

Bettina Steren dos Santos

Evandro Pontel

Jair Tauchen

Organizadores



Aurora do cinquentenário  
filosófico do PPG Filosofia –  
PUCRS



Editora Fundação Fênix

A obra "Aurora do cinquentenário filosófico do PPG Filosofia – PUCRS " endereça-se, em seu conjunto, como um momento celebrativo e de gratidão, ao congratularmo-nos festivamente, por um lado, pelo marco histórico que significa o cinquentenário do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, sua renomada trajetória construída e solidificada em âmbito nacional e internacional ao longo dessas cinco décadas, sobretudo na formação de profissionais e educadores que atuam nas mais diversas instituições no Brasil e em outros países e, por outro, pela reconhecida atuação dos professores homenageados, especialmente pela vida de cada um deles e sua trajetória intelectual, pela convivência acadêmica na PUCRS, pelo percurso compartilhado e vivido em favor da ciência, da vida, e das humanidades.

*Organizadores*



Editora Fundação Fênix



**Aurora do cinquentenário filosófico do PPG Filosofia – PUCRS**

# **Série Filosofia**

## **Conselho Editorial**

---

### **Editor**

Agemir Bavaresco

### **Conselho Científico**

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

### **Conselho Editorial**

Augusto Jobim do Amaral

Bettina Steren dos Santos

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Ediovani Antônio Gaboardi

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fabio Caires Coreia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Lenno Francisco Danner

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

Thadeu Weber



**Bettina Steren dos Santos**

**Evandro Pontel**

**Jair Tauchen**

**(Organizadores)**

**Aurora do cinquentenário filosófico do PPG Filosofia – PUCRS**



**Editora Fundação Fênix**

**Porto Alegre, 2023**

Direção editorial: Agemir Bavaresco  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –  
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Obra editada com apoio da Capes. CAPES/PROEX - Auxílio N° 1325/2023, Processo N° 88881.845000/2023-01



*Série Filosofia – 135*

#### Catálogo na Fonte

A931 Aurora do cinquentenário filosófico do PPG Filosofia – PUCRS [recurso eletrônico] / Bettina Steren dos Santos, Evandro Pontel, Jair Tauchen Organizadores. – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023. 1206p. (Série Filosofia ; 135)

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>  
ISBN 978-65-5460-108-5  
DOI <https://doi.org/10.36592/9786554601085>

1. Filosofia. I. Santos, Bettina Steren dos (org.). II. Pontel, Evandro (org.). III. Tauchen, Jair (org.).

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

## Sumário

<b>Aurora do cinquentário do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PUCRS: breve excurso</b>	
<i>Os Organizadores</i>	<b>15</b>
<b>1. Biografia da pesquisa na travessia do tempo</b>	<b>21</b>
<i>Agemir Bavaresco</i>	
<b>2. Luria e Benjamin: messianismo e o horizonte da integralidade</b>	<b>39</b>
<i>Airan Milititsky Aguiar</i>	
<b>3. Ninguém se ve como mal</b>	<b>57</b>
<i>Alex da Rosa</i>	
<i>Nícolas Gomes Zanatta</i>	
<b>4. Isolamento social como dispositivo pandêmico: Reflexões Biopolíticas sobre a Pandemia Covid-19</b>	<b>69</b>
<i>André Brayner de Farias</i>	
<i>Kelly Janaína Souza da Silva</i>	
<b>5. O Desenvolvimento do Conceito Fundamento na Doutrina da Essência de Hegel: Uma Análise Operatória</b>	<b>95</b>
<i>Antônio Carlos da Rocha Costa</i>	
<b>6. Arte e Inteligência Artificial: Perspectivas Éticas e Tecnológicas</b>	<b>121</b>
<i>Bruno Anderson Souza da Silva</i>	
<b>7. O diálogo implícito de Hegel com Spinoza e Leibniz no capítulo a efetividade da Ciência da Lógica</b>	<b>139</b>
<i>Carlo Paim Peralta</i>	
<b>8. Testimony, epistemic cooptation, and paradox</b>	<b>159</b>
<i>Claudio de Almeida</i>	

<b>9. A ética em Edmund Husserl e o fundamento da solidariedade afetiva</b>	<b>167</b>
<i>Cesar Augusto Erthal</i>	
<b>10. Articulação entre as noções de produção, reprodução social e divisão sexual do trabalho sob concepção materialista histórica</b>	<b>187</b>
<i>Cibele Cheron</i>	
<i>Alexandre Anselmo Guilherme</i>	
<i>Mauricio Assumpção Moya</i>	
<b>11. Everything is alive: an investigation on the metaphysics of an alive nature in Cavendish and Leibniz</b>	<b>215</b>
<i>Daniel Peres Santos</i>	
<b>12. A fundamentação liberal do direito de propriedade segundo os pressupostos jusnaturalistas no pensamento de John Locke</b>	<b>227</b>
<i>Darlan Paulo Lorenzetti</i>	
<b>13. A crítica de Górgias a uma ontologia do ser e a idolatria da linguagem no Poema de Parmênides</b>	<b>245</b>
<i>David dos Santos Fraga</i>	
<b>14. Nas fronteiras das instituições: condições éticas para uma teoria da justiça institucional</b>	<b>269</b>
<i>Draiton Gonzaga de Souza</i>	
<i>Leandro Cordioli</i>	
<b>15. Theories on the Origins of Language: a debate and framework</b>	<b>293</b>
<i>Diogo Fernando Massmann</i>	
<b>16. Perspectivas estoicas sobre as mulheres</b>	<b>319</b>
<i>Diogo da Luz</i>	
<b>17. Ryle: a lenda intelectualista e o espantalho</b>	<b>335</b>
<i>Doraci Engel</i>	

<b>18. A sala de aula como “sala de espelhos”: reflexão e autorreflexão docente durante os processos de ensino e aprendizagem</b>	<b>353</b>
<i>Enrique Sérgio Blanco</i>	
<i>Bettina Steren dos Santos</i>	
<b>19. A mentira e a alienação parental</b>	<b>383</b>
<i>Erica Isabel Dellatorre Andrade</i>	
<i>Liane Maria Busnello Thomé</i>	
<i>Lucas Bandeira Bitencourt</i>	
<b>20. Por uma genealogia da governamentalidade em M. Foucault e G. Agamben</b>	<b>401</b>
<i>Evandro Pontel</i>	
<i>Isis Hochmann de Freitas</i>	
<b>21. Considerações sobre a antropologia filosófica em Ernildo Stein</b>	<b>423</b>
<i>Fabio Caprio Leite de Castro</i>	
<b>22. Considerações sobre justiça em Hölderlin</b>	<b>439</b>
<i>Gabriela Nascimento Souza</i>	
<b>23. O futuro como problema filosófico</b>	<b>461</b>
<i>Giovan Longo</i>	
<b>24. Sem Rumor: reflexões sobre o esgotamento das energias utópicas e a ascensão da extrema direita no pensamento de Nancy Fraser</b>	<b>489</b>
<i>Giselle dos Santos Steinstrasser</i>	
<b>25. Justiça e phrónesis na ética das virtudes Alasdair Macintyre</b>	<b>505</b>
<i>Jader de Moura Fontenele</i>	
<b>26. Legitimidade e discurso político: um diálogo entre a Escola Inglesa e Hannah Arendt</b>	<b>521</b>
<i>João Francisco Cortes Bustamante</i>	

<b>27. Sobre fake news: um exercício em epistemologia do testemunho</b>	<b>539</b>
<i>João Fett</i>	
<i>Marcelo Bonhemberger</i>	
<b>28. Docência enquanto Emancipação</b>	<b>555</b>
<i>José Henrique Sousa Assai</i>	
<b>29. Natureza e alteridade: uma outra ética é possível</b>	<b>561</b>
<i>José Renato de Oliveira Barcelos</i>	
<b>30. A justiça corretiva em Santo Tomás de Aquino: sobre as questões de restituição</b>	<b>585</b>
<i>Júlia Sant' Anna Horn</i>	
<b>31. A evolução do desejo humano na teoria de Ludwig Feuerbach: sobre a origem das religiões</b>	<b>599</b>
<i>Kelvin Amorim de Melo</i>	
<i>Jane de Araujo Melo</i>	
<b>32. A religião enquanto virtude nos domínios da justiça</b>	<b>617</b>
<i>Leandro Cordioli</i>	
<b>33. Michel Foucault, "Vigiar e Punir": a passagem do suplício à prisão e a crítica de José Guilherme Merquior</b>	<b>635</b>
<i>Leonardo Simchen Trevisan</i>	
<b>34. A beatitude em Santo Agostinho</b>	<b>671</b>
<i>Mabi Oliveira de Moura</i>	
<b>35. Um retorno a Spivak: a categoria da subalternidade e o pensar decolonial</b>	<b>685</b>
<i>Magdiel Pacheco Santos</i>	
<b>36. A alteridade como estatuto ético</b>	<b>707</b>
<i>Marina Bortolanza</i>	

<b>37. Emmanuel Lévinas: da dissimetria ética à subjetividade</b>	<b>731</b>
<i>Messias Miguel Uaissone</i>	
<b>38. A Esfinge do "ainda-não" - entre Utopia e Alteridade</b>	<b>759</b>
<i>Nelson Costa Fossatti</i>	
<b>39. As a Hat tip to 50 years of philosophy at Pucrs and 25-year milestones for department colleagues: a Report on the research in progress on System-<math>\phi_b</math> and Structure</b>	<b>775</b>
<i>Norman R. Madarasz</i>	
<b>40. A reflexão de Pierre Bourdieu a respeito da autonomia intelectual</b>	<b>811</b>
<i>Olga Nancy P. Cortés</i>	
<b>41. Vontade em Schopenhauer e seu significado hoje</b>	<b>827</b>
<i>Paulo Sanvitto</i>	
<b>42. O sacrifício em Hegel e Bataille</b>	<b>847</b>
<i>Pedro Antônio Gregorio de Araujo</i>	
<b>43. As três bases da filosofia estoica</b>	<b>867</b>
<i>Pedro Brosina Alencastro Musella</i>	
<b>44. O problema da técnica em Hans Jonas: o ponto de partida para se pensar o princípio responsabilidade</b>	<b>885</b>
<i>Péricles Ayres Schutz</i>	
<b>45. A instituição familiar na teoria política de Rawls</b>	<b>901</b>
<i>Rafaela Weber Mallmann</i>	
<b>46. (Re)Abertura de um diálogo entre Sartre e Levinas: Ser – de outro modo que ser – Judeu</b>	<b>919</b>
<i>Renata Guadagnin</i>	
<b>47. A questão do sofrimento em Emil Cioran e Emmanuel Levinas</b>	<b>939</b>
<i>Ricardo Timm de Souza</i>	

<b>48. Sobre a Atitude Poética-Filosófica em Gaston Bachelard e Alain Badiou</b>	<b>949</b>
<i>Ricardo Chiaradia</i>	
<b>49. A potencialidade do "despertar" na construção da utopia concreta de Ernst Bloch - a moralidade do agir humano como fundamento do novo paradigma filosófico da sociedade contemporânea</b>	<b>961</b>
<i>Ricardo Nüske</i>	
<b>50. Pós-verdade, idolatria e algoritmização: novos caminhos para o poder</b>	<b>983</b>
<i>Rodrigo P. Munari</i>	
<b>51. O problema da demarcação científica e o status da metafísica no racionalismo crítico de Popper</b>	<b>993</b>
<i>Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani</i>	
<b>52. Os limites do liberalismo: uma crítica comunitarista</b>	<b>1019</b>
<i>Thadeu Weber</i>	
<b>53. Onde os fracos não têm vez: capitalismo e dependência (Tese 9)</b>	<b>1037</b>
<i>Tiago dos Santos Rodrigues</i>	
<b>54. Teoria crítica da justificação em Rainer Forst: análises normativas da filosofia política contemporânea</b>	<b>1061</b>
<i>Umbelina Moura</i>	
<b>55. A fundamentação da justiça equitativa e do direito dos povos em John Rawls</b>	<b>1085</b>
<i>Wellington Carvalho de Macedo</i>	
<b>56. Entre a autonomia e o paternalismo – a arquitetura da escolha como uma possível harmonização no campo da bioética</b>	<b>1111</b>
<i>Andrei Ferreira de Araújo Lima</i>	
<b>57. Quando a arte é revolução: o balé, a Rússia e a Revolução de 1917</b>	<b>1135</b>
<i>Guilherme Reolon de Oliveira</i>	



<b>58. Amor Narcísico Ancestral – Marca Primordial</b>	<b>1143</b>
<i>Véra Marta Reolon</i>	
<b>59. Introdução à metafísica de João Duns Scotus</b>	<b>1153</b>
<i>Uellinton Valentim Corsi</i>	
<b>60. O conceito de <i>intencionalidade</i> na obra magna de Franz Brentano</b>	<b>1193</b>
<i>Cristian Marques</i>	



## Aurora do cinquentário do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PUCRS: breve excursão



<https://doi.org/10.36592/978655460108500>

Etimologicamente a palavra Aurora; Aura, ae: aura, oura – Aurora, ae; aurora – Auroral – Aureoreal – De ante: anteauroora, *Aurorescer*, provêm do termo latino *Aurum*<sup>1</sup> e guarda estrita relação com a palavra ouro; aurora que, analogicamente, pode ser entendida como alvorecer, associada ao raiar do sol e assemelha-se ao brilho reluzente do ouro, equivalente à deusa Éos - Ἠώς - na mitologia grega, simbolizada como uma bela mulher que com sua presença lança e espraia luz sobre um novo dia ao preludiar seu início, um novo recomeço, um fazer-se novo de todas as coisas que no mundo habitam. A partir desse termo e da riqueza implícita em sua significação e sentido, que decorre da própria etimologia da palavra aurora, queremos nesse momento comemorar e celebrar dois acontecimentos que marcam a caminhada acadêmica na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, quais sejam: o percurso do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, pelo seu cinquentenário e, ademais; celebrar e comemorar os 25 anos de docência e de dedicação ao ensino, à pesquisa e a formação humana dos professores: Agemir Bavaresco, Draiton Gonzaga de Souza, Nythamar de Oliveira e Ricardo Timm de Souza. É nessa direção que a presente obra "Aurora do cinquentenário filosófico do PPG Filosofia – PUCRS" endereça-se, em seu conjunto, como um momento celebrativo e de gratidão, ao congratularmo-nos festivamente, por um lado, pelo marco histórico que significa o cinquentenário do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, sua renomada trajetória construída e solidificada em âmbito nacional e internacional ao longo dessas cinco décadas, sobretudo na formação de profissionais e educadores que atuam nas mais diversas instituições no Brasil e em outros países e, por outro, pela reconhecida atuação dos professores homenageados, especialmente pela vida de cada um deles e sua trajetória intelectual, pela convivência acadêmica na PUCRS, pelo percurso compartilhado e vivido em favor da ciência, da vida, e das humanidades.

---

<sup>1</sup> Cf. CESCO, Vitalino. *Dicionário genealógico latino-português*. Edipucrs: Porto Alegre, 2016, p. 42.

Com esse intuito, portanto, queremos endereçar cada um dos capítulos que formam essa obra, como um ímpar momento de expressar nosso agradecimento e, ao mesmo tempo, cumprimenta-los pelos 25 anos de docência e de dedicação ao ensino, pela vida e pela presença na vida acadêmica do Programa. Nesse sentido, também, cumpre registrar o cinquentenário do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, lançando luz sobre esse percurso, ao mesmo tempo em que auguramos que essa trajetória coroada pelo reconhecimento da qualidade do programa na formação humana, seja um elemento motivador e propulsor na construção de novos saberes, de compartilhamento de conhecimentos e da construção da ciência em defesa da vida e de uma sociedade mais justa e solidária.

### **Breve Histórico sobre o PPG-Filosofia PUCRS e dos Professores homenageados**

Uma relevante tradição dos estudos de Filosofia iniciou-se em Porto Alegre, no ano de 1940, com a criação do Curso de Graduação em Filosofia. Este Curso constitui-se no berço do que seria posteriormente a PUCRS, e veio a ser o suporte principal para a organização do Curso de Pós-Graduação em Filosofia.

O Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Mestrado, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul foi criado em 1974, tendo como área de concentração Antropologia Filosófica, sendo credenciado pelo Conselho Federal de Educação (CFE) em 08 de maio de 1978, conforme Parecer no. 1575/78. Assim, constituía-se na época, um dos primeiros Programas de Pós-Graduação em Filosofia no país. Seu objetivo principal era a qualificação dos professores de Filosofia e de áreas afins das universidades brasileiras. O Curso de Doutorado em Filosofia, criado em 1995, mereceu recomendação da CAPES, por parecer datado de 27 de maio de 1996, e começou a funcionar no segundo semestre de 1996.

O Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS é um dos mais experientes do Brasil, prova disso é o conceito 7 CAPES, já consolidado em duas avaliações quadrienais (conceito 6), tendo, ao longo do tempo, acumulado *know how* em pesquisa, docência e inovação filosófica. No decorrer desse percurso, vem consolidando-se em padrões internacionais de qualidade, através das áreas de concentração, linhas e projetos docentes e discentes de pesquisa em universidades

estrangeiras e nacionais, ampliando essas atividades e tendo como suporte a estrutura de gestão, a infraestrutura e a biblioteca da Universidade.

O Programa de Pós-Graduação em Filosofia assegura um corpo docente permanente, colaboradores e visitantes, composto de seniores e jovens, permitindo a atualização e a permanente renovação do quadro de professores; havendo um justo equilíbrio entre o número de orientadores e orientandos da pós-graduação; e a inserção de acadêmicos da graduação no processo de iniciação científica para a pesquisa. O corpo docente e discente participa das mais diferentes estruturas de pesquisa, tais como em Sociedades Científicas nacionais e internacionais, Centros, Núcleos e Grupos, mantendo intenso intercâmbio com instituições de ensino superior.

Em nível de produção científica/bibliográfica e de compartilhamento de conhecimentos, o Programa possui uma revista especializada, a Revista Veritas, fundada em 1955, com periodicidade contínua, conceito reconhecido pelo Qualis/CAPES, sendo indexada nos principais sistemas, plataformas e bases de dados nacionais e internacionais.

O Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul se apresenta a partir de um contexto de avanço orgânico e de consolidação sistemática de sua produção intelectual tanto em nível docente quanto discente. A trajetória de produção qualitativa e quantitativa cresce anualmente, somando em 2022 mais de 1200 produtos bibliográficos. Trata-se de uma produção que reflete o grau de maturidade do programa numa ecologia de pesquisa que integra graduação e pós-graduação em nichos de iniciação científica que se articulam à produção científica de dissertações e teses de qualidade e inovação autoral e coautoral na elaboração entre produtos bibliográficos (artigos, livros, anais...) e Produtos técnicos (apresentações, organização de eventos, serviços técnicos...). Assim, o programa desenvolve um ecossistema de aprendizagem cooperativa e integradora de conhecimento filosófico interdisciplinar.

No que segue, apresentaremos, brevemente, uma biografia sintetizada dos professores homenageados:



**Agemir Bavaresco:** Doutor em Filosofia pela Universidade Paris I (Pantheon-Sorbonne, 1997). Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1993). Graduado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2010). Bacharel em Direito pela Universidade Católica de Pelotas (2007). Atua em pesquisas e intercâmbios interinstitucionais e internacionais, em vista do desenvolvimento de Redes de pesquisa interdisciplinar e de cooperação e intercâmbio internacional. Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Pesquisa a partir de um viés interdisciplinar nas áreas de Filosofia Moderna, Filosofia Social e Filosofia Política Brasileira. Dedicou-se a atualização do tema Contradições da Democracia e Opinião Pública. Sua tese de doutoramento versou sobre '*La Théorie Hegelienne de l'Opinion Publique* (1997), publicada na íntegra em 2024<sup>2</sup>. Possui uma vasta produção bibliográfica, desde artigos publicados em periódicos nacionais e internacionais, capítulos de livros e obras organizadas no decurso de sua atuação docente, além de ter atuado por mais de uma década como coordenador do PPG-Filosofia – PUCRS, que obteve conceito Capes 7 na última avaliação.



**Draiton Gonzaga de Souza:** Bacharel em Filosofia (PUCRS), em Direito (PUCRS), em Teologia (PUCRS) e em Psicologia (PUCRS). É Mestre em Filosofia (PUCRS) e em Direito (UFRGS). É Doutor em Filosofia (Universidade de Kassel, Alemanha), [*Zur Ethik Ludwig Feuerbachs*. 1. ed. Göttingen: Cuvillier, 1998] e em Direito (UFRGS). É Licenciado em Filosofia (FAFIMC) e tem habilitação para a docência da língua alemã (UFRGS). Realizou pós-doutorado na Universidade de Tübingen (Prof. Dr. Otfried Höffe) e no Hegel-Archiv, da Universidade de Bochum (Prof. Dr. Walter Jaeschke), como bolsista da Fundação Alexander von Humboldt. Recebeu, em 2003, prêmio do DAAD, e, em 2013, da

---

<sup>2</sup> BAVARESCO, *La Théorie Hegelienne de l'Opinion Publique*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2024. DOI: <https://doi.org/10.36592/9786554601276>

Fundação Alexander von Humboldt (Humboldt-Alumuni-Preis) devido ao engajamento na cooperação acadêmica Brasil-Alemanha. É Professor Titular e Decano da Escola de Humanidades da PUCRS, atuando, na graduação e na pós-graduação, como Professor Permanente no PPG em Filosofia e no PPG em Direito. É Advogado, Tradutor Público e Intérprete Comercial concursado para o idioma alemão e Vice-Direitor do CDEA (Centro de Estudos Europeus e Alemães - UFRGS-PUCRS-DAAD). Foi agraciado pelo Governo Federal da Alemanha com a Bundesverdienstkreuz am Bande (Cruz da Ordem do Mérito da República Federal da Alemanha), em 2021.



**Nythamar de Oliveira:** Graduado e mestre em Teologia (Licence et Maîtrise en Théologie) na Faculté de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence (1985, 1987), mestre em Filosofia (Villanova University, 1990) e doutor em Filosofia (Ph.D., 1994) pela State University of New York em Stony Brook<sup>3</sup>. Tem sido Pesquisador do CNPq desde 1995, e atuado como consultor ad hoc do CNPq, da CAPES e da

FAPERGS. Foi professor adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 1994-99, e tem sido professor visitante na University of Toledo, Ohio (EUA), desde 2007-08. É professor titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Coordenador do PPG-Filosofia e Coordenador do Grupo de Pesquisa em Neurofilosofia (Instituto do Cérebro, InsCer, desde 2012) e dos Grupos de Pesquisa em Ética da Inteligência Artificial RAIES (FAPERGS, desde 2022) e RAIP (CNPq, 2023). Criou em 1999 a Sociedade Brasileira de Fenomenologia e foi Coordenador de área da Filosofia na CAPES (quadriênio 2018-22), tendo atuado como membro do Comitê Assessor da Área Filosofia junto à CAPES (triênio 2004-06). Tem experiência nas áreas de Ética e Filosofia Política, hermenêutica, fenomenologia, idealismo alemão, bioética e IA. Possui uma vasta produção bibliográfica, desde livros, artigos publicados em periódicos nacionais e internacionais em editoras universitárias nacionais e estrangeiras.

<sup>3</sup> OLIVEIRA, Nythamar de. *On the genealogy of modernity: Foucault's social philosophy*. New York: Nova Science Publishers, 2012; Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023.  
DOI: <https://doi.org/10.36592/9786554600262>



**Ricardo Timm de Souza:** Graduado em Instrumentos pela UFRGS 1980-1984 [inconcluso] incluindo formação nas áreas de Composição e Regência no Brasil e exterior. Graduado em Estudos Sociais (1985), bacharel, licenciado e mestre em Filosofia – PUCRS (1991). Doutor em Filosofia pela Albert-Ludwigs-Universitaet (Alemanha, 1994, com a tese (*Wenn das Unendliche in die Welt des Subjekts und der Geschichte einfällt - ein metaphänomenologischer Versuch über das ethische Unendliche bei Emmanuel Levinas*)). Possui uma ampla produção intelectual, entre livros publicados, capítulos de livros, obras organizadas, artigos e traduções. É Membro-fundador do Centro Brasileiro de Estudos sobre o Pensamento de E. Levinas, da Sociedade Brasileira de Fenomenologia e da Internationale-Rosenzweig-Gesellschaft. Membro do Instituto de Criminologia e Alteridade. É Professor Titular da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, [Programas de Pós-Graduação em Filosofia e Letras]. Em sua ampla produção acadêmica, cabe destacar a obra *Crítica da razão idolátrica - tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*, 2020 [Prêmio Minuano de Literatura 2021].

Por fim, expressamos o agradecimento aos participantes dessa obra comemorativa, aqueles e aquelas que dedicaram seu tempo em vista de se compor essa obra comemorativa, alusiva ao cinquentenário do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS, bem como a singela homenagem que fazemos aos professores pelo transcurso de seus 25 anos dedicados ao ensino da Filosofia, à docência e à formação de pesquisadores e pesquisadoras.

*Boas leituras.*

*Bettina Steren dos Santos.*

*Evandro Pontel.*

*Jair Tauchen.*

*Organizadores.*



## 1. Biografia da pesquisa na travessia do tempo



<https://doi.org/10.36592/978655460108501>

*Agemir Bavaresco*<sup>1</sup>

### **Introdução**

Ao fazermos a memória de 25 anos de docência que começaram na Universidade Católica de Pelotas (UCPEL) em 1999 e continuam na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) até o presente momento, selecionamos alguns artigos publicados em diversos periódicos desde 1999 até 2009. Eles são uma amostra de uma década de pesquisa, docência e publicação, pois, englobam textos publicados tanto quando trabalhos na UCPEL como quando iniciamos o trabalho na PUCRS em 2007. Os textos retratam as marcas do tempo e as mudanças de enfoques, mantendo o fio que une a singularidade da reflexão entre o particular e o universal no ato de filosofar.

Escolhemos alguns artigos entre os publicados e fizemos um recorte de excertos dos referidos textos. A organização dos temas seguiu a emergência dos problemas e dos desafios da pesquisa e da docência, ou seja, da prática sócioacadêmica.

Esses 25 anos de docência juntam-se ao cinquentenário do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da PUCRS, que comemoramos neste ano de 2024. Registramos o nosso reconhecimento aos colegas docentes e discentes nessa trajetória de partilhas e engajamentos, de cooperação e aprendizagem em filosofar interdisciplinar e libertadoramente.

---

<sup>1</sup> Professor do PPG Filosofia e Teologia da PUCRS. <https://orcid.org/0000-0002-7967-4109> - E-mail: [abavaresco@pucrs.br](mailto:abavaresco@pucrs.br)

## 1 Contradição da opinião pública e mediação<sup>2</sup>

Nosso primeiro encontro com Hegel foi para estudar a dialética do “ser e do nada” na *Ciência da Lógica*. Depois, dedicamo-nos a estudar “a efetividade na moralidade e ética hegelianas”. Enfim, tratamos da *teoria hegeliana da opinião pública* que foi o tema de nossa tese e que agora é o tema deste artigo.

O que pode levar um latino-americano a estudar Hegel? Pensamos que nossa primeira inspiração vem da realidade mesma de nossas sociedades latino-americanas em sua preocupação de promover em seu seio a liberdade e o direito de aí afirmar publicamente sua opinião. Tendo findado, na América Latina, o período dos golpes de Estado, o espaço público foi reconstruído, segundo um processo de reestruturação da sociedade e do Estado. Ora, durante e após esses acontecimentos, a opinião pública teve um papel particularmente importante na conquista da liberdade de opinar e na constituição de um espaço público democrático. De fato, essa liberdade de opinião desenvolveu-se, enquanto fenômeno contraditório e instituiu um novo espaço público. Nossa reflexão sobre a situação sócio-política dos países latino-americanos conduziu-nos à hipótese sobre o papel da contradição da opinião pública, mas, em nossa tese, é a constituição da opinião pública europeia no século XVIII e em nossos dias que submetemos à prova do pensamento hegeliano.

A *teoria hegeliana da opinião pública* é exposta na *Filosofia do Direito* do parágrafo 315 ao parágrafo 320, mas os de 316 a 318 são aqueles que tratam dela diretamente. O problema ou a questão central apresenta-se assim: O fenômeno da opinião é uma contradição indiferente, isto é, tanto quanto ela permanece na sua consciência imediata exterior. Ora, as mediações lógico-políticas permitem suprasumir a contradição da opinião pública, desenvolvendo toda sua força transformadora sócio-histórica? Dito de outro modo, como realizar a mediação entre a imediatidade impaciente da dialética da opinião com a paciência especulativa do conceito, para chegar a um resultado positivo, isto é, a verdade da opinião pública? Nós respondemos a essa interrogação central começando por estudar o fenômeno da opinião que manifesta a experiência da consciência em sua contradição, na

---

<sup>2</sup> “Teoria hegeliana da opinião pública”: Texto publicado na *Revista Razão e Fé*, Pelotas, 1(1): 49-53, junho/1999.

instituição da esfera pública burguesa do século XVIII, enquanto experiência fundadora do princípio da "publicidade" da sociedade moderna. O *fenômeno da consciência de opinar* é a experiência da consciência que, por meio do espírito subjetivo, vive a oposição entre o público e o privado, enquanto desenvolvimento lógico contraditório; depois, a consciência percorre o desenvolvimento em termos de figuras do espírito objetivo sócio-histórico da opinião e, enfim, o espírito acede ao saber dialético dela. A partir desse saber da opinião, o *movimento lógico da opinião pública* reúne a contradição, sendo autodeterminação do conteúdo da opinião pública, pela ideia de comunicação dialética. Enfim, a ideia dialética libera a opinião, a fim de desenvolver *as mediações políticas*, para que a opinião pública alcance a sua verdade como unidade contraditória, isto é, a unidade mediatizada e, assim, torne-se uma força de mudança histórica.

Após esta breve apresentação dos eixos teóricos que estruturam o nosso estudo, podemos levantar algumas questões que se põem a opinião pública contemporânea, tal qual nós a conhecemos: A opinião pública pode ser reduzida a uma simples liberdade de manifestação formal e subjetiva da massa? A organização estatal por meio do parlamento representa, hoje, toda a opinião? Podemos preconizar racionalmente, nas condições sócio-políticas da comunicação no século XX, uma volta ao modelo passado da opinião pública, a fim de encontrar o poder crítico que ela alcançou no século XVIII? No quadro atual de uma sociedade de comunicação ampliada, como estabelecer a mediação entre o princípio do segredo, o respeito à intimidade, ou o direito a uma vida privada e o princípio da publicidade, da transparência, ou o direito à informação pública? A nova conjuntura mundial transtornou o eixo da contradição da opinião pública: o cenário clássico de Estado-nação, até então ligado prioritariamente à legitimação da opinião pública nacional, transforma-se naquele do Estado mundializado, portanto mais e mais confrontado diretamente ao poder da opinião pública internacional. Então, como pode efetivar-se a mediação da opinião pública na constituição desse novo espaço público nacional e internacional?

Face a essas questões, as respostas manifestam, seguidamente, uma falta de elaboração dialética. Existem aqueles que são de um ceticismo catastrófico a respeito da evolução tecnológica da sociedade de informação globalizada; outros

são de um otimismo excessivo face à sociedade da mídia, ao ponto de crer cegamente na inserção inevitável da pessoa no consumo informático; ou ainda existe a oposição entre aqueles que sustentam “o intelectual orgânico”, ligado à opinião de uma classe, defendendo seus interesses<sup>3</sup> e aqueles que, ao contrário, defendem a independência crítica e a solidão intelectual, como preço a pagar pela insubmissão do espírito, pois, segundo eles, “como sempre, a opinião pública nos traz a peste”<sup>4</sup>.

Nossa tese sustenta que a *teoria hegeliana da opinião pública* não cai num relativismo subjetivista, nem numa discussão sem fim. Ela rejeita, assim, a opinião monopolista da publicidade de Estado e não preconiza uma volta ao passado, sob o pretexto de encontrar a idade de ouro da opinião pública. Ela não se deixa levar pelo otimismo ingênuo ou o pessimismo apocalíptico, nem por alianças que permanecem em nível particular ou numa atitude de “bela alma” abstrata. Mas, essa teoria, partindo da consciência imediata contraditória do fenômeno de opinar eleva, inicialmente, a opinião a um saber dialético e, logo em seguida, por meio da liberdade de opinar, efetiva a verdade da opinião pública pela mediação política. Dito de outro modo, nenhuma violência pode parar indefinidamente o poder da contradição da opinião, que é imanente a todo processo lógico-histórico, sob a condição de que a consciência desperte a necessidade de uma nova efetivação e atualização do conceito. A opinião, partindo do que é simplesmente dado no espírito de um povo, desencadeia um processo visando tornar o indivíduo consciente, dizendo “não” a isso que é de ordem simplesmente “histórico”, a fim de que ele chegue a isso, que é verdadeiramente conceitual, a isso que se realiza, segundo o movimento das mediações políticas e que tem por finalidade efetivar a opinião pública no presente. Isso abre o caminho do futuro à *teoria hegeliana da opinião pública* e, mais amplamente, à filosofia hegeliana, ela mesma, por meio da plasticidade

---

<sup>3</sup> Este é o modelo sustentado por Antônio Gramsci.

<sup>4</sup> Cf. Christoph Hein. *La politique et les intellectuels*. In: Études, janeiro 1997, Paris, p. 57 s; cf. Edward W. Saïd. *Des intellectuels et du pouvoir*. (*Representations of the intellectual*). Traduzido do inglês por Paul Chemla. Paris: Seuil, 1996.

fenomenológica da consciência, à temporalidade lógica do conceito<sup>5</sup> e à Ideia dialética da liberdade de opinar<sup>6</sup>.

## 2 Filosofia e Literatura: Brasilidade e Pampa

### a) O Núcleo Ético-Metafísico do *Negrinho do Pastoreio* de João Simões Lopes Neto<sup>7</sup>

Nosso estudo é uma reflexão do núcleo ético-metafísico da obra simoneana a partir da lenda do *Negrinho do Pastoreio*. Salientamos como esse núcleo forma o modo de ser gaúcho. Trata-se de pensar a constituição do gaúcho do Rio Grande do Sul (RS), para compreender os traços que fundamentam uma filosofia identitária gaúcha.

As *Lendas do Sul* fundam-se nesse olhar mítico sobre o mundo e incorporam a vivência do pampa com suas contradições e identidades compósitas, própria dos protagonistas das histórias de Simões Lopes Neto. Como se constitui o núcleo ético-metafísico do gaúcho, que pode ser verificado na lenda do *Negrinho* e nos principais escritos de Simões Lopes Neto, na medida em que ele recupera a naturalidade do falar do peão, isto é, mostra como o gaúcho representa, compreende e dá sentido ao real?

A escolha do *Negrinho do Pastoreio* justifica-se, pois ele é o "mais genuíno mito riograndense, com grande fidelidade à pureza da tradição oral, introduzindo, quando muito, um novo motivo, o de Nossa Senhora, madrinha dos desamparados". Neste sentido, Augusto Meyer é categórico, ao afirmar que "o único mito realmente popular, com raízes profundas na tradição gaúcha, é o do *Negrinho do Pastoreio*; é também o único de pura cepa rio-grandense, livre de qualquer influência gringa"<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel. *Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. G. Jarczyk e J.-P. Labarrière. Paris: Gallimard, 1983, p. 685-686. No Prefácio, nós podemos ler semelhantemente: o tempo é "o conceito estando aí ele mesmo". Id. p. 104.

<sup>6</sup> Cf. Catherine Malabou. *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Vrin, 1996.

<sup>7</sup> Texto publicado em *Revista Razão e Fé*, Pelotas, 2(1): 37-50, jan.-jun./2000.

<sup>8</sup> MEYER, Augusto. Nota sobre *Lendas do Sul*. In: J. Simões Lopes Neto. *Contos gauchescos e Lendas do Sul*. Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo: Globo, 1957, p. 272.

Este estudo considera a necessidade de refletir sobre a autonomia e a identidade local, num momento em que vivemos uma crescente inserção mundial; desafia a tomada de consciência de nossas raízes antropológicas, para atualizar nossas representações socioculturais; enfim, quer ser uma contribuição no debate filosófico sobre a produção de um pensar capaz de tornar-se autônomo. A construção desse conhecimento mostra a capacidade de refletir sobre os problemas regionais - particulares - inseridos no contexto dos problemas mundiais - universais – da Filosofia. Refletindo sobre o problema da construção dos princípios filosóficos da obra simoneana, contribuiremos para atualizar a representação da figura do gaúcho.

J. Simões Lopes Neto é um autor pelotense que elabora um discurso regionalista, em que aparece a cosmovisão do peão, descrevendo o seu olhar ético-metafísico do mundo, ao incorporar a sua experiência. O autor, pela sua experiência cultural singular, representa, ao mesmo tempo, a figura do gaúcho em sua particularidade regional - paisagem, tipo e linguagem - e insere-o dentro do paradigma heroico universal, que compõe as figuras legendárias de todas as nacionalidades.

Nosso pressuposto teórico é de que "todo sistema de civilização está organizado em torno de uma substância, de um lar, de um *núcleo ético-mítico* (valores fundamentais do grupo), que poderá ser descoberto graças à hermenêutica dos *mitos básicos* da comunidade, sendo, para este fim, a filosofia da religião um dos instrumentos indispensáveis"<sup>9</sup>. Junto com o núcleo ético-mítico, que fundamenta a obra simoneana, introduzimos o paradigma hegeliano da luta senhor/escravo como chave hermenêutica da lenda do *Negrinho do Pastoreio*.

#### b) Recepção da tradição indígena<sup>10</sup>

Simões Lopes Neto escreveu sete breves textos em prosa, denominados *Argumento de outras lendas - Missioneiras*, em que encontramos, de modo mais

---

<sup>9</sup> Cf. RICOEUR, P. *O conflito das interpretações. Ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978. p. 7.

<sup>10</sup> Texto publicado em coautoria com Luís Borges (*In Memoriam*) e Mateus Weizenmann em *Razão e Fé*, Pelotas, 7(2):163- 201,jul.-dez./2005.

explícito, a recepção em sua literatura da tradição indígena. As lendas são as seguintes: *A mãe do ouro*, *Cerros Bravos*, *A casa de M'Bororé*, *Zaoris*, *O Angüera*, *Mãe mulita* e *São Sepé/Lunar de Sepé*. É possível encontrar em outros textos, ao longo de sua obra, também, a referência à tradição indígena. Nosso objetivo é apresentar a recepção da tradição indígena na literatura simoneana, mostrando como o autor recriou tradições escritas e orais anteriores.

Nosso enunciado problemático é: Dentro desse contexto sócio-literário e dos debates em torno dos problemas e da identidade nacional, em que Simões Lopes Neto contribuiu para inserir-lhe algo da identidade e da cultura gaúcha sul-riograndense? Diante disso, podemos propor a seguinte hipótese: O índio, pois, era o Brasil, assim como, para Simões Lopes Neto, o gaúcho era o pampa. Ao tratar das lendas *Missioneiras*, o autor procura incorporar um fator comum entre a tradição brasileira e a identidade rio-grandense, fazendo com que o personagem indígena assuma, dentro da cultura regional do Rio Grande do Sul, o papel de elo integrador da nacionalidade.

### 3 Filosofia e Interdisciplinaridade

#### a) Un *Inquietante* Epistemológico: Diálogo entre Disciplinas<sup>11</sup>

El escenario epistemológico actual se presenta en un clima de desasosiego, bajo la presión de un cambio paradigmático emergente. Uno de los fenómenos observables en la crisis del paradigma de la modernidad es lo que se acordó llamar disciplinaridad, acompañada de variados prefijos, multi, inter, trans, los más frecuentes. La metáfora "disciplinaridad" designa a los diferentes diálogos que los sujetos adheridos a sus disciplinas intentan establecer. Este interés por los modelos de análisis de la realidad utilizados por sujetos de campos ajenos al nuestro, trae la esperanza de alcanzar nuevos, variados y más complejos sistemas de investigación. Si estamos frente a un paradigma emergente, como parece, tenemos también presente la precariedad de la epistemología que lo examina. Ubicándose en una

---

<sup>11</sup> Texto publicado em coautoria com Paulo Luis Rosa Sousa e Flavio Martinez de Oliveira em *Razão e Fé*, Pelotas, 3(2):5-29, jul-Dez/2001.

propuesta transdisciplinaria, como siendo la que se encuentra entre, a través y más allá de las disciplinas convencionales, los autores formalizan un intento de diálogo teológico-dinámico, tomando como base empírica la vida de San Ignacio de Loyola, caracterizada por múltiples visiones y un fuerte misticismo. Partiendo de los tres puntos básicos de la transdisciplinaridad – realidad de variados niveles simultáneos, lógica del tercer término incluido y el concepto de complejidad – se formuló la hipótesis de que las metáforas oriundas de cada disciplina pueden configurarse como elementos estratégicos para el análisis del nivel de diálogo entre disciplinas. El estudio muestra que metáforas como “misticismo catafáctico”, “contemplación infusa”, “sentimiento oceánico”, entre muchas otras, pueden sufrir graves daños en su sentido original, al pasar del campo de una disciplina a otro. El riesgo del mal uso de los valores metafóricos específicos es permanente y puede poner a los dialogantes en el lugar de inocentes epistemológicos o de impostores intelectuales. Es un riesgo asociado al emergente paradigma post-moderno, que tiene como proyecto mayor no sólo el avance del conocimiento sino la expansión de la solidaridad y de la paz.

Con este espíritu epistemológico inquieto por lo que se nos presenta como cambios hacia un paradigma post-moderno, veamos algunos de los paisajes epistemológicos actuales y ciertas indagaciones que ellos despiertan, en lo posible ensayando respuestas. Se distinguen así variadas formas de diálogo entre disciplinas, en el actual escenario. Los epistemólogos tratan de marcar diferencias dialogales, agregando distintos prefijos al término *disciplina*: *multi* – *inter* – *trans*, son los más utilizados.

Aunque no utilizado en el mundo de las disciplinas modernas múltiples, ¿no habría que divisar otro aspecto concomitante de las disciplinaridades – que se puede llamar *in-disciplina* – condición abierta a lo paradójal en ese diálogo entre disciplinas? Paradójal por querer, simultáneamente, *inter-cambios* e *intra-estabilidad* disciplinaria, es decir, una *doble indisciplina* que, por un lado, se *indisciplina* y quiere cambios en su propio instrumento de análisis, y por otro, ya en plena excursión interdisciplinaria y quiere mantener la estabilidad “normal” de su aparato, condición esta necesaria para ponerlo a prueba. Ni condescendiente para aceptar fácilmente los modelos de otros, ni cobarde como para no exponerse a sí y a



su propio modelo. Ese el dilema nuestro de cada día respecto a nuestro amado paradigma.

#### b) Os Cursos de Filosofia no RS: Memória e Aprendizagem<sup>12</sup>

Os 16 Cursos de Filosofia no Rio Grande do Sul surgiram, de um modo geral, na segunda metade do século XX. Trata-se de destacar as principais características deles e mostrar algumas tendências da Filosofia em nosso Estado. A criação dos Cursos está ligada geralmente a alguma Instituição Religiosa, ao Poder público, à Universidade e/ou aos professores interessados na Filosofia. Percebemos que existem diversas correntes filosóficas que influenciaram a linha de pensamento dos Cursos de Filosofia. A inserção do pensamento filosófico no contexto sociopolítico do país é uma característica dos Cursos. O ensino da Filosofia dá-se, em geral, nas modalidades da graduação e pós-graduação. Um dos principais objetivos do ensino da Filosofia é criar a experiência de aprender o método filosófico. Os Cursos de Filosofia no Rio Grande do Sul têm uma forte inserção no espaço público quer seja na comunidade universitária ou na sociedade civil. A organização curricular tem como pressuposto uma estratégia pedagógica que pode ser caracterizada como sendo de aprender permanentemente.

Essa breve análise dos 16 Cursos de Filosofia no Rio Grande do Sul tem por objetivo destacar as principais características deles e mostrar algumas tendências da Filosofia em nosso Estado. Desejamos instigar o espaço público filosófico rio-grandense a ousar uma filosofia inculturada. O propósito de apresentar a sinopse histórica desses Cursos no Rio Grande do Sul é de preservar a história filosófica de nosso Estado, projetando o futuro do *ato de fazer filosofia* em nosso contexto gaúcho. Aos Diretores, Coordenadores e Pesquisadores dos 16 Cursos de Filosofia do RS, os agradecimentos pelo envio do material para a elaboração deste artigo. Comunicamos, porém, que a pesquisa completa encontra-se no livro *História dos Cursos de Filosofia no Rio Grande do Sul*, que se acha no prelo. Considerando os dados enviados, mostramos a história, situando o contexto, as tendências e as

---

<sup>12</sup> Texto publicado em *Razão e Fé*, Pelotas,3(2):51-67, jul-Dez/2001.

demandas na criação e organização dos Cursos. Nos objetivos, percebemos o projeto político-pedagógico; no ensino, constatamos a metodologia do ato de aprender a filosofar; na pesquisa, expressa-se a produção filosófica limitada, aqui, às revistas; na extensão, aparece a inserção e a ação filosófica junto à comunidade universitária e civil; enfim, na organização do currículo, articula-se e implementa-se a estratégia pedagógico-filosófica nos Cursos.

Nesta breve apresentação da história dos 16 Cursos de Filosofia no Estado, observamos diferentes tendências filosóficas, objetivos, formas de organização curricular e ênfase pedagógica. Há, no entanto, uma unidade fundamental que se expressa na intenção pedagógica de aprender a filosofar, que está inserida no ensino, na pesquisa e na extensão.

Permanece o desafio de implementar uma teoria metodológico-operacional por meio do método que mantém dialeticamente unidas teoria-prática em todo o processo de aprendizagem filosófica. Enfim, a memória dos Cursos de Filosofia é um ensaio de reconstrução da aprendizagem e de interpretação dos desafios histórico-filosóficos, para animar o futuro dos Cursos de Filosofia do Rio Grande do Sul.

#### **4 Método dialético e jusfilosofia**

##### **a) Um Direito de Natureza Ética e o Método Especulativo Hegeliano<sup>13</sup>**

Este artigo, escrito por G. W. Hegel em 1802-1803 (Hegel, 1990), que nós traduzimos por *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural; seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*, tem se revelado de uma abrangência e interesse que se justificam, não só porque, nele, aparecem as primeiras concepções propriamente hegelianas, como também o artigo propõe-se a organizar, programaticamente, a elaboração racional das ciências do espírito em sua correspondência com a "razão prática" (Bourgeois, 1992, p. 65).

Para Bernard Bourgeois, que dedicou um profundo e detalhado comentário (Bourgeois, 1986) ao artigo *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural*,

---

<sup>13</sup> Texto publicado em coautoria com Sérgio Christino em *Dissertatio Revista de Filosofia*. Nº 19-20, 2004, p. 255-281.

esse trabalho do jovem Hegel constitui uma espécie de “Discurso do Método” do hegelianismo.

Bobbio registra que, do ponto de vista da eficácia metodológica, o referido artigo promoveu, a um só tempo, a dissolução e a supressão de tudo o que era caro à doutrina do Direito Natural, desenvolvida de Hobbes até Fichte (Bobbio, 1991).

Ademais, cremos que a importância do tema proposto pelo artigo se deve ainda à sua atualidade, pois o cenário hegemônico político-econômico, em escala mundial, guarda, em seu bojo, a supremacia do interesse individual sobre o interesse comum, justificando, para tanto, até mesmo um verdadeiro estado de guerra interna entre os nacionais, uma vez que, da exclusão social dele decorrente, acentua-se a divisão entre os pobres e os ricos. Neste sentido, surge a seguinte questão: Em que medida a Filosofia do Direito contribui para legitimar um direito que, unicamente, garante os direitos individuais? Em outras palavras, como superar o direito moderno de matriz subjetivista e, assim, incorporar o novo paradigma filosófico da intersubjetividade, que fundamenta e assegura os direitos coletivos?

Além disso, em nível de cada Estado nacional, a massificação do indivíduo o conduz ao plano de uma experiência de vida atomizada e indiferente, o que, nos países desenvolvidos, decorre ou acontece em função do alto padrão de vida que impinge aos homens a condição de meros consumidores, destituídos de um interesse político voltado para o universal.

A presente tradução visa contribuir para a diminuição da lacuna que existe em nosso meio acadêmico em relação à Filosofia do Direito de Hegel. De fato, conforme indica Bobbio, o lugar que o Direito ocupa no sistema da Filosofia hegeliana é um tema que tem sido negligenciado ou pelo menos relegado ao segundo plano, se comparado com os estudos que avaliam a contribuição de Hegel à economia política, viés quase obrigatório na tendência geral, que retoma o autor pela veia do pensamento de corte marxista.

Assim, alinhados alguns eixos de motivação para a apresentação que realizamos, importa delimitar o problema, qual seja: Identificar os aspectos metodológicos usados por Hegel no artigo: *Sobre as Maneiras científicas de tratar o Direito Natural*, de modo a evidenciar a caracterização do método especulativo hegeliano nessa obra do período de Jena.

b) Eticidade e Direito na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel<sup>14</sup>

Hegel, na *Fenomenologia de Espírito*, expõe as experiências das figuras do Direito moderno na seção da Razão e as figuras do Direito clássico greco-romano na seção do Espírito e na seção da Religião da Arte. A Filosofia hegeliana intui a mudança cultural e filosófica, como a experiência de uma nova figura na ordem intersubjetiva, por meio da leitura lógica da suprassunção do Direito moderno no viés da eticidade, ou seja, emerge o Direito ético, já antecipado em *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural*, que foi desenvolvido, explicitamente, na *Filosofia do Direito*. Ora, em que medida é possível observar essa mudança jusfilosófica nas experiências das figuras do Direito descritas na *Fenomenologia do Espírito*? Na descrição das experiências do Direito na *Fenomenologia*, verificamos que está implícito o problema da autonomia individual subjetiva e intersubjetiva. Hegel apresenta, nas várias figuras do Direito, a oposição entre o individual e o universal na modernidade, na pólis grega, e a atomização da pessoa no mundo romano. Ele sabe que a modernidade instituiu o conceito de subjetividade autônoma, porém, ele quer construir um modelo que justifique, ao mesmo tempo, esse novo conceito e o princípio da filosofia política clássica: A primazia do universal inclui o singular, de modo a garantir sua autonomia, sem, no entanto, destruir a organicidade harmoniosa do todo e as partes na relação cidadão-estado.

Hegel, na *Fenomenologia*, expõe as experiências das figuras do Direito moderno, na seção da Razão, e as figuras do Direito clássico greco-romano, na seção do Espírito e na Religião da Arte (FE, VII, B). Face ao aparecimento das novas figuras do Espírito, Hegel descreve a experiência da consciência jusfilosófica, num duplo sentido: a) A modernidade sócio-político-econômica instaura o paradigma da subjetividade e determina a implementação dos direitos individuais, a partir de um viés jusnaturalista; b) A consciência filosófica moderna descreve a contradição dessa mudança como o surgimento da igualdade e da liberdade formal-individualista.

---

<sup>14</sup> Texto publicado em coautoria com Sérgio Christino em *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 4, nº7, Dezembro-2007: 49-72.

A filosofia hegeliana capta a mudança cultural e filosófica, como a experiência de uma nova figuração do espírito na ordem intersubjetiva e interestatal. Há, em Hegel, a leitura lógica da suprassunção do Direito Moderno no viés da eticidade, ou seja, emerge o *Direito Ético*, que ele tinha já antecipado em *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural* e será consolidado, explicitamente, na Filosofia do Direito. Ora, em que medida é possível constatar essa mudança jusfilosófica nas experiências das figuras do Direito, descritas na *Fenomenologia do Espírito*?

Kervégan destaca uma dupla perspectiva, quando cotejada a *Fenomenologia do Espírito* com o restante do sistema, perspectiva que nos parece fecunda, quando se trata do objeto do presente estudo, por que expõe o direito abstrato, enquanto momento a ser suprassumido. Para Kervégan, na *Fenomenologia*, é apresentada uma concepção que se opõe frontalmente à visão formalista do Direito em Kant e Fichte, contra a qual Hegel maneja o conceito de eticidade e, posteriormente, no sistema – a partir do aperfeiçoamento da “doutrina do espírito objetivo” – como uma concepção que reserva ao Direito, enquanto “reino da liberdade realizada”, a possibilidade de efetivação do ideal da “concepção heroica da cidadania” (KERVÉGAN, 2007).

Interessa, aqui, portanto, examinar, na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, aquelas figuras da consciência que se relacionam com Direito Clássico e com Direito Moderno, segundo uma ótica que ponha à luz a tensão entre a visão formalista (moral) do Direito e a perspectiva hegeliana (ética) do Direito, situando vetores que possibilitam afirmar a presença e a superioridade da Lei Ética na *Fenomenologia*; e, por fim, cotejar a eticidade, enquanto figura universal do direito, com os desafios que são propostos pela atualidade da conjuntura mundial. Assim, estudaremos as seguintes passagens da *Fenomenologia*: *a lei do coração e o delírio da presunção, a virtude e o curso-do-mundo, a razão legisladora, a razão examinando as leis* – leremos essas passagens expondo o conteúdo do Direito da modernidade. Em seguida, examinaremos as figuras apresentadas no capítulo VI, *O Espírito*, explicitando aí o conteúdo do Direito na antiguidade, e, por último, examinaremos, no capítulo VII, B, a passagem chamada *A Religião da Arte*, haja vista também constituir-se, a nosso ver, uma figura do Direito.

c) Teoria da Justiça em Alexandre Kojève<sup>15</sup>

A *Teoria da Justiça em Alexandre Kojève*, apresentada no trabalho, segundo a sua obra *Esboço de uma Fenomenologia do Direito*, tem, no desejo antropogênico, o estatuto básico para a constituição do reconhecimento intersubjetivo, que é um processo dialético, baseado na figura do senhor e do escravo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Da luta pelo reconhecimento, portanto, da intersubjetividade, resultará a relação jurídica arbitrada por um terceiro imparcial. Considerando que o modelo metodológico hegelo-kojeviano é pertinente para compreender o fenômeno jurídico, em que medida esse método e estatuto teórico-prático contribuem para a superação do Direito moderno, centrado na garantia subjetiva dos direitos fundamentais? Posto esse problema, temos, como objetivo, apresentar a teoria kojéviana da justiça como um pressuposto epistemológico plausível para uma hermenêutica jusfilosófica de viés intersubjetivo. Para Kojève, o Direito é a aplicação de um ideal de justiça às interações sociais dadas, conforme os modelos de Direito, determinando-se dialeticamente assim: O escravo renuncia, inicialmente, à igualdade, aceitando a equivalência; o senhor não considera a equivalência, mantendo a igualdade. Depois, a dialética do senhor e do escravo alcança a cidadania, por meio da dialética entre o Direito aristocrático e burguês, levando, enfim, ao Direito sintético do cidadão.

O tema da ideia de justiça na obra *Esboço de uma fenomenologia do Direito*, de Alexandre Kojève, é central. O autor inspira-se em sua análise, partindo da figura da luta entre o senhor e o escravo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Ora, essa figura introduz a luta pelo reconhecimento, portanto, da intersubjetividade, da qual resultará a relação jurídica se, nessa luta intersubjetiva, incidir a ação arbitradora de um terceiro imparcial ou desinteressado. Considerando que o modelo metodológico hegelo-kojeviano é pertinente para compreender o fenômeno jurídico, em que medida esse método e estatuto teórico-prático contribuem para a superação do Direito moderno, avançando para um Direito intersubjetivo comunitarista? Posto esse problema, temos, como objetivo, apresentar a teoria kojéviana da justiça, como

---

<sup>15</sup> Texto publicado em coautoria com Sérgio Christino em *Síntese - Rev. de Filosofia*. V. 35 N. 113 (2008): 381-404.

um pressuposto epistemológico plausível para uma hermenêutica jusfilosófica de viés intersubjetivo.

O reconhecimento é um dos conceitos éticos mais importantes, dentre aqueles que podem ser identificados, por exemplo, no passado, após a Segunda Guerra, como uma série de lutas no sentido dos movimentos nacionais de liberação, por direitos civis, pela emancipação das mulheres, ou das múltiplas lutas por identidades culturais. Hoje, diante do acentuado nível de exclusão social, da redefinição de nacionalidades e de blocos regionais, busca-se, novamente, a aplicação da teoria do reconhecimento, de modo a possibilitar uma intersubjetividade entre os sujeitos políticos internacionais, respeitando-se as diferenças e as identidades e garantindo-se relações justas sob o ponto de vista socioeconômico e cultural. A exposição da teoria da ideia de justiça começa, em primeiro lugar, com o desejo antropogênico de reconhecimento, constituindo-se na fonte da ideia de justiça em A. Kojève. Em seguida, apresenta-se a fenomenologia da justiça, em três momentos: a justiça aristocrática ou a igualdade, a justiça burguesa ou a equivalência e a justiça cidadã ou a equidade. Enfim, a análise fenomenológica feita por Kojève mostra que a ideia de justiça evolui, segundo uma lógica do reconhecimento simétrico entre deveres e direitos, entre universal e particular. O universalismo do direito aristocrático e o particularismo (ou o individualismo) do direito burguês coincidirão, pois, os direitos e os deveres os mais pessoais, exercidos pelo indivíduo, serão os direitos e deveres mais universais, isto é, aqueles do cidadão, tomado enquanto cidadão, ou aqueles de todos e de cada um.

#### d) Natural e sobrenatural: Superar o dualismo na Antropologia Filosófica<sup>16</sup>

Tendo presente o problema do natural e sobrenatural, propusemo-nos aplicar esse debate à obra do colega e Professor Ernildo Stein: *Antropologia Filosófica. Questões epistemológicas*<sup>17</sup>. Inicialmente, identificamos, no livro em tela, o problema da Antropologia Filosófica: o dualismo metafísico que pode ser relacionado ao

<sup>16</sup> Texto publicado: O natural e o sobrenatural na antropologia filosófica de Ernildo Stein. *Filosofazer*. Passo Fundo, n. 35, jul./dez. 2009.

<sup>17</sup> Ernildo Stein. *Antropologia filosófica. Questões epistemológicas*. Ijuí: UNIJUÍ, 2009.

dualismo natural/sobrenatural. De posse desse problema, descrevemos como Stein desafia a Antropologia Filosófica a estabelecer um diálogo interdisciplinar com a Antropologia Cultural e as Ciências como forma de superar o dualismo antropológico. Depois, a proposta do autor é uma Antropologia Filosófica que pense a unidade do ser humano, ou seja, trata de uma questão metodológica que implica a superação do dualismo metafísico. Por fim, apresentamos como Stein sugere a relação natural-sobrenatural no ser humano, sob o ponto de vista teológico.

Para Stein, a Antropologia Filosófica deve dialogar com a cultura, seguindo em duas direções: (1) uma Antropologia que abrange todas as formas do ser humano (Antropologia formal); (2) uma Antropologia concreta que inclui todas as formas do ser humano (p. 25). Trata-se de uma compreensão que une Antropologia Filosófica e Antropologia cultural: "Se, de um lado, as culturas particulares nos determinam, nós, de outro lado, as ultrapassamos com nossa compreensão e isso significa que o ser humano não se esgota no seu aparecer numa cultura, porque a transcende e se liberta para todas as culturas, sendo mais do que apenas cultura, pelo seu espírito" (p. 26).

Na Parte I, Stein aponta o problema do dualismo antropológico a partir de uma concepção metafísica atemporal e a-histórica que tem, como pressuposto, a visão natural e sobrenatural, ou seja, compreende o ser natural humano a partir de um conceito sobrenatural. O desafio é pensar uma Antropologia unitiva ou inclusiva das várias abordagens sobre o homem.

Para Stein, temos três tipos de transcendentalismo filosófico: (1) os transcendentais do ser da Idade Média; (2) o transcendental ligado à subjetividade; (3) e o transcendental ligado a uma instância única geradora de seu sentido. Esses três tipos de transcendentalismo mostram que se quer preservar a diferença entre o empírico e o estrutural; a experiência natural e a especulativa. Kant fez isso com a revolução transcendental, porém caiu num dualismo; Heidegger identificou, nessas diferenciações, a questão da diferença ontológica, que significa não termos um ponto fixo para marcar a diferença de modo definitivo. Isso é um paradoxo que implica um círculo hermenêutico.

Após ter feito o diagnóstico da Antropologia Filosófica e apontado os seus desafios face à evolução das ciências modernas e o pluralismo cultural, já na parte



III de seu livro, Stein apresenta uma proposta de superação do problema do dualismo metafísico na Antropologia, ou seja, a unidade do ser humano pela pré-compreensão. Para isso, serve-se da Filosofia heideggeriana.

A compreensão como existencial determinante do modo de ser do ser humano no mundo leva a dois teoremas da finitude: o círculo hermenêutico e a diferença ontológica. A Antropologia Filosófica, afirma Stein, a partir da Analítica existencial, encontra, nesses dois teoremas da finitude, o seu estatuto filosófico, porque eles se dão na pré-compreensão.

O ser não se dá isolado como objeto a ser conhecido. O ser-aí compreende o ser e, por isso, tem acesso aos entes. O ser é, pela compreensão, a possibilidade de acesso ao ente: sem compreensão não há ente. Assim, o Dasein, pela compreensão, inaugura uma circularidade hermenêutica. A recíproca relação entre ser e ente somente se dá porque há o Dasein – isto é, porque há compreensão (p. 103).

Enfim, o livro de Stein não pretende propor um novo modelo de Antropologia. Sua preocupação é metodológica, ou seja, questionar as Antropologias dualistas e desafiar para a construção de Antropologias que incorporem o ser humano na sua integralidade unitiva. Há uma crítica à Metafísica dualista ocidental, que funciona como legitimadora de uma história antropológica dualista. Eis o foco do livro de Stein: desconstruir modelos dualistas antropológicos e construir metodologias que considerem o ser humano desde sempre como uno.

## **5 Crise do Estado-Nação, Soberania e Nova Ordem Mundial<sup>18</sup>**

O fenômeno da globalização põe em crise a teoria da soberania moderna, porque o Estado-Nação forjado a partir da autonomia soberana não consegue mais controlar e proteger o seu território, bem como garantir junto ao povo a legitimação de suas decisões, para incrementar um projeto político.

Está colocada a oposição entre duas figurações de soberania: moderna e pós-moderna. A moderna, construída sobre o modelo do imperialismo expansionista de dominação territorial, opõe-se à soberania pós-moderna elaborada pelo modelo do

---

<sup>18</sup> Texto publicado: A crise do Estado-Nação e a Teoria da Soberania em Hegel. *Sociedade em Debate*, Pelotas, 7(3):77-109, Dezembro/2001.

Império que flexibiliza as fronteiras e domina a cultura e o mercado partindo do espaço de fluxos e do tempo virtual.

Em nosso entender, nenhum dos dois modelos resolve a contradição da soberania, isto é, a capacidade de decidir autonomamente tanto em nível interno, como externo. Em outros termos, como garantir a inserção soberana de todos os Estados na nova soberania global, de tal modo que todos eles possam autoafirmar-se interna e externamente? Qual é a originalidade da teoria da soberania hegeliana?

A soberania moderna foi elaborada a partir do Estado-Nação, fechado sobre si mesmo em seu território e travando guerras de expansão contra outros Estados. Há uma predominância da soberania interna, ocorrendo um eclipse da dimensão interestatal, enquanto a soberania pós-moderna constrói-se a partir do Império Mundial, que desconhece os Estados nacionais. Há um deslocamento do poder para a soberania externa em detrimento da afirmação nacional. Ora, tanto o primeiro como o segundo modelo de soberania caem nos extremos do silogismo, ou seja, não articulam a soberania interna e externa na relação da mediação. Hegel, a nosso ver, propõe uma justa tensão mediadora entre os dois momentos da sua teoria sobre a soberania.

## **Referências**

Este capítulo é o resultado de excertos de textos extraídos de periódicos que são referenciados em nota ao pé da página. Agradecemos a todos os periódicos pela cedência de publicação nessa edição jubilar.

## 2. Luria e Benjamin: messianismo e o horizonte da integralidade



<https://doi.org/10.36592/978655460108502>

Airan Milititsky Aguiar<sup>1</sup>

### De Safed a Berlim: história de uma amizade?

Quem foram e o que têm em comum Isaac Luria – nascido em Jerusalém no ano de 1534 e falecido em Safed por volta de 1572, o Leão de Safed – e Walter Benjamin? Poder-se-ia partir para uma resposta apresentando, de chofre, uma série de paralelismos entre esses dois *comentadores da tradição dos oprimidos*, mas expor certas condições materiais, nas quais partiram suas reflexões, parece o melhor ponto de partida.

A Escola de Safed foi estabelecida em solo palestino após a expulsão dos judeus da Espanha, em 1492. Esse drama histórico, segundo Gershon Scholem<sup>2</sup>, foi elaborado e significado no desenvolvimento da cabala, em especial por Isaac Luria e seus discípulos: uma recomposição dos significados de exílio/diáspora e redenção. Há algo de semelhante nisso e nas condições de produção da reflexão de Walter Benjamin?

Dentro do escopo apresentado para o presente trabalho, não negando a possibilidade e necessidade de se entender a fortuna benjaminiana em sua complexidade, são as *reflexões preparatórias* e as *Teses sobre o Conceito de História*, enquanto tópicos apresentados, que encetam a possibilidade de perceber mais que um mosaico, mas uma reflexão multifacetada, que, embora se apresente fragmentada, possui um princípio constitutivo definido. Benjamin produz suas reflexões finais em condições adversas, exilado e apartado do universo sociocultural que lhe constituiu. Arrisca-se dizer, nessas condições, que dispersão e retorno não constituem um objeto abstrato de reflexão, mas a reflexão da própria experiência.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (PUCRS), Mestre e Licenciado em História (PUCRS), Bacharel em Ciências Sociais (UFRGS). E-mail: sereonada@hotmail.com.

<sup>2</sup> SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

Destarte, é ponto de partida que as reflexões tanto da Cabala luriana quanto de Benjamin ocorrem a partir de experiências extremamente severas de dispersão e violência. Os massacres em *Sefarad*<sup>3</sup> não foram distantes de uma *Kristallnacht*<sup>4</sup>, e o novo êxodo, que inaugura a modernidade, não é desprovido de paralelo com as consequências da ascensão do nazifascismo, sobretudo no que tange a *questão judaica*<sup>5</sup> e a sua resolução: *judenrein*<sup>6</sup> e inquisição possuem algumas semelhanças.

É indubitável que, até o advento do III Reich, a Expulsão da Espanha havia sido um episódio com consequências sem paralelo na história judaica. Ambos se revestem em êxodo. Todavia, se esgrime dizer que, para além desse paralelismo sócio-histórico, o desenvolvimento dos pensamentos de Luria e Benjamin possuem uma série de isomorfismos e homologias estruturais, em parte apresentadas por Michael Löwy<sup>7</sup> enquanto fruto da possibilidade da existência de afinidades eletivas e de fusão entre o messianismo judaico e as utopias libertárias. Em sua obra *Redenção e Utopia*, Löwy analisa um “fundo comum” na produção da intelectualidade judaico-libertária da Europa Central. Nesse sentido, procura empreender a construção de um

---

<sup>3</sup> A palavra hebraica *Sefarad* designa a Península Ibérica a partir dos anos 700 d.C. Durante a presença árabe (711 d.C.-1492 d.C.) e sua hegemonia na península, o convívio entre judeus, árabes e cristãos – visigodos convertidos em sua maioria – ocorreu com longos períodos de tolerância, coexistência pacífica e colaborativa, levando a um rico e profícuo desenvolvimento cultural, filosófico e científico. A Reconquista, culminando com a União dos Reis Católicos, Fernando e Isabel, e a criação dos Tribunais do Santo Ofício levaram a uma intensa perseguição cristã a mulçumanos e judeus. Em especial, refere-se, neste momento, aos episódios conhecidos como Massacre de Toledo, em 1355 e o de Lisboa, em 1506, onde milhares de judeus foram perseguidos e assassinados por motivos de preconceito e intolerância étnico-religiosa. Ver: SCLIAR, Wremir. *Sefarad: o ornamento do mundo*. In: *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 14, n. 27, nov. 2020. ISSN: 1982-305; MENOCAL, María Rosa. *O ornamento do mundo*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2004. ; ERIKSEN, Trond Berg. Os judeus em Espanha. In: ERIKSEN, Trond Berg; HARKET, Hakon; LORENZ, Einhart. *História do antissemitismo*. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 63-80.

<sup>4</sup> *Kristallnacht*, ou a Noite dos Cristais, foi um *Progrom* – termo em ídiche para perseguição e violência institucionalizada, com aprovação de autoridades, contra judeus – em Berlim, em 1938, marco da violência antissemita na Alemanha Nazista. Ver: LORENZ, Einhart. *A Alemanha de Hitler: 1933-1939*. In: Trond Berg; HARKET, Hakon; LORENZ, Einhart. *História do antissemitismo*. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 451-468.

<sup>5</sup> É costumaz associar a *questão judaica* como sinônimo de antissemitismo. Todavia, ao realizar um escrutínio histórico, pode ser entendida como a complexidade do processo que constitui o “lugar” do judeu na Civilização Ocidental, principalmente a partir da modernidade.

<sup>6</sup> Termo associado à chamada *Solução Final*, política adotada após a *Conferência de Wannsee*, em 20 de janeiro de 1942, entendido como *área livre de judeus*. Nesta conferência a indústria da morte – dos campos de concentração e extermínio – foi elaborada como política oficial, em termos “racionalis”, sob os auspícios de Adolf Eichman. Seu protocolo exige uma limpeza de oeste para este da presença judaica na Europa. Ver: LORENZ, Einhart. *A Alemanha de Hitler: 1933-1939*. In: Trond Berg; HARKET, Hakon; LORENZ, Einhart. *História do antissemitismo*. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 497-519.

<sup>7</sup> LÖWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central (um estudo sobre afinidade eletiva)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 85.

estatuto metodológico para o conceito de *afinidade eletiva*. A hipótese geral de Löwy é de que a obra de autores como Walter Benjamin, Georg Lukács, Martin Buber, entre outros, apresentam em comum um fundo cultural neo-romântico e, numa relação de afinidade eletiva, uma dimensão messiânica judaica e uma dimensão utópico-libertária.<sup>8</sup>

Não se pretende expor a possível apropriação por Benjamin da Cabala. Mesmo assim, cabe ressaltar a leitura da *Cabala*<sup>9</sup>, publicada na Enciclopédia Judaica, de Scholem,<sup>10</sup> bem como das conversas com Benjamin na juventude, comunicadas a Hannah Arendt por seu amigo e confidente.<sup>11</sup> É incontestável que a magistral pesquisa sobre a mística judaica, de Scholem, chegou a Benjamin, oralmente ou pela leitura de uma sistematização ampla, com destaque ao Ari, o Leão de Safed.

Assim, parte-se da constatação de que Luria e Benjamin realizam suas reflexões em condições materiais de existência que possuem alguma correspondência e, à guisa de hipótese, que são *comentadores da tradição dos oprimidos*;<sup>12</sup> o exílio e a redenção, sobretudo, são fundamentos comuns aos dois pensadores.

A Cabala de Safed, em especial a luriana, é o último movimento no seio do judaísmo, antes do sionismo, com abrangência sobre a totalidade das suas comunidades<sup>13</sup>. Ao apresentar respostas e significar a história judaica, inclusive a expulsão da Espanha, ela reelabora, dentro da tradição, a experiência diaspórica – ainda que de forma mística e esotérica –, seus traumas e as demais consequências do surgimento da questão judaica, enquanto surgimento da modernidade. Uma chave interessante para apreender a teosofia luriana é a forma como ela se apropria e significa um dos conceitos-chaves do judaísmo: a *galut*, a diáspora. Scholem salienta:

<sup>8</sup> LÖWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central (um estudo sobre afinidade eletiva)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 27.

<sup>9</sup> BENJAMIN, Walter; Scholem, Gershom. *Correspondência: 1933-1940*. São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 42-43.

<sup>10</sup> SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Rio De Janeiro: Koogan, 1989.

<sup>11</sup> LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma Leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 34-35.

<sup>12</sup> Benjamin assume essa postura de maneira explícita nas *Teses sobre o Conceito de História*, em especial a Tese 8.

<sup>13</sup> SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 278, 319.

Anteriormente fora considerado [...] quer um castigo pelos pecados de Israel, quer uma provação para fé de Israel. Agora ainda é tudo isso, mas intrinsecamente é uma missão: seu propósito é o de reerguer as centelhas caídas de todas as suas variadas localizações. “E este é o segredo por que Israel está fadado a ser escravizado por todos os gentios do mundo: a fim de que possa elevar aquelas centelhas que também caíram entre eles [...] E por isso era necessário que Israel se espalhasse pelos quatro ventos a fim de levantar tudo”.<sup>14</sup>

Esse sentido profundo da *galut* revela, em parte, dois movimentos fundamentais dessa teosofia: a egressão e regressão – algo como exteriorização e interiorização, numa terminologia hegeliana – a respiração da criação. Todavia, é o papel destinado a ser humano, numa dialética altamente complexa, como apresentado por Scholem, de completar o retorno e a harmonia original, o *Tikun*, essa missão, importante chave para o entendimento da *tradição dos oprimidos*.

### O Nome, entre o exílio e redenção

Esse processo de dispersão e retorno ocorre reiteradas vezes em Benjamin. Uma formulação que, a nosso ver, apresenta uma síntese da complexidade desse princípio constitutivo na filosofia benjaminiana é uma reflexão preparatória às *Teses Sobre o Conceito de História*.

O mundo messiânico é o mundo da atualidade plena e integral. Só nele existe uma história universal. Aquilo que hoje assim se designa mais não pode ser do que uma espécie de esperanto. Nada lhe pode corresponder antes de ser eliminada a confusão instituída com a construção da Torre de Babel. Esse mundo pressupõe aquela língua para a qual terão de ser traduzidos, sem reduções, todos os textos das línguas vivas e mortas. Mas não como língua escrita; antes, como língua festivamente experienciada. Essa festa foi expurgada de toda a solenidade, não conhece cânticos celebratórios. A sua língua é a própria ideia da prosa que todos os homens entendem, do mesmo modo que a linguagem dos pássaros é entendida por aqueles a quem a sorte bafejou. [Manuscrito 441]<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 286-287.

<sup>15</sup> BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 185.

Esse trecho encerra a possibilidade de uma apreensão, com pretensões de sistematização, do pensamento de Benjamin em correspondência a Cabala luriana. De imediato, é patente a percepção de um processo de dispersão (Torre de Babel) e retorno (Mundo Messiânico/Língua Universal) ou, porque não, de exílio e redenção. Para além das aparências, esse fundamento permeia, nessa perspectiva, a filosofia da linguagem, a teoria da tradução, a história e crítica literária, a filosofia da história e a epistemologia de Benjamin. Extrapolando o escopo aqui apresentado, poder-se-ia dizer que há, ao menos, uma forte correspondência entre o restitucionismo da Cabala de Safed e o encontrado no Romantismo.<sup>16</sup>

Os processos de dispersão, ou exílio, *galut*, têm sempre o signo da queda – seja a do paraíso, seja da Torre de Babel ou do Bezerro de Ouro, entre outras – e operam como princípio lógico da Cabala luriana, apresentados por Scholem<sup>17</sup>, numa necessária correspondência entre essas inúmeras quedas, quase que como camadas de um processo inconcluso da possibilidade de redenção. Aqui se coloca outro ponto de contato entre a cabala luriana e Benjamin, a importância de uma doutrina das correspondências ou das semelhanças.<sup>18</sup>

Destarte, foi Michael Lowy<sup>19</sup> que apontou, de forma perspicaz, a existência de uma série de paralelismos entre Benjamin e a mística judaica, entre a história da redenção e a história da luta de classes. Todavia, o que se busca esgrimir, aqui, é a existência de, ao menos, profundos paralelismos estruturais no âmbito do próprio movimento de pensamento. É dessa doutrina das semelhanças que surge algo que pode ser lido, à luz de Scholem, como o espírito do comentário. A esse respeito Wiesengrund, como Benjamin tratava Adorno, comenta:

---

<sup>16</sup> Löwy argumenta o restitucionismo ser o traço predominante e característico do Romantismo em geral. LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Romantismo e Política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993; LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e Melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1995.

<sup>17</sup> SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Rio De Janeiro: Koogan, 1989, p. 148.

<sup>18</sup> Benjamin a desenvolve em seus ensaios sobre Boudelaire, no texto Doutrina das Semelhanças, e no ensaio sobre as Afinidades Eletivas de Goethe. Cf. BENJAMIN, Walter. *Doutrina das Semelhanças In: Obras Escolhidas 1: Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1986; BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas 3: Charles Baudelaire um Crítico no Auge do Capitalismo* São Paulo: Brasiliense, 2011; BENJAMIN, Walter. *Ensaaios reunidos: escritos sobre Goethe*. São Paulo: Editora 34, 2018.

<sup>19</sup> LÖWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central (um estudo sobre afinidade eletiva)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 108

A reconciliação do mito é o tema da filosofia de Benjamin. Mas, como nas variações musicais, o tema dificilmente chega a se enunciar claramente, pois se mantém oculto e repassa a carga de sua legitimação à mística judaica, da qual Benjamin tomou conhecimento quando jovem, através de seu amigo Gerhard Scholem, o importante pesquisador da cabala. Permanece em aberto a discussão de saber até que ponto ele se apoiava efetivamente nessa tradição neoplatônica, antinômica e messiânica. [...] Em todo caso, ele orientou o seu conceito de texto sagrado segundo a cabala. Para ele, a filosofia consistia essencialmente em comentário e crítica, e ele conferia à linguagem mais dignidade como cristalização do “nome” do que como portadora do significado e da expressão.<sup>20</sup>

A interpretação proposta por Michael Löwy<sup>21</sup>, em seu *Aviso de Incêndio*, é uma tentativa um tanto *münchhauseniana*, para usar uma imagem cara a Löwy<sup>22</sup> segundo a qual Benjamin é ao mesmo tempo marxista e teólogo. Mesmo admitindo a importância inegável da teologia na constituição da visão de mundo benjaminiana, a participação inconspicível de Scholem em sua formação, o escrutínio realizado por Löwy, possibilitou, sagazmente, perceber a espuma e as ondas da *afinidade eletiva* por ele advogada, mas não perceber, por assim dizer, as marés e as conjunções astrais que as subjazem.

O Nome, *Schem*, a unidade, é o horizonte da experiência humana, no sentido de cumprimento de seu desígnio. Restaurar a sua unidade enceta tanto a Cabala luriana<sup>23</sup>, como o conjunto do pensamento de Walter Benjamin. A importância e sentido do Nome, *Schem*, pode ser percebida em uma passagem de Hermann Cohen<sup>24</sup> citada por Scholem:

---

<sup>20</sup> ADORNO, Theodor. Caracterização de Walter Benjamin. In: *Prismas – crítica cultural e sociedade*. São Paulo, Ática, 1998, p. 229.

<sup>21</sup> LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma Leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2012 p. 36-37.

<sup>22</sup> Löwy utiliza a imagem do Barão de Münchhausen erguendo-se do atoleiro pelos próprios cabelos para ilustrar sua explicação da epistemologia positivista (LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo Cortez, 1994.). A saída conciliatória, de Löwy, para a interpretação de Benjamin, exime da necessidade de adentrar no “atoleiro da mística judaica” com maior profundidade.

<sup>23</sup> SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 307.

<sup>24</sup> Filósofo Judeu Alemão (1842-1918), cuja obra “abrirá a renovação da filosofia do judaísmo no século XX” (BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do Futuro: filosofia e messianismo*. São Paulo: Perspectiva 2011, p. 38).



Mas o Schem (o nome), esse tem uma força linguística inesgotável no sentimento religioso do judeu. O Nome de Deus, não é mais uma palavra mágica, se é que foi um dia, mas a palavra mágica da convicção messiânica [...] O próprio nome deve exprimir, num futuro longínquo, o caráter único de Deus; testemunhá-los em todas as línguas, em todos os povos. "No futuro eu tornarei a linguagem mais pura para os povos, de tal forma que todos juntos invocarão o Nome de Deus". Esse é o sentido original messiânico do Nome de Deus.<sup>25</sup>

Ao que Scholem complementa: "[...] é inegável Cohen, como genuíno utopista que foi, exprimiou a atitude do devoto para com a profundidade do Nome de Deus"<sup>26</sup>. Essa dimensão é patente na filosofia da linguagem do jovem Benjamin, contudo, a busca dessa integralidade, permeia, de forma mais ou menos explícita, direta ou indiretamente, o conjunto da sua obra; as *Teses Sobre o Conceito de História*, bem como as suas *reflexões preparatórias* podem ser vistas como uma forma, mesmo que desesperada, de rematar esse conjunto aparentemente heteróclito.

A teosofia luriana é expressão de um pensamento dialético de grande complexidade. Uma das grandes inovações da Escola de Safed foi o conceito de *Tzimtzum*, conforme Scholem, "significa que existência do universo é possível devido ao processo de contração em Deus"<sup>27</sup>. Literalmente, *Tzimtzum* significa "concentração", "contração", "retração" ou "retirada", à guisa de hipótese, algo muito próximo ao *Fundamento* em Hegel e à noção de *contra-golpe*. Nesse espaço primordial é que se estabelece o processo de criação, a configuração do homem primevo, não material: *Adam Kadmon*<sup>28</sup>. Na Escola de Safed, isso é estabelecido na dialética entre *Hitpaschtut* e *Histalkut*, inalação e exalação, o fluxo e refluxo perpétuo, a respiração de Deus.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> COHEN apud SCHOLEM, Gershom. *O Nome de Deus, a Teoria da Linguagem, e outros estudos de Cabala e Mística: Judaica II*. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 17.

<sup>26</sup> SCHOLEM, Gershom. *O Nome de Deus, a Teoria da Linguagem, e outros estudos de Cabala e Mística: Judaica II*. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 17.

<sup>27</sup> SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 291

<sup>28</sup> SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 297.

<sup>29</sup> SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 295. Em certo sentido, há a possibilidade de se estabelecer, ao menos, paralelismos com a perspectiva de Giambattista Vico de *Corsi e Ricorsi*, conforme § 145, 245, 394, 1097 et seq. (VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.)

A partir desse momento, no que Scholem atribui, inclusive, a possibilidade de até mesmo um defeito original – no átomo cosmo-sefirótico, em suas palavras – todo processo teo-cosmogônico e histórico ocorre sob o signo da queda, numa série de correspondências e de camadas que se articulam desde o próprio *tzimtzum* até a história mundana. Nesse intrincado processo de dispersão, de egressões e regressões inconclusas, por assim dizer, de *extrusões perversas*, a própria dispersão contém, em si mesma, a possibilidade da re-união. Este é o, já apresentado, segredo da *galut*.

A existência e o destino de Israel, com toda sua terrível realidade, com todo seu complicado drama de sempre renovada vocação e sempre renovada culpa, são fundamentalmente um símbolo do verdadeiro estado de toda existência, inclusive – embora isto raramente fosse dito sem reservas – existência divina. Justamente porque a existência real de Israel é tão completamente uma experiência de exílio, ela é, ao mesmo tempo, uma experiência simbólica e transparente. Assim, no seu aspecto mítico, o exílio de Israel deixa de ser apenas um castigo por erros cometidos ou uma prova de fé. Torna-se algo maior e mais profundo, uma missão simbólica. No decurso do seu exílio, Israel deve ir a toda parte, a cada um dos cantos do mundo, pois em todo lugar há uma centelha de *Schehiná* à espera de ser descoberta, apanhada e restaurada por um ato religioso. Assim, assaz surpreendentemente, ainda significativamente ancorada no centro de uma gnose profundamente judaica, emerge a ideia do exílio como uma missão.<sup>30</sup>

Não só na cabala luriana, cada *sefirah* é aspecto da manifestação da divindade que se relaciona com as demais *sefirot* num conjunto de dez, são elementos da criação, progressiva manifestação dos nomes de Deus, junto a 22 letras do alfabeto<sup>31</sup>. Dentro do escopo do texto, Israel refere-se única e exclusivamente ao povo judeu, não tem a acepção de Estado-Nação. O exílio de Israel, a *galut*, enquanto aspecto histórico da queda, bem como do exílio da *Schehiná* e da dispersão de suas centelhas, entendidos enquanto camadas correspondentes desde o plano teo-cosmogônico até a experiência, são momentos necessários, condições *sine qua non* para a possibilidade da reparação, *tikun*. A *Schehiná* é a presença, a *sefirah* mais

<sup>30</sup> SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e Seu Simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 139-140.

<sup>31</sup> SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 82-85; SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Rio De Janeiro: Koogan, 198, p. 87-105.

imediatamente, a porta de acesso aos reinos superiores. No processo teo-cosmogônico o seu exílio é um "símbolo genuíno do estado rompido das coisas no reino das potencialidades divinas",<sup>32</sup> a *Schevirat Há-Keilim*, a ruptura dos vasos. Essa doutrina luriana é componente do seu caráter inovador na tradição judaica e consequência da introdução do conceito de *tzimtzum*.<sup>33</sup> A ruptura implica, inclusive, o nome de Deus, cuja unidade também foi destruída pelo defeito original.<sup>34</sup> A ação do homem no *tikun* tem por alvo a restauração do *Schem*.

### O julgamento, o comentário e a tradição

Essa escatologia, ou esse apocalipse, *stricto sensu*, se constrói em uma longa tradição de comentários. Mesmo que a Escola de Safed tenha realizado inúmeras e significativas inovações de grande alcance e repercussão, estas foram recebidas como "tradicionalistas". É interessante pensar que Cabala justamente quer dizer tradição.<sup>35</sup> Isso reporta diretamente à clássica formulação de Benjamin, nas *Teses Sobre o Conceito de História*, de que é necessário "arrancar a tradição ao conformismo." Ainda que se trate de um movimento místico posterior ao Ari, Scholem cita um *tzadik*<sup>36</sup>, a respeito dele não seguir o exemplo de seu mestre: "Pelo contrário, sigo seu exemplo, pois eu o deixei assim como ele deixou seu mestre" ao que Scholem acresce, "a tradição de libertar-se da tradição produz tais curiosos paradoxos".<sup>37</sup>

Qual o sentido do incomensurável *corpus* documental erigido pelo judaísmo, ao longo de milênios – a partir de comentários da *Torah* –, numa rica literatura com inúmeros estilos e desenvolvimentos, com *relativa* autonomia; de inúmeras

<sup>32</sup> SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 307.

<sup>33</sup> SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 296-300.

<sup>34</sup> SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 307.

<sup>35</sup> SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e Seu Simbolismo*. São Paulo: Perspectiva. 2006, p. 7.

<sup>36</sup> Literalmente *justo* em hebraico, refere-se a um homem de espírito elevado.

<sup>37</sup> SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 385.

interpretações de interpretações, do *Pilpul*<sup>38</sup> e do *Pardes*<sup>39</sup> e suas implicações, que passam como uma forma de aliança, ainda que inconclusa, de geração em geração, da antiguidade aos nossos dias?

A partir de Scholem, pode-se entender que a Escola de Safed, ao trabalhar esse material, concebe todo o processo teo-cosmogônico e a própria história como a experiência de purificação da *Sefirah Din*, o julgamento severo, a bravura de Deus, em sua relação complexa com as demais *Sefirot*<sup>40</sup>. O próprio *tzimtzum* é um ato de *Din*, de restrição, de julgamento<sup>41</sup>. A criação é um ato de julgamento.

A tradição cabalista, em seu desenvolvimento ibérico, sobretudo a partir do *Zohar*<sup>42</sup>, atribuiu ao *Din* a origem do mal. O puro julgamento, não mitigado, produzia o *sitra achra*, o *outro lado*,<sup>43</sup> o que virá a ganhar contornos próprios na teosofia luriana. Ainda no *Zohar*, atribui-se a origem do mal ao “corte dos brotos”, na separação da Árvore da Vida da Árvore do Conhecimento e de seu fruto por Adão. Aí ocorre a acentuação de poder de julgamento contido dentro da Árvore do Conhecimento, autonomizando-se seus poderes restritivos, a origem do mal, “o arquétipo de todos os grandes pecados mencionados na Bíblia”.<sup>44</sup> A ruptura dos vasos pode ser vista como uma forma catártica dessa purificação.<sup>45</sup> Na doutrina luriana isso ganha complexos e acentuados contornos dialéticos – revestidos de antropomorfismos, da concepção ao nascimento<sup>46</sup> – partindo do próprio *tzimtzum*, o que se exprime nos aspectos de *igul ve-iosher*, a dialética círculo e linha.<sup>47</sup>

A purificação do *Din* remete à palavra judicante, tão cara a Benjamin em sua filosofia da linguagem.

<sup>38</sup> Dialética casuística judaica (LEONE, Alexandre. *Mística e Razão: dialética no pensamento judaico*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 45-48).

<sup>39</sup> Categorias de Interpretação da *Torah*: literal, alegórica, hermenêutica e mística (SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Rio De Janeiro: Koogan, 1989, p. 155-157).

<sup>40</sup> SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Rio De Janeiro: Koogan, 1989, p. 117-118

<sup>41</sup> SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 294-295.

<sup>42</sup> Durante a presença judaica no Reino de Castela foi redigido o *opus magnum* da cabala, o chamado Livro do Esplendor: o *Zohar*.

<sup>43</sup> SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Rio De Janeiro: Koogan, 1989, p. 111-112.

<sup>44</sup> SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Rio De Janeiro: Koogan, 1989, p.112-113.

<sup>45</sup> SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Rio De Janeiro: Koogan, 1989, p. 126; SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 298-299.

<sup>46</sup> SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p.303.

<sup>47</sup> SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Rio De Janeiro: Koogan, 1989, p. 123

O homem comunica-se a Deus através do nome que dá a natureza e aos seus semelhantes (no nome próprio), e ele dá nome à natureza segundo a comunicação que dela recebe, pois também a natureza toda é atravessada por uma língua muda e sem nome, resíduo da palavra criadora de Deus, que se conservou no homem como nome que paira – acima dele como veredicto judicante. A linguagem da natureza pode ser comparada a uma senha secreta, que cada sentinela passa à próxima em sua própria língua, mas o conteúdo da senha é a língua da sentinela mesma. Toda linguagem superior é tradução de uma linguagem inferior, até que se desdobre em sua última clareza, a palavra de Deus, que é a unidade desse movimento da linguagem.<sup>48</sup>

Não se faz difícil perceber a existência de um fio condutor que liga essa formulação e a nota preparatória às *Teses Sobre o Conceito de História* anteriormente citada. Mesmo sendo comum a percepção da obra de Benjamin enquanto um grande mosaico, Pascal<sup>49</sup> alertava, referente à interpretação das Escrituras:

Assim, para entender a Escritura é preciso ter um sentido com o qual todas as passagens contrárias se acordem. Não basta ter um que convenha a várias passagens acordes, mas é preciso ter um que concilie até as contrárias. Todo autor tem um sentido no qual todas as passagens contrárias concordam, ou não tem sentido algum. Não se pode dizer isso da Escritura e dos profetas. Possuíam, certamente muito bom senso. É preciso, pois, procurar um sentido que ponha de acordo todas as contradições.<sup>50</sup>

A importância do *Schem*, da *galut* (diversidade/dispersão/exílio), do *Tikun* (unidade/retorno/redenção), bem como do comentário, da correspondência e da tradução, são tal como um *leimotiv* em Benjamin. Todavia, tudo isso está imerso num componente que é fundante da tradição judaica: *Zachor*, lembrar.

---

<sup>48</sup> BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013, p. 72-73.

<sup>49</sup> Blaise Pascal é recordado, nas reflexões sobre o método dialético, por Lucien Goldmann Sobre Lucien Goldman, orientador de doutorado de Michael Löwy em sua tese sobre Lukács. Ver: LÖWY Michael; NAÏR, Sami. *Lucien Goldman: ou a dialética da totalidade*. São Paulo: Boitempo, 2009.

<sup>50</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 213

## Para um retorno, ou à guisa de conclusão

Esse termo ocorre cento e sessenta e nove vezes no *Tanakh*, o Pentateuco. “Em Israel, e em nenhum outro lugar, a injunção de se lembrar é sentida como um imperativo religioso para todo um povo. O eco se espalha por toda a parte, mas vai aumentando no Deuteronômio e entre os Profetas”.<sup>51</sup>

Partindo da XII *Tese sobre o Conceito de história*, Löwy aponta que a luta contra opressão “se inspira tanto em vítimas do passado quanto em esperanças para as gerações futuras”.<sup>52</sup> Desde o Egito até os *pogroms*<sup>53</sup>, a rememoração das vítimas dos embates anteriores torna-se fonte de energia moral e espiritual para as lutas atuais.<sup>54</sup> A sua vingança apaga a memória do mal, do fechamento excludente. Hegel dizia que “o problema da história é a história do problema”, de forma análoga, pode-se dizer que o julgamento da história é a história do julgamento.

Recorda-te do que fez Amalec no caminho quando saíeis do Egito, que te encontrou pelo caminho e feriu todos os desfalecidos que ficavam atrás de ti, e tu estavas sedento e cansado, e Amalec não temeu a Deus. Quando, pois, o Eterno, teu Deus, te der o descanso de todos os teus inimigos em redor, na terra que o Eterno, teu Deus, te está dando por herança para possuí-la, apagarás a memória de Amalec de debaixo dos céus; não te esquecerás. (Deuteronômio 25:17-19)<sup>55</sup>

Em especial, esta *parashah*<sup>56</sup>, chamada *Zachor*, lida em *Purim*<sup>57</sup>, refere-se a recordar a constante batalha contra *Amalec*. Scholem ao discutir o processo

---

<sup>51</sup> Yerushalmi *apud* Löwy, LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma Leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 142.

<sup>52</sup> LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma Leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 110.

<sup>53</sup> Literalmente destruição em russo, mas é largamente associada em diversos idiomas à perseguição judaica. Na Rússia as perseguições tinham alto grau de violência. O primeiro *pogrom* ocorreu em 1881, após a morte do czar Alexandre II. Nos 3 anos subsequentes, 160 cidades foram invadidas, com estímulo da imprensa, por camponeses e policiais, destruindo os bairros judaicos. (HARKET, 2010, p. 277-293)

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma Leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 111.

<sup>55</sup> *Torá: a lei de Moisés*. São Paulo: Sefer, 2001, p. 577.

<sup>56</sup> Trecho semanal de leitura da *Torah* – o Pentateuco em Hebraico.

<sup>57</sup> “Carnaval” judaico, em que se comemora a libertação do cativo na Babilônia, registrada no *Livro de Esther*.

conhecido como *Schevirat Ha-Keilim*, a quebra dos vasos, relaciona-o à terra de *Edom*, ao *Din*, completamente não mitigado pela compaixão, *Chessed*. É a harmonia, entre essas duas *sefirot*, responsável pelo equilíbrio do mundo, o masculino e o feminino, o restritivo e o expansivo, o julgamento e a misericórdia. A quebra dos vasos é parte do processo de purificação do *Din*.

*Amalec*, esse é o mal absoluto, a materialidade *concentrada* fechada à luz, “a ameaça do punho contra a palavra”,<sup>58</sup> cujo combate deve ser permanentemente lembrado.<sup>59</sup> Na lista dos descendentes de *Esau*, a linhagem de *Edom*, está *Amalec*. Cabe lembrar que, para Carl Schmidt, o *Estado de Exceção* encontra-se no que não se pode acrescentar, na pureza absoluta da *decisão*.<sup>60</sup> Aqui, o fulcro da tradição dos oprimidos. Em certo sentido, não há assombro, do ponto de vista da tradição judaica, até mesmo para a *Shoah*.<sup>61</sup> Essa característica, que sulca a tradição judaica, não deixa de encontrar paralelo, como advertência em plena barbárie nazista, nas *Teses Sobre o Conceito de História*.

Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.<sup>62</sup>

Nesse sentido, pode-se estabelecer a correspondência entre *Amalec* e o fascismo, sendo a tradição dos oprimidos a luta permanentemente atualizada contra ele, ela “busca no passado não é a sua historicidade, mas sua eterna contemporaneidade”.<sup>63</sup> *Amalec*, a materialidade fechada à luz, não permite reflexão,

<sup>58</sup> 59GUINSBURG, Jacó. *Aventuras de uma língua errante: ensaios de literatura e teatro ídiche*. São Paulo: Perspectiva, 1996, p. 60.

<sup>59</sup> Aqui se extrapola as considerações e reflexões de Scholem, e encontra-se subsídios em Saban (2012, p. 202).

<sup>60</sup> SCHMIDT, Carl. Teologia Política. In: *A Crise da Democracia Parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996, p. 92

<sup>61</sup> Holocausto em hebraico. Refere-se ao extermínio de aproximadamente seis milhões de judeus durante a Segunda Guerra Mundial.

<sup>62</sup> BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito da história, 1940. In: *Obras Escolhidas 1: Magia, Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 224-225.

<sup>63</sup> Yerushalmi *apud* Löwy, LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma Leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 142.

ou, ainda, é virtualmente inócuo ao *tzimtzum*, não permitindo o outro, o não ser, a diferença. Assim, o Messias, visto no lurianismo como o remate, o acabamento do processo teo-cosmogônico, é a vitória contra o mal, ou, como na tese supramencionada, contra o Anticristo. Mas esse processo se faz pelo esforço humano, pela libertação das centelhas divinas, na restauração do nome, o *Schem*. A tradução, assim, pode ser não só como forma de purificação do *Din*, mas como um horizonte que

diferentemente da arte, apesar de não poder aspirar à durabilidade de suas criações, não renuncia a orientar-se no sentido de uma última, definitiva e decisiva etapa do trabalho criativo na linguagem. Nela, o original sobe até uma atmosfera linguística por assim dizer mais alta e pura, na qual, é certo, não poderá viver eternamente – como nem sequer a alcança em todos os momentos da obra –, mas para a qual aponta pelo menos, de forma milagrosamente incisiva, como para essa região prometida e inalcançada de reconciliação e da plenitude das línguas.<sup>64</sup>

Essa procura pela plena reflexão, ou seja, a egressão e regressão perfeitas, necessita da tradução do outro na composição do nome, o *Schem*, a linguagem mais pura como apresentado por Hermann Cohen. Enquanto plena revelação, a restauração do nome é um horizonte de integralidade, da tradutibilidade em uma linguagem superior.

A tradição judaica, uma extensa, rica e múltipla narrativa, em um exercício permanente de memória e rememoração, da importância da palavra, de sua comunicação e de sua santidade – em ídiche o hebraico é chamado de *loschen kodish*, língua santa, por centenas de anos seu uso não foi autorizado para assuntos do cotidiano, chegando até mesmo a ser defendido o seu não renascimento civil no Israel moderno – pode ser entendida como o registro do trajeto para esse horizonte, seus óbices, seus perigos e suas armadilhas. Algo como um índice misterioso do fluxo e refluxo perpétuo, do “sopro do ar que foi respirado antes”<sup>65</sup> à disposição.

---

<sup>64</sup> BENJAMIN, Walter. *Linguagem, tradução, literatura: filosofia, teoria e crítica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 93.

<sup>65</sup> BENJAMIN, Walter. *Teses sobre o conceito da história*, 1940. In: *Obras Escolhidas 1: Magia, Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 223.



Aqui, a correspondência com a importância da narrativa em Benjamin, da comunicação, bem como da tradução, da *erfahrung*, da experiência enraizada na tradição.<sup>66</sup> Esse tesouro passado de geração em geração é um imenso e inesgotável repositório do qual o *dialético* – ou o historiador das *Teses Sobre o Conceito de História* – dispõe para *articular historicamente o passado*.

Benjamin em sua grande obra inacabada, as *Passagens*, propõe ao dialético “considerar a história senão como uma constelação de perigos que ele, que acompanha seu desenvolvimento com o pensamento, esta sempre prestes a desviar.”<sup>67</sup> Adiante, Benjamin remata “ser dialético significa ter o vento da história nas velas. As velas são os conceitos. Porém não basta dispor das velas. O decisivo é a arte de posicioná-las.”<sup>68</sup> Essa arte defendida por Benjamin – para construção de imagens dialéticas, pelo método alegórico e para comunicação da *erfahrung* – pode corresponder ao *pilpul* e ao *pardes*, ainda que o *corpus* documental exceda o texto bíblico e seus comentários. A elevação das centelhas, aprisionadas pelos poderes das trevas, em seu *estado de exceção*, em Benjamin precisam *despertar*.

## Referências

ADORNO, Theodor. Caracterização de Walter Benjamin. In: *Prismas – crítica cultural e sociedade*. São Paulo, Ática, 1998.

BENJAMIN, Walter. Doutrina das Semelhanças In: *Obras Escolhidas 1: Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito da história, 1940. In: *Obras Escolhidas 1: Magia, Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BENJAMIN, Walter; Scholem, Gershom. *Correspondência: 1933-1940*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

<sup>66</sup> LÖWY, Michael. *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*. São Paulo,: Perspectiva, 1990, p. 193.

<sup>67</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG, 2009, p. 511.

<sup>68</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG, 2009, p. 515.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas 3: Charles Baudelaire um Crítico no Auge do Capitalismo* São Paulo: Brasiliense, 2011.

BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. São Paulo: Editora 34, 2018.

BENJAMIN, Walter. *Linguagem, tradução, literatura: filosofia, teoria e crítica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do Futuro: filosofia e messianismo*. São Paulo: Perspectiva 2011.

ERIKSEN, Trond Berg. Os judeus em Espanha. In: ERIKSEN, Trond Berg; HARKET, Hakon; LORENZ, Einhart. *História do antissemitismo*. Lisboa: Edições 70, 2010.

GOLDMANN, Lucien. *Dialética e Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GUINSBURG, Jacó. *Aventuras de uma língua errante: ensaios de literatura e teatro ídiche*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

LEONE, Alexandre. *Mística e Razão: dialética no pensamento judaico*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LORENZ, Einhart. A Alemanha de Hitler: 1933-1939. In: Trond Berg; HARKET, Hakon; LORENZ, Einhart. *História do antissemitismo*. Lisboa: Edições 70, 2010.

LORENZ, Einhart. O assassinio de milhões de judeus In: Trond Berg; HARKET, Hakon; LORENZ, Einhart. *História do antissemitismo*. Lisboa: Edições 70, 2010.

HARKET, Håkon. Rússia: os pogroms In: Trond Berg; HARKET, Hakon; LORENZ, Einhart. *História do antissemitismo*. Lisboa: Edições 70, 2010.

LÖWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central (um estudo sobre afinidade eletiva)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LÖWY, Michael. *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Romantismo e Política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo Cortez, 1994.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e Melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes. 1995.

LÖWY Michael; NAÏR, Sami. *Lucien Goldman: ou a dialética da totalidade*. São Paulo: Boitempo, 2009.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma Leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MENOCAL, María Rosa. *O ornamento do mundo*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2004.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SABAN, Mario Javier. *El misterio de la creación y el Arbol de la Vida en la mística judía: una interpretación del Maasé Bereshit* (Doutorado). Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 2012.

SCHMIDT, Carl. Teologia Política. *In: A Crise da Democracia Parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996.

SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e Seu Simbolismo*. São Paulo: Perspectiva. 2006.

SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Rio De Janeiro: Koogan, 1989.

SCHOLEM, Gershom. *O Nome de Deus, a Teoria da Linguagem, e outros estudos de Cabala e Mística: Judaica II*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

SCLIAR, Wremir. Sefarad: o ornamento do mundo. *In: Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 14, n. 27, nov. 2020. ISSN: 1982-305.

VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005



### 3. Ninguém se ve como mal



<https://doi.org/10.36592/978655460108503>

Alex da Rosa<sup>1</sup>

Nícolas Gomes Zanatta<sup>2</sup>

#### 1. Ninguém se interessa por política, ainda assim

- *Quem aqui na sala tem alguma orientação política? Digo, se considera direita ou esquerda?*
- *Eu sou de direita professor.*
- *E por que você se considera de direita? O que caracteriza ser de direita?*
- *Porque a direita busca o certo e a esquerda busca o errado. Eu busco o certo.*
- *Então a pessoa de esquerda acorda e pensa: que maldades vou fazer hoje?*
- *A esquerda só quer saber de roubar, de invadir terra e essas coisas ruins. A direita busca fazer o certo e ajudar as pessoas?*
- *Como, por exemplo?*
- *Fazendo coisas para ajudar o povo, como a assistência social, que é uma coisa boa da direita.*

Esse foi o fragmento de um diálogo que tive com um aluno durante as aulas de sociologia política, no contexto do ensino de jovens e adultos, cujo público consiste nas classes com baixo poder econômico. O indivíduo em questão, um homem entre 40-50 anos de idade, bastante engajado na disciplina e atividades ao longo do semestre, de fato apresentava uma consistente e coesa posição política em suas falas, principalmente nessa última.

Não sendo exceção esse aluno representa bem a questão que se repete nas demais turmas, inclusive turmas de jovens e em colégios elitizados, que é, a saber, a maneira de se orientar politicamente no mundo a partir de critérios éticos, ainda que isso se apresente enquanto uma contradição racional.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela PUCRS, mestre em direito pela UNESC e graduado em filosofia, sociologia e direito. Bolsista CAPES. E-mail para contato: alexdarosa@hotmail.com.br

<sup>2</sup> Graduando em Psicologia pela ESUCRI. E-mail para contato: nicolasgzanatta@gmail.com

A repetição de diálogos desse tipo, na diversidade de turmas e tipos de turma em que aconteceu, revela alguns elementos importantes a partir da sua constância. Em primeiro lugar, ainda que racionalmente consigam construir suas posições políticas a partir de situações objetivas, o quadro geral, direta ou esquerda, é muito influenciado por uma dimensão ética-estética que envolve o segundo ponto, a impossibilidade em se reconhecer enquanto esquerda.

Esse padrão de comportamento, no que diz respeito a capacidade de se identificar e posicionar politicamente, inviabilizando a esquerda enquanto uma posição ao mesmo tempo e justamente por se observar enquanto um sujeito do *certo*, localiza o sujeito eticamente a partir de uma simples questão ontológica de não contradição.

Parte-se de uma posição ética a partir dos valores individualmente eleitos enquanto corretos, de uma significativa racionalização de situações que desafiem moralmente as posições, às construções midiáticas e estéticas acerca do que é ser de esquerda e direita que desembocam não na consciência da contradição, a contradição é negada em nome de uma consistência e coerência ética que configura propriamente o político.

A situação em questão que ensejou esse cenário foi a aplicação de um simples teste de orientação política, desses disponíveis na internet, em especial o *politicalcompass*, que por meio de 30 perguntas localiza o sujeito num mapa político.

A composição do mapa se dá pelo tradicional eixo horizontal, em que quanto mais a direita menos a favor da intervenção do estado na economia enquanto mais a esquerda mais a favor da intervenção do estado/coletividades na economia.

Já verticalmente o eixo é composto entre autoritarismo e libertários, no sentido de quanto mais acima no mapa, mais a favor da intervenção do estado em questões sociais/morais, particulares e comportamentais, e quanto mais a baixo o contrário.

Ainda que bastante simples o teste é útil a defrontar os alunos com questões econômicas e sociais que com frequência não são encaradas diretamente pelos alunos, forçando-os a tomadas de posição desconfortáveis, percebendo a complexidade dos cenários, as exceções possíveis e as melhores posturas a partir disso.

Aos poucos, o conflito que se estabelecia era o seguinte: racionalmente observavam as questões e tomavam uma posição, porém, devido a não existir uma alternativa neutra, apenas concordo/concordo muito e discordo/discordo muito, com frequência percebiam como contraditórias as linhas de pensamento que tinham no julgamento das questões, levando-os a tomar uma das alternativas.

Para surpresa de todos, inclusive a minha, dos cerca de 100 alunos que realizaram o teste, em diferentes contextos etc., a esmagadora maioria compunha o campo da esquerda. Entre os adultos, grande parte enquadrou-se, pelo resultado do teste, no que se considera centro, o que faz sentido frente a constante contradição entre seus pensamentos.

Já entre os alunos de classe alta, ainda que a maioria se enquadrasse na centro-esquerda, também se obteve resultados mais radicalizados a esquerda e à direita – estes já com suas posições sabidas previamente por eles mesmos.

Entretanto, entre os adultos, nenhum deles se reconhecia enquanto esquerda, inclusive considerava inimaginável. Entre os jovens, surpresa de muitos ao se ver enquanto esquerda, porque apesar de não ter uma posição tão bem definida, igualmente consideraram uma surpresa serem enquadrados enquanto esquerda.

Apesar de dizerem que o Brasil é um país muito polarizado, sempre são outros que são polarizados, visto que os alunos, na sua esmagadora maioria, dizia não possuir uma posição política. Inclusive, entre os adultos, a esmagadora maioria afirmava ter aversão ou não se interessar por política.

Tomo o pensamento de Chantal Mouffe<sup>3</sup> como um caminho para observarmos a questão. Do ponto de vista de Mouffe, as estratégias conciliatórias adotadas pelos governos de esquerda no século XXI são consequência estratégica e ética dos conflitos do século anterior.

As guerras mundiais, o holocausto, múltiplas violações dos recentes direitos humanos, assim como a derrotada dos movimentos socialistas, fomentaram um espírito político de negação da forma agonística de exercício político, isto é, combativo e conflituoso.

---

<sup>3</sup> MOUFFE, Chantal. **O político**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

Nesse sentido a negação do conflito seria a negação do próprio político visto o caráter conflituoso das negociações humanas e de tomadas de decisões coletivas. Ao atribuir um valor negativo ao conflito, seja por quaisquer razões, ao classificar o conflito político enquanto algo negativo, se é negada a própria composição de um espaço democrático e/ou coletivo de tomada de decisões, visto que estas precisam ser homogêneas ou unânimes.

Clássicos da ciência política muito antes apontaram os problemas vindos da composição política democrática, da ideia de consenso, envolvendo as pressões das majorias sobre as minorias<sup>4</sup>, ainda que minoria possua um sentido político e não quantitativo.

Nos estudos brasileiros, sociólogos também evidenciam o uso do consenso político enquanto forma de manutenção de opressões estruturais<sup>5</sup>, especialmente as de raça, gênero e classe. Aqui, a estrutura universal na qual a democracia se exerceria, ou seja, todos seriam sujeitos igualmente de direitos e de igual poder político, mostra-se uma forma de elidir as desigualdades materiais por meio da discursividade democrática<sup>6</sup>.

Ainda segundo Mouffe<sup>7</sup>, a negação do político enquanto forma agonística faz com que, na impossibilidade desse tipo de realização, de satisfação e realização das opiniões, desejos e animosidades por meio do conflito, da discussão e dissonâncias no campo político, aconteça uma distorção na qual a realização política dos sujeitos tome a forma antagonista. Segundo a autora:

Meu argumento é que, quando não existem canais disponíveis, por meio dos quais os conflitos poderiam assumir uma forma "agonística", eles tendem a surgir de maneira antagonista. Ora, quando, em vez de ser formulado como um confronto político entre "adversários", o confronto nós/eles é visto como um confronto moral entre o bem e o mal, o oponente só pode ser percebido como um inimigo a ser destruído, e isso não favorece

---

<sup>4</sup> TOCQUEVILLE, Alexis. *Democracy in America, The Complete and Unabridged Volumes I and II*. New York, Toronto: Bantam Books, 2000.

<sup>5</sup> FERNANDES, Florestan. 2008. *A integração do negro na sociedade de classes: O legado da "raça branca"*. 5ª ed. São Paulo: Globo

<sup>6</sup> HERRERA FLORES, Joaquin. *La reinvenção de los derechos humanos*. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños, 2008

<sup>7</sup> MOUFFE, Chantal. *O político*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.



um tratamento agonístico. Daí a eclosão generalizada de antagonismos que questionam os próprios parâmetros da ordem existente<sup>8</sup>

É um movimento de deslocamento que joga questões políticas para a esfera moral. Evidentemente interligadas, o problema destaca-se quando ao tratar de temas relativos à coletividade, a problemas de tomada de decisão, a questões políticas, os termos, conceitos e eixo de decisão se de pôr critérios morais, a questão passa a ser julgada por outras ferramentas e conceitos, tal qual, certo e errado.

Não que a política não trate de questões relativas a moral, mas quando o próprio exercício político se torna uma questão individual, há ao mesmo tempo uma localização individual do indivíduo no que diz respeito a seus valores internos e pessoas na medida em que estes ressoam ou não com os valores morais hegemônicos na sociedade.

O que acontece é que hoje em dia o político é jogado para a esfera moral. Em outras palavras, ele ainda consiste numa dicotomia nós/eles, porém, em vez de ser definido por meio de categorias políticas, o nós/eles agora é estabelecido em termos morais. No lugar do conflito entre "esquerda e direita", vemo-nos diante do conflito entre "certo e errado"<sup>9</sup>

Esse efeito faz com que aqueles que diferem de mim politicamente difiram moralmente de mim. A substituição do político pelo moral torna, na medida em que nega a categoria de adversários políticos, unicamente possível a constituição de inimigos, pois este serão julgados a partir da minha esfera moral entre certo e errado.

Assim sendo os próprios passos consistem na impossibilidade de ver enquanto alguém do mal, em se perceber enquanto um sujeito maligno, sob pena de odiar a si próprio. Nossas ações, ainda quando avaliadas pela nossa consciência moral enquanto erradas, com frequência possuem justificativas que as tornam, para nós mesmos, primeiro possíveis e segundo justificáveis – sem falar o fato de serem, com frequência, realizações de desejos considerados proibidos.

As exceções arguidas pelos alunos, acerca de figuras alegóricas como o psicopata e qualquer fantasia televisiva, não toca na questão de que a nível

---

<sup>8</sup> Ibidem, pag. 5.

<sup>9</sup> Ibidem.

ontológico, na integridade do eu, em que há uma importante e necessária concordância daquilo que se é. As contradições precisam ser arranjadas de modo em que haja no eu uma unidade suficientemente forte para identificar-se e suficientemente coesa para manter sua estrutura.

A tomada de posição política então envolve esses dois elementos: em primeiro lugar a noção moral substitui categorias políticas de juízo, levanto a posicionamentos que fomentem agora na esfera política divisões entre certo e errado, na qual, em segundo lugar, o indivíduo enunciante jamais pode ocupar o local do errado, por contradição lógica sob risco de comprometer a identidade do eu.

Assim se estabelece a dinâmica de bem e mal enquanto forma constituinte de antagonismos políticos na classificação dos participantes e de orientação política. Entretanto, como observa-se no diálogo que inicia o texto, a conjunção destes elementos funciona à custas do esvaziamento dos conceitos, seja do político em si ou direita e esquerda.

Na situação em que o aluno afirma ser a favor da assistência social porque considera isso bom, no instante em que avalia algo como positivo, torna-se impossível que isto seja de esquerda, visto que no campo moral a esquerda só é capaz de fazer maldades.

Assim, a consequência lógica para o sujeito, a única maneira em que consegue manter-se coeso a nível individual e subjetivo, de si para consigo na sua concepção de valores, assim como de si para a sociedade e os valores que são atribuídos aos objetos, é afirmado que assistência social é uma política de direita.

Para Leticia Cesarino<sup>10</sup> essa maneira de compreender o mundo passa pela relação entre o reconhecimento universal de estruturas e modelos bifurcados. Segundo a autora, a sociedade contemporânea se organiza através do estabelecimento e do reconhecimento de modelos universais, a partir de figurais como estado ou democracia, ampla e universalmente reconhecidas pelas partes, assegurando ao sistema uma estabilidade mínima.

Entretanto, afirma Cesarino<sup>11</sup>, quando um sistema é estressado, levado ao seu limite, ao limite do reconhecimento de seus modelos e estruturais, visto esgotamento

---

<sup>10</sup> CESARINO, Leticia. *O mundo do avesso: verdade e política na era digital*. São Paulo: Ubu, 2022

<sup>11</sup> Ibidem.

de políticas tradicionais, crises financeiras, geracionais, entre outras, leva a uma outra forma de organização política que se dá pelo reconhecimento bifurcado, particular, em que o modelo universal é englobado pelo ponto de vista do modelo particular, este, bifurcado a partir novamente da noção de amigo/inimigo.

De maneira similar a Mouffe, Cesarino<sup>12</sup> reconhece a conjuntura como fruto da configuração política própria ao liberalismo:

Assim, se o liberalismo original previa a pacificação social na Europa transpondo a lógica da violência e da guerra para o registro da competição no mercado e da igualdade diante das instituições na democracia representativa, a atual convergência ultraliberal-reacionária prevê a conflagração social ao transpor a lógica da política democrática e da competição no mercado de volta para um registro bifurcado do antagonismo e da guerra.

Para Cesarino<sup>13</sup> essa bifurcação vinda da expressão antagonística se dá de maneira em que o modelo particular de reconhecimento enquadre a estrutura universal de modo em que os nomes, instituições, programas e indivíduos não sejam negados de sua existência, apontados enquanto falsidade, mas esvaziados de seus valores e agora enquadrados a partir do reconhecimento bifurcado.

Isso auxilia na compreensão desse padrão de comportamento observado nas discussões políticas com os alunos. A estrutura democrática não é negada, o estado não é negado, programas de assistência não são negados enquanto na sua existência material, e mesmo quando o são, esse não é o elemento mais importante, mas sim o seu enquadramento através de uma outra estrutura de reconhecimento alimentada de maneira agonística.

Assim, negar, supondo, a ida a lua, é um passo de um enquadramento que vai situar esse acontecimento dentro de uma de reconhecimento que vai tomar esse acontecimento a luz de um outro conjunto de valores, verdades e parâmetros, relacionando-os a uma esfera afetiva em que sujeitos malignos forjaram esse acontecimento tal qual forjaram outros etc -elemento antagonista.

Se mantém a estrutura, mas invertida, de modo a manter para o sujeito alguma coesão e coerência, tornando possível esse alinhamento entre o eu, valores e

---

<sup>12</sup> Ibidem, pag. 21

<sup>13</sup> Ibidem.

pensamentos particulares, e entre o eu que existe num mundo habitado por outros seres, problemas, cenários e situações que vão me exigir um alinhamento entre a posição que tomo perante a coletividade, social, e individual, subjetiva.

A realização desse movimento, precisamente, afirmar que a assistência social é um programa de direita, é, e objetivamente, equivocado, entretanto, do ponto de vista ético do indivíduo – algo bom não pode ser de esquerda – e lógico, no sentido de como posso enquadrar esses acontecimentos universais ao meu conjunto de valores particular, ambos só podem coexistir, repito, logicamente, na afirmação que mantém o conteúdo – existência da assistência social – mas inverte seu valor, imputando-lhe a alcunha de direita.

Esse processo de tomada de posição política é um processo de localização num campo cartográfico, é a localização num campo a partir de paradigmas que vão guiar o sujeito nesse processo de individuação. Isto é, o processo de individuação, o processo de tornar-se, é diretamente relacionado ao campo social que envolve o indivíduo, ao ponto em que, se localizar no mundo, se situar politicamente, é, também, inevitavelmente compreender a si próprio enquanto determinado sujeito. Esse processo de individuação é concomitante ao de identificação política:

The Individuation of processes of enunciation in the process of semiotically discernibilizing oneself from another person are themselves inseparable from a certain mode of social organization. The split between the subject of enunciation and the subject of the statement is inseparable from the split between good and bad object of the unconscious, in other words, the libidinal topics of the social field. The limit between the received ego, the semiologized ego, the extracted ego, is constantly manipulated by the socius<sup>14 15</sup>

A localização do sujeito no campo ético, seu processo de singularização, está diretamente relacionado a ideia de formação do eu enquanto instância responsável

---

<sup>14</sup> GUATTARI, Félix. *The Machinic Unconscious*. Semitex, 2011, pag. 47

<sup>15</sup> A individuação dos processos de enunciação no processo de discernir-se semioticamente de outra pessoa são eles próprios inseparáveis de um determinado modo de organização social. A cisão entre o sujeito da enunciação e o sujeito do enunciado é inseparável da cisão entre o bom e o mau objeto do inconsciente, ou seja, os tópicos libidinais do campo social. O limite entre o eu recebido, o eu semiologizado, o eu extraído, é constantemente manipulado pelo socius – tradução nossa.

por equilibrar as tópicas citadas por Freud<sup>16</sup>, a saber, articular os impulsos com as censuras da consciência, resultando nessa figura reflexiva, o Eu, responsável por mediar racionalmente os impulsos vindos do inconsciente.

Esse processo complexo e conflituoso não resulta numa racionalização completa da vida, das atitudes, pensamentos, tampouco na compreensão completamente consciente do sujeito das suas próprias atitudes. A hipótese Freudiana aponta como os instintos suprimidos no id, no inconsciente, não cessam de buscar caminho a representação verbal e consciente, ainda que para isso desviem de sua forma original, por meio do que chamou de deslocamento<sup>17</sup>.

Segundo Alex da Rosa<sup>18</sup>, tal pensamento pode ser aplicado a maneira pela qual se considera as opiniões. Tradicionalmente, classificam-se as opiniões a partir de critérios como falsidade e verdade, situando a opinião no campo do conhecimento.

Entretanto, ao considerar a opinião também sob a perspectiva moral, assim como o problema do político, é possível compreender tais opiniões enquanto fragmentos do Eu, impulsos que não podem assumir sua forma consciente e racional de representação linguística, mas que por meio de deslocamentos apresentam-se na forma de opiniões, auxiliando na compreensão das posições contraditórias enunciadas pelos sujeitos.

Ao responderem as questões, uma pergunta recorrente entre os alunos era “professor, mas é pra responder a nossa opinião ou o que é o certo, o que era pra ser”, evidenciando que o processo de localização político se dava a partir das próprias opiniões, ou seja, de suas considerações éticas sobre o certo e errado do ponto de vista moral e ético, frequentemente vinculadas a suas histórias de vida particulares e individuais.

---

<sup>16</sup> FREUD, Sigmund. *O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

<sup>17</sup> Isso remete ao problema clássico freudiano de que todo sentimento inconsciente só pode vir à consciência por meio da representação. Tudo aquilo que não puder ser acessado conscientemente pela via da representação será transformado em sintoma, sublimado ou deslocado. Nesse processo de deslocamento do inconsciente para o consciente realizamos diversas operações para que o desejo esteja sempre afastado da representação adequada correspondente. A negação ao desejo, o medo daquilo que se deseja, a inacessibilidade de tal, desloca sempre o desejo de sua representação (Ibidem).

<sup>18</sup> DA ROSA, Alex. *A função existencial do discurso: sobre a opinião*. Trama, v. 18, n. 44, p. 93–110, 2023. Doi: 10.48075/rt.v18i44.29414. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index./view/29414>. Acesso em: 23 jun. 2023

Quando frente a uma questão, o caminho feito por eles era com frequência percorrer algumas considerações racionais, lógicas, acerca do objeto em questão, inclusive com bons e suficientes argumentos para racionalmente persuadirem um colega ou a si próprio, mas nada disso era suficiente. Seja na reflexão individual ou no debate com colegas, os argumentos racionais eram solapados por um grande “mas” seguido da defesa tradicional “essa é minha opinião e acho isso errado”.

Isto é, talvez, os próprios alunos não tenham plena consciência de suas posições morais e não demonstram plena compreensão do porquê pensam como pensam, mostrando com frequência uma contradição entre os argumentos lógicos utilizados e a tomada de posição final em relação ao objeto.

A constituição de uma identidade política não se dá a partir de critérios racionais e/ou políticos; já as opiniões, éticas, fundamentações éticas do sujeito, orientam o eixo moral que substitui o racional/político.

Essa contradição flagrante explicita nas argumentações, entre uma construção racional e posições morais e afetivas, para funcionar de maneira lógica, para que o sujeito evite contradizer a si próprio logicamente e ontologicamente, observa-se o acontecimento descrito por Cesarino<sup>19</sup> e já referido anteriormente a partir do esvaziamento dos conceitos e inversão do enquadramento das estruturas, resolvendo dessa maneira o problema da contradição na orientação política por meio do eixo moral.

## Referências

CESARINO, Leticia. *O mundo do avesso: verdade e política na era digital*. São Paulo: Ubu, 2022.

DA ROSA, Alex. *A função existencial do discurso: sobre a opinião*. Trama, v. 18, n. 44, p. 93–110, 2023. Doi: 10.48075/rt.v18i44.29414. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/trama/article/view/29414>. Acesso em: 23 jun. 2023.

FERNANDES, Florestan. 2008. *A integração do negro na sociedade de classes: O legado da “raça branca”*. 5ª ed. São Paulo: Globo

---

<sup>19</sup> CESARINO, Leticia. *O mundo do avesso: verdade e política na era digital*. São Paulo: Ubu, 2022.

FREUD, Sigmund. **O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

GUATTARI, Félix. **The Machinic Unconscious**. Semitex, 2011.

HERRERA FLORES, Joaquín. **La reinención de los derechos humanos**. Colección Ensayando. Ed. Atrapasueños, 2008

MOUFFE, Chantal. **O político**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

TOCQUEVILLE, Alexis. **Democracy in America, The Complete and Unabridged Volumes I and II**. New York, Toronto: Bantam Books, 2000.





## 4. Isolamento social como dispositivo pandêmico: Reflexões Biopolíticas sobre a Pandemia Covid-19<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/978655460108504>

André Brayner de Farias<sup>2</sup>

Kelly Janaína Souza da Silva<sup>3</sup>

### O isolamento como dispositivo pandêmico

*“Apertados uns contra os outros, todos voltaram então para casa, alheios ao resto do mundo, aparentemente vencedores da peste, esquecidos de toda a desgraça e daqueles que, vindos no mesmo trem, não tinham encontrado ninguém e se dispunham a receber em casa a confirmação dos temores que um longo silêncio já fizera nascer nos corações. Para estes últimos, que não tinham agora por companhia senão a dor muito recente, para outros que se consagravam, nesse momento à recordação de um ser desaparecido, tudo se passava de modo muito diferente e o sentimento da separação tinha atingido o auge. Para esses – mães, esposos, amantes que tinham perdido toda a alegria com o ser agora abandonado numa cova anônima ou fundido num monte de cinza – era ainda a peste. Mas quem pensava nessas solidões?”<sup>4</sup>*

A pandemia é uma experiência histórica de largo alcance, dessas que nos fazem conectar com o passado e o futuro: *somos novamente* porque lembramos o passado – a Covid-19 ocorre praticamente 100 anos depois da gripe espanhola; e *seremos novamente*, porque lembrarão de nós no futuro. É como se o poder do tempo histórico suspendesse a vida para dar a ela uma visão bastante objetiva da história.

---

<sup>1</sup> Este ensaio foi primeiramente publicado em língua espanhola no Dossiê “Justiça Pandêmica Global”, v. 22, n. 1 (2023) da Revista Ethic@, sob o título: *El aislamiento social como dispositivo pandémico: reflexiones biopolíticas sobre la pandemia del COVID-19*, pp. 72-97.

<sup>2</sup> Professor adjunto do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: abfaria1@ucs.br.

<sup>3</sup> Pesquisadora Pós-doutoral na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp/ 2022/09768-8). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Contato: kelly.js.silva@unesp.br.

<sup>4</sup> Camus, 2020: 274.

Na pandemia somos todos como o anjo da história de Walter Benjamin<sup>5</sup>: olhos arregalados voltados para o passado onde se amontoa uma pilha de escombros, mas com as asas movidas por um vento ao avesso chamado de progresso, por onde somos como que tragados e lançados ao futuro. Mas o anjo também deve olhar para baixo, para o chão, e alcançar sua história com a ponta dos pés, e dessa maneira, se salvar da história.

O poderoso dispositivo do isolamento social, essa grande receita biopolítica e médica, foi recentemente o mais implacável enquadramento histórico de nossas vidas. Ele serviu para proteger da morte, mas também provocou uma espécie de envenenamento da nossa vida política, pensada aqui em seu sentido mais radical, aquele que Arendt chama de *ação*: o exercício de nossa distinção, de nossa liberdade, de nosso amor ao mundo; vida política como influxo de novidade e imponderabilidade, que é uma espécie de incondição, uma brecha do tempo, um milagre. O isolamento pandêmico foi uma experiência de morte política, no sentido bem objetivo de que desaparecemos do espaço público; no sentido do esvaziamento dessa noção fundamental da condição política, a vida pública, a vida exposta ao encontro, a dimensão da proximidade, o embate dialógico. Esse apagamento político que sofremos, desencadeado pela ameaça atmosférica da eliminação física, o vírus, foi uma espécie de amostra da experiência de redução da vida ao nível estritamente biológico, exatamente aquilo pelo que Foucault caracteriza a governança biopolítica, e que significa a condição mais elementar da vida humana, segundo Arendt: o esforço para suprir as necessidades básicas que qualquer animal dispense, o labor – a vida estritamente doméstica e econômica. Na pandemia, com o dispositivo do isolamento social, encaramos no espelho o *animal laborans* que nos tornamos.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> "Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter este aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso." (Benjamin, 1987: 226)

<sup>6</sup> "O último estágio da sociedade de trabalhadores, o qual é a sociedade de empregados, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido submersa no processo vital global da espécie e a única decisão ativa exigida do

O isolamento também serviu para tornar visível nossa situação de aparelhamento tecnoimagético, os termos biopolíticos de Vilém Flusser. De fato, nossa vida social praticamente migrou para dentro dos aparelhos, e uma estranha situação emergiu daí: um tipo de proximidade exclusivamente remota. Um tipo já conhecido, é certo, mas ainda não tão visível quanto foi dado a perceber. Evidentemente que as relações digitais estão em curso há bastante tempo, mas elas ganharam uma certa intensidade na medida em que passaram a ser exclusivas. A intensidade, no caso, é mais um fenômeno de superfície do que de profundidade. Abstraímos do encontro os corpos e a espacialidade, e nos tornamos próximos numa espécie de não lugar completamente dominado por um tempo mecânico, sem duração, sem concretude, porque de fato nossas imagens não precisam respirar. De uma certa forma, a pandemia inaugurou, ou sacramentou, o que se chama hoje política digital, essa forma de exercitar relações de poder prescindindo da proximidade. A proximidade, matéria-prima da ética e da política, é analógica. Ocorre que no isolamento, através do aparelho, digitalizamos o estar próximo, mas assim produzimos um autoengano, e disso resulta um estado geral de tédio, uma sensação de esgotamento e saturação, uma compensação que não cumpre sua promessa, mas a renova permanentemente. Por que nos enganamos? Porque a intensidade da relação produzida é falsa, uma vez que não há profundidade, pois tudo deságua em superfícies. A pandemia, que tem um motivo muito mais de controle médico e biopolítico, permitiu que enxergássemos a estética social da digitalização como a expressão mais bem acabada do que hoje seria o controle sobre os corpos e o governo de populações. Nosso corpo político se transmutou em imagem técnica e perdeu a espessura.

No Brasil, o governo da extrema direita compôs um dos quadros mais tristes e sombrios da pandemia da Covid-19<sup>7</sup>: tivemos a mais irresponsável e desastrosa

---

indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e tranquilizado de comportamento". (Arendt, 2014: 403)

<sup>7</sup> O número oficial de mortos por Covid-19 no Brasil no momento da finalização desse artigo era de 703.291 óbitos, com 384 mortes atribuídas ao último período (últimas 24 horas). Os indicadores apontavam taxa de 0,7% de letalidade e 616 de incidência por 100 mil habitantes. A média móvel de casos dos últimos 7 dias estava em 24,659. Nosso número oficial de mortos foi superado apenas pelos Estados Unidos, com mais de 1.040 milhão de mortes. Em dados de setembro/2022, o Brasil ocupava a 14ª posição do ranking mundial de mortes proporcionais pela Covid-19, com 3.214 mortes pela doença a cada milhão de habitantes. Fontes: <https://www.conass.org.br/painelconasscovid19/>

gestão política da pandemia, talvez apenas comparável à gestão estadunidense, ostentamos os piores números, uma das mais brutais desigualdades no que diz respeito às condições de proteção e resguardo da vida, considerando a posição econômica do Brasil e seu reconhecido *know-how* em termos de política de saúde pública. O dispositivo do isolamento significou ao mesmo tempo, no seu contrafluxo, uma técnica de exposição da vida nua<sup>8</sup>, essa vida matável. A necessidade de sobrevivência econômica não poupou da exposição os motoristas, os cobradores, as faxineiras, os vigias, as varredoras, os zeladores, as empregadas, os entregadores. O isolamento se tornou uma prerrogativa de classe, e no sentido foucaultiano, um dispositivo de defesa da sociedade<sup>9</sup>, uma tecnologia a favor da gestão da vida e da morte, uma seleção das vidas entre as que importam e as descartáveis. O Brasil bolsonarista na pandemia é o retrato mais bem acabado da necropolítica<sup>10</sup> típica dos neofascismos do século XXI: o exercício de um poder centrado no discurso da morte e em sua produção administrada.

O objetivo a que nos propomos nesse artigo é o de analisar o dispositivo pandêmico do *isolamento social* como chave de interpretação biopolítica para uma ontologia crítica de nosso presente. Mas se Michel Foucault é o autor que fornece o conceito principal, queremos também mostrar como a biopolítica pode ser lida através de outras referências, como Hannah Arendt<sup>11</sup>, Vilém Flusser, Giorgio Agamben e Achille Mbembe. A respeito de Arendt, será nosso foco o modo como o isolamento interferiu e segue interferindo na constituição do significado da *condição política*: como pensar a *ação* e a *pluralidade*, como qualificar a distinção entre o *público* e o *privado*, como entender o imperativo da *economia* na vida política e enquanto dispositivo de modulação do comportamento? Em Flusser, nossa atenção

---

<https://www.trt.net.tr/portuguese/covid19>

<https://www.poder360.com.br/coronavirus/brasil-e-12o-em-ranking-de-mortes-proporcionais-pela-covid/>. Consultado/ Revisado em 9 jun. 2023.

<sup>8</sup> Agamben, 2004a.

<sup>9</sup> Foucault, 2010.

<sup>10</sup> Mbembe, 2017.

<sup>11</sup> Destaca-se que, embora Hannah Arendt relutasse muito em estabelecer teses gerais sobre o destino do mundo e em sua obra haja uma série de termos que a autora utiliza não para pensar a intervenção do Estado como tal, mas a intervenção totalitária (que é, sem dúvida, extra-estatal, pan-imperialista, etc.), de qualquer forma, para a autora, é possível pensar nas instituições do estado de bem-estar democrático como ferramentas de proteção da cidadania e da ação política – uma forma por meio da qual buscamos aplicar seus conceitos em nosso trabalho. Além disso, há muitas leituras contemporâneas que destacam o papel da obra de Arendt em antecipar as questões biopolíticas.

será a análise da captura da vida pelos *aparelhos*: como pensar a naturalização dos modos remotos e telemáticos da *proximidade*, esta entendida como base fundamental das relações éticas e políticas? Os dois últimos, Agamben e Mbembe, mais diretamente vinculados ao diálogo com Foucault, fornecem categorias que desdobram e acentuam aspectos da biopolítica, sobretudo o papel e o lugar do poder soberano, como são exemplos as noções de *vida nua* e de *necropolítica*. O isolamento social pode ser entendido como um dispositivo de exposição da *vida nua*? A gestão sanitária da pandemia, principalmente aquela que vimos no Brasil da extrema direita, onde em reiteradas vezes ouvimos das autoridades públicas o argumento da necessidade de exposição ao vírus, sob o pretexto da imunização de rebanho, para salvar a economia; onde a negação das orientações científicas desde o início permaneceu a marca da gestão, não seria o exercício do poder soberano de fazer morrer que Mbembe nomeia de *necropolítica*?

### **Biopolítica, necropolítica e pandemia: em nome da vida, em nome da morte**

*"Chamarei literalmente de dispositivo toda e qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos."*<sup>12</sup>

Os leitores de Michel Foucault sabem muito bem que as análises biopolíticas têm como referência histórica e geográfica a realidade da Europa ocidental, sobretudo a França, a Inglaterra e a Alemanha<sup>13</sup>. É principalmente nos acontecimentos desses países que encontraremos os exemplos, os modelos, do que Foucault chamou biopolítica. Isso nunca quis dizer que a biopolítica seria um fenômeno exclusivamente europeu, mas certamente que o estilo de análise não estava exatamente interessado em olhar para fora das muralhas da velha Europa, onde certamente também encontraria realidades capturáveis pelo espectro teórico

---

<sup>12</sup> Agamben, 2014: 39.

<sup>13</sup> Um dos textos fundadores da noção de biopolítica, a conferência proferida por Foucault na UERJ em 1974, *O nascimento da medicina social*, é o melhor exemplo dessa referência histórica e geográfica do conceito foucaultiano. Nesse texto, Foucault explica a história da medicina social em três eixos fundamentais: a medicina de Estado da Alemanha, a medicina urbana da França e a medicina da força de trabalho da Inglaterra. (Cf. Foucault, 2011: 402-424)

da biopolítica. Não há como negar que o projeto colonial ecoa todo tempo nas transformações da Europa dos séculos XVII, XVIII e XIX, épocas que encenam as narrativas biopolíticas de Foucault. Mas faltava transparecer, furar a bolha. Talvez a experiência da pandemia, por seu caráter global e transversal, seja recentemente o mais importante referencial histórico para uma análise biopolítica que podemos com tranquilidade qualificar de universal.

Pois, o que a pandemia mostra, enquanto ela vigora, em todos os lugares, são os cálculos da vida e da morte, o jogo aberto e visível do poder sobre a vida como poder de fazer viver e de matar e deixar morrer<sup>14</sup>. A pandemia impõe que a política governe sobre a vida e a morte, que ela seja uma bio-lógica<sup>15</sup>. A pandemia obriga a política a transparecer seus modos velados de governança. Tudo fica muito claro pelo fato de que a morte foge do controle e como que assume o comando. A política governa, mas é na regência da morte. Os dispositivos, como sempre, são acionados para modular as relações de poder, regular os comportamentos, traçar as coordenadas do controle sobre a vida, o que significa tornar explícita a gestão da mortalidade com todos os seus marcadores, sobretudo sociais e raciais. O isolamento como ordenamento social, como dispositivo médico-sanitário de controle da infecção viral, aparece imediatamente como medida protetiva da vida da população. Mas em termos biopolíticos, proteger a população é impor critérios seletivos, e no caso da gestão pandêmica, é tornar explícitos tais critérios. A pandemia desnuda o modo como uma sociedade se produz e se reproduz, basta observar o efeito social do isolamento: não é preciso responder à pergunta 'quais

---

<sup>14</sup> Em outro texto de referência nos estudos foucaultianos para o mapeamento do conceito de biopolítica, *Direito de morte e poder sobre a vida*, último capítulo de *A vontade de saber*, lemos: "Essa morte, que se fundamentava no direito do soberano se defender ou pedir que o defendessem, vai aparecer como o simples reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la. (...). Mas esse formidável poder de morte – e talvez seja o que lhe empresta uma parte da força e do cinismo com que levou tão longe seus próprios limites – apresenta-se agora como o complemento de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto". (Foucault, 2009: 148-149)

<sup>15</sup> Em *A invenção das mulheres* a socióloga Oyèrónké Oyěwùmí diz que a cultura ocidental gira em torno do corpo e que a noção de corpo perpassa todas as instâncias da sociedade no Ocidente; ela chama isso de *somacentralidade*. Segundo a autora, o que vigora no discurso ocidental, que é colonizador, é uma *bio-lógica*. Nesse sentido, pela perspectiva iorubana de Oyèrónké Oyěwùmí, a biopolítica não seria um episódio observável na janela histórica do século XIX, mas a própria história do Ocidente, desde sempre uma biohistória. (Cf. Oyěwùmí, 2021: 27-66)

vidas importam?', pois o confinamento, indiscutível e obrigatório, é a própria cesura social, o mapeamento do esquema seletivo que a governança biopolítica há muito tempo já tratou de naturalizar. Não há nenhum escândalo em saber que as vidas negras desaparecem numa proporção muito maior que as vidas brancas.

O que a pandemia *diz* é que é preciso proteger a vida, isolar do vírus, isolar do outro por uma questão de resguardo, de cuidado, de zelo para com a vida, portanto de responsabilidade para com o outro! Quem poderá duvidar que cuidar do outro obrigou ao distanciamento? Mas o que a pandemia *mostra* é que esse resguardo social cobra o preço de uma formidável exposição à morte. O que há de penetrante nessa experiência histórica é a transparência da morte. A morte está no ar, e de fato está no comando das operações governamentais, em seu encaixo, e é dessa forma que ela catalisa o poder soberano de deixar morrer, mais do que o de fazer viver. A pandemia convoca a necrológica da bio-lógica política a assumir a dianteira.

Mas tudo isso, essa *compreensão biológica* da sociedade, ou que é a própria sociedade, nunca deixou de ser *em nome da vida*, e na pandemia mais do que nunca: o discurso do *fazer viver*, e todo seu equipamento técnico-especializado, mais autorizado do que nunca, sem dúvida sobressaiu, e, no entanto, ele não se desconectou do *deixar morrer*. Que constatação ingênua! Na verdade, a medicina não pode se desconectar do *deixar morrer*. Foucault lembra, numa conferência sobre crise da medicina e da antimedicina, que a prática médica sempre matou, não apenas porque ela foi, por muito tempo, dominada por superstições infundadas. Na verdade, quando a medicina se torna científica, a partir do final do século XVIII, o seu poder de morte se intensifica, se torna sofisticado, e de certa forma, amenizado pela estatística, camuflado pela probabilidade.<sup>16</sup> Os números da mortalidade pandêmica são abstrações da morte. Mas por pior que sejam – como no Brasil onde nos aproximamos, nesse final de 2022, dos 700 mil mortos oficiais – os médicos sempre

---

<sup>16</sup> "A medicina mata, ela sempre matou e sempre teve consciência disso. O importante é que, até uma época recente, os efeitos negativos da medicina eram inscritos no registro da ignorância médica. A medicina matava devido à ignorância do médico ou porque a medicina era ignorante. Não se tratava de uma verdadeira ciência, mas de uma rapsódia de conhecimentos mal-fundamentados, mal-estabelecidos e mal-verificados. A nocividade da medicina se media proporcionalmente à sua não cientificidade. (...). Todavia, no início do século XX, aparece o fato de que a medicina pode ser perigosa, não mais por sua ignorância, porém por seu saber, precisamente por ela ser uma ciência". (Foucault, 2011: 379)

são e serão aqueles que salvaram vidas. Mesmo quando se ouviu 'é preciso dar a vida para salvar a economia'<sup>17</sup>, era em nome da vida, capturada para viver e para morrer. A pandemia converte tudo em biologia, inclusive a economia, que na verdade, em sua origem, é a ocupação, o gasto energético para suprir as necessidades biológicas<sup>18</sup>. Mas quando a economia domina a vida sem respeitar a diferença entre público e privado, ela também precisa *deixar morrer*, além de fazer viver.

Talvez seja a pandemia, mais que a guerra, o próprio paradigma<sup>19</sup> da biopolítica, pelo fato de que a transparência da morte, seu aspecto atmosférico, manifesto, respirável, onipresente, acessível, revela as formas de governo como modulações do aparelho de produção e reprodução da vida e da morte. O que houve de extraordinário é que os dispositivos da morte se desocultaram, e no Brasil de forma ainda mais escancarada, constituindo ou revelando a própria forma do governo. Por isso a noção de necropolítica de Achille Mbembe como chave de leitura da pandemia pareceu mais inteligível, tendo mesmo se popularizado no discurso das redes sociais<sup>20</sup>. Sabemos como o racismo e a eugenia em suas formas estatais são cruciais para entender o biopoder. Foucault se pergunta como um poder centrado na vida e no fazer viver poderia continuar exercendo o seu poder de morte<sup>21</sup>. Se não estamos em tempos de guerreiros e cruzadas, como justificar que se mate? O racismo é, no século XIX, época que faz emergir esse poder sobre a vida, a lógica que passa a operar do interior do discurso evolucionista para o interior do discurso governamental. Trata-se fundamentalmente de cuidar da população, no sentido

---

<sup>17</sup> Como disse em 2021, no início de seu mandato e no momento mais grave da pandemia, o prefeito Sebastião Melo, de Porto Alegre/RS. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/brasil/2021/2/25/video-contribua-com-sua-vida-para-gente-salvar-economia-diz-prefeito-de-porto-alegre-em-ato-falho-92448.html>. Acesso em 24 nov. 2022.

<sup>18</sup> Arendt, 2014.

<sup>19</sup> No sentido de enquadramento, de moldura, de modelo, o que permite uma objetividade do que significa biopolítica que os tempos normais não conseguem fazer, pelo menos não de forma explícita. A pandemia imediatamente 'empodera' o discurso médico; ela imediatamente esclarece as relações entre saber e poder e os serviços que prestam. A pandemia torna indistintos no nível da gestão política o *fazer viver* e o *deixar morrer*; ela explicita que um não se produz sem o outro.

<sup>20</sup> Suze Piza no artigo *Sequestro e resgate do conceito de necropolítica: convite para leitura de um texto*, chama nossa atenção para o modo como este conceito foi banalizado, tanto pela academia, que ainda se mostra reticente e, por vezes, confusa para entender e assumir a perspectiva de pensamento decolonial, quanto pelas redes sociais, que é esse poderoso e perigoso território de propagação de informação e desinformação. Piza resgata o conceito trazendo as múltiplas fontes teóricas que estão em sua base. (Cf. Piza, 2022)

<sup>21</sup> Foucault, 2010: 214.



biológico, no sentido de espécie, e estabelecer na superfície do tecido social a cesura que vai fazer proliferar o sangue bom e perecer o sangue ruim<sup>22</sup>. Em tempos normais, o poder de morte permanece indireto, embora sempre atuante através de seus múltiplos dispositivos<sup>23</sup>; a pandemia tornou direto esse poder soberano, ela compôs uma espécie de radiografia do sistema social de controle da população em seu aspecto biológico e seletivo.

O conceito de necropolítica muito naturalmente se popularizou na pandemia, e até se banalizou pelas redes sociais. Mas era de se esperar que a noção de necropolítica despontasse, porque de fato o *deixar-fazer morrer* se sobressaiu ao *fazer viver*. Que o racismo e sua neurose raivosa esteja embutida na biopolítica, isso é conhecido, mas a pandemia lapidou essa tecnologia do corpo social, e universalizou o racismo não apenas porque em todos os lugares a mortalidade foi profundamente marcada pela racialização, porque os contingentes subalternizados pela raça foram os alvos mais expostos do vírus, mas porque o *devir negro*<sup>24</sup> se tornou a própria condição política *do mundo*<sup>25</sup>. É preciso lembrar que não aderimos a um viés identitário de crítica ao racismo, não reduzimos o racismo à subalternização dos afrodescendentes. É natural que um pensador decolonial camaronês possa tomar como referência de seu conceito a palavra que o identifica, *negro*, mas ao propor o termo *devir negro* ele indica que o racismo, esse regime de exposição à morte que no escravismo colonial tinha como alvo basicamente a população negra, no atual estágio do capitalismo vai muito além da cor da pele: trata-se de um dispositivo de seleção e eliminação de toda vida precarizada, subalternizada, estigmatizada e não assimilada, fruto perpétuo da própria dinâmica do capital. A morte nivelou a vida.

O que Mbembe reivindica, na esteira de Foucault e Agamben, e em diálogo permanente com Arendt, além, é claro, de autores como Aimé Césaire, Frantz Fanon

---

<sup>22</sup> "A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura." (Foucault, 2010: 215)

<sup>23</sup> No Brasil, podemos citar como exemplo de dispositivo de cesura e exclusão social a Lei de drogas que impulsiona o encarceramento em massa da população jovem, periférica e negra. (Ver Soares, 2019: 156-169)

<sup>24</sup> "A este novo carácter descartável e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro, chamamos o *devir-negro do mundo*". (Mbembe, 2017a: 18)

<sup>25</sup> Mbembe, 2017a: 9-22.

e Paul Gilroy, é um arranjo mais realista para o conceito de soberania política. O discurso normativista da soberania, de estilo habermasiano, centraliza o debate sobre política e soberania num conceito de razão que foi o sonho do iluminismo e da modernidade<sup>26</sup>. Nada mais abstrato para a perspectiva decolonialista de Achille Mbembe. A necropolítica é uma interpretação do poder soberano que parte da genealogia de Foucault, considera todas as consequências de sua apropriação crítica pelas noções de vida nua, Estado de exceção e campo de extermínio em Agamben, mas sobretudo radicaliza o caráter de morte da soberania pelo viés da crítica decolonial<sup>27</sup>. Uma questão crucial para entender o exercício do poder soberano é a ocupação do espaço. Mbembe dedica algumas páginas de seu clássico texto *Necropolítica* a examinar o estilo de ocupação colonial da Palestina, que ele considera a forma atual mais elevada do necropoder<sup>28</sup>. Não parece forçoso considerar que o dispositivo do isolamento social na pandemia traçou as coordenadas da geografia necropolítica que, no Brasil, apresentou esse quadro que não hesitaríamos em denominar de genocídio.

### **Nossa condição tecnoimagética: a captura da vida pelos aparelhos**

O mundo povoado de nossos espelhos móveis está em curso, segundo Flusser, desde a impressão da primeira fotografia, o protótipo da caixa-preta<sup>29</sup>, e

---

<sup>26</sup> "À luz deste paradigma, a razão é a verdade do sujeito, e a política é o exercício da razão no âmbito da esfera pública. O exercício da razão é equivalente ao exercício da liberdade, um elemento-chave para a autonomia do indivíduo. A narrativa da soberania, neste caso, apoia-se na crença de que o sujeito é o mestre e o autor que determinam o seu próprio significado". (Mbembe, 2017b: 110-111)

<sup>27</sup> "Nenhuma revisão histórica do crescimento do terror moderno poderá omitir a escravatura, entendida como um dos primeiros exemplos de experiência biopolítica. Em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de plantações e das suas consequências revela a figura emblemática e paradoxal do Estado de exceção". (Mbembe, 2017b: 122)

<sup>28</sup> Mbembe, 2017b: 132.

<sup>29</sup> A noção de *caixa-preta* é central no pensamento de Vilém Flusser. A caixa-preta é a essência do aparelho, de todo aparelho. Desconhecemos o que tem dentro dele e como *isto* funciona, mas sabemos manejá-lo muito bem. O aparelho fotográfico é o protótipo de todo aparato ou *dispositivo* técnico-administrativo. A análise de Flusser é comunicológica, pois o filósofo aposta no significado de estarmos substituindo como código preferencial de comunicação, desde as primeiras fotografias, a *escrita*, essencialmente histórica, pelas *tecnoimagens*, que são esses objetos produzidos pelos aparelhos. À era dominada pela tecnoimagem, Flusser denomina de *pós-história*: os instrumentos, que antes nos serviam, são substituídos por *aparelhos*, a quem passamos a servir como meros funcionários. (Ver Flusser, 2002: 19-28).

basicamente desde o nazismo passamos a conhecer seu aspecto mais sombrio<sup>30</sup>. Mas na pandemia, com o isolamento e o mergulho nos aparelhos, alcançamos uma espécie de síntese conceitual de nossa condição biopolítica e pós-histórica. Tal síntese sempre foi visível pela situação de objetificação da vida que caracteriza tanto as análises genealógicas do biopoder em Foucault quanto a interpretação flusseriana do programa da cultura ocidental, sobretudo nos acontecimentos do século XX<sup>31</sup>. Mas a situação do isolamento social que nos obrigou ao disciplinamento dos aparelhos tornou essa aproximação evidente. Pensamos que explorar tal aproximação é uma forma de demarcar elementos-chave para a compreensão crítica do poder sobre a vida, mesmo que introduzindo em campos metodológicos distintos, conceitos estranhos a ambos. No entanto, não é justamente da estranheza que os conceitos provocam que colhemos entendimentos consequentes para uma leitura crítica do presente?

No caso, o que propomos é entender a produção quase ininterrupta de nossas tecnoimagens como uma forma altamente eficaz de controle biológico da vida. O aspecto mais objetivo desse controle é o que a pandemia revela de mais inteligível e de mais assimilável, de mais fácil acesso: é preciso *isolar do vírus*, é preciso *não compartilhar o mesmo ar*, é preciso *isolar do outro*. Mas a substituição da vida social pela permuta de tecnoimagens, nossos espelhos móveis e falantes, ajudou a tornar mais objetivo o aspecto necropolítico do controle biológico da vida. A possibilidade da vida social, do trabalho, da comunicação e até do cuidado pela via remota dos aparelhos nos afundou na crença de que podemos economizar no “campo da proximidade”, a crença de que a vida à distância não só é possível, como tem se mostrado *preferível*, viabilizadora. A pandemia tornou quase incompreensível uma crítica aos aparelhos, eles nunca foram tão reverenciados. E, no entanto, efetivamente quando deixamos de compartilhar o mesmo ar, *asfixiamos a proximidade* que é a dimensão ético-política essencial da vida.

Na pandemia os aparelhos viraram dispositivos biopolíticos num sentido muito objetivo, diríamos paradigmático. Evidentemente que já estávamos bastante

---

<sup>30</sup> “A tendência ocidental rumo à objetivação foi finalmente realizada, e o foi em forma de *aparelho*. Os SS eram funcionários de um aparelho de extermínio, e suas vítimas funcionaram em função do seu próprio aniquilamento”. (Flusser, 2011: 22)

<sup>31</sup> Flusser, 2011: 26-27.

iniciados, e só faltava a ordem médica para não sair de casa. Constatamos no arranjo aparelhado do confinamento o sobrepeso de relações sociais ainda demasiadamente abertas, ainda onerosamente permeáveis aos acontecimentos imprevisíveis. Porque de fato, estar disponível, estar presente, enfim, constituir com as alteridades do mundo a *proximidade*, ou seja, precisamente sua *espessura ético-política*, é produzir o tempo como concretude, portanto é experimentar a vida e suas múltiplas relações sob o signo da indeterminação. A pandemia, que nos confinou e nos libertou pelos aparelhos, permitiu acionar uma certa ficção de previsibilidade e segurança. Nunca estivemos tão expostos, nossas imagens circulam indefinidamente no tempo-espaço da virtualidade, e ao mesmo tempo tão protegidos. De fato, é como se não pudéssemos nem viver nem morrer plenamente, como sugere Byung-Chul Han<sup>32</sup>. Não foi tão difícil aderir ao modo remoto, mas é penoso encontrar as razões para se reaproximar, porque de fato nos aprisionamos na crença de que a vida social é possível e viável no modo remoto e aparelhado. Mas abdicar da proximidade é condescender ao abandono da morte, no sentido biológico, pois, como já explicamos, a superproteção de alguns significou a hiperexposição de outros; e no sentido político, pois, como já aprendemos com Arendt, sem pluralidade, sem exposição aos outros e às outras, não há efetivamente *ação*, não há vida política.

A teoria comunicológica de Flusser identifica o problema de nossa crise civilizacional como desequilíbrio entre discurso e diálogo. Nossas tecnoimagens não entram efetivamente em conversação, pois a troca dialógica, se ela ocorre, renova constantemente as perspectivas do discurso. Mas no encontro remoto o que ocorre é mais uma vez a supervalorização do discurso e a subestimação do diálogo. A ágora virtual é um falso espaço público, ainda que tenha se tornado imprescindível enquanto forma de reinventar a proximidade e a política, mesmo porque vivemos numa época em que a demanda por segurança como valor político tem pautado, muito antes da pandemia, a própria noção de cidadania, independentemente do espectro político-ideológico a que se refira, o que por si só obriga a repensar a noção de espaço público. Mas a ágora virtual é uma falsidade sobretudo porque, como lembra Han<sup>33</sup> em sua leitura de Flusser e Arendt, ele dispensa o uso das mãos, o fazer

---

<sup>32</sup> Han, 2018: 60.

<sup>33</sup> Han, 2018: 59-67.

que está conectado ao nosso compromisso com o mundo, para tornar exclusivo o uso dos dedos, o tatear, a digitalização<sup>34</sup>. Flusser apostou que estávamos a caminho de abandonar o trabalho pelo jogo; que, diferentemente das ferramentas industriais, os aparelhos não produzem trabalho, apenas *funcionam*, porque são objetos programados, e lidar com eles é entrar num jogo<sup>35</sup>, é mover as peças de um tabuleiro perfeitamente programado e, portanto, imune ao descontrole, ao imprevisível. Mas de fato, experimentamos na pandemia, basicamente devido à captura da vida pelos dispositivos eletrônicos, as caixas-pretas, não a ludicidade dos jogos, e sim a aceleração do *desempenho*, típico do capitalismo neoliberal e digital. Nesse sentido, tem razão Byung-Chul Han em sua crítica a Flusser, que acreditou que a era digital, antecipada e intensificada pela pandemia, nos conduziria ao ócio. Seria preciso esperar ainda um futuro completamente digital, ou então, reinventar essa noção de ócio, porque de fato o que vivemos na pandemia, com o isolamento, foi sim uma boa dose de tédio, típico da relação automatizada e circular dos programas, porém advindo muito mais da ordem do desempenho capitalístico e neoliberal, do que propriamente de uma vivência de tempo ocioso. A vida capturada pelos aparelhos significou, e vem significando, a redução de nossa *duração* (Bergson) ao tempo mecânico do trabalho, tornado móvel, dinâmico, flexível, onipresente e totalizante.

### **Pensar a pandemia com Hannah Arendt**

Hannah Arendt é uma autora que nos instiga a pensar o nosso tempo. De várias maneiras, muitos dos temas abordados por ela em meados do século XX nos alcançam hoje com atualidade impressionante, como as questões que permeiam a mentira e a verdade na política, a tecnologia em relação à condição humana e os problemas com refugiados, entre outros igualmente presentes. No tocante à pandemia, Arendt nos fornece, da mesma forma, diversas ferramentas para análise e reflexão a respeito do atual momento histórico. Podemos sublinhar, entre elas, algumas articulações entre pluralidade, ação, ciclo vital, público e privado,

---

<sup>34</sup> Sobre o sentido de *tatear*, ver Flusser, 2010: 31-38.

<sup>35</sup> "Os problemas sociais não mais se apresentam sob a forma: quais as forças que movem a sociedade? Nem sob a forma: quais os propósitos motivam a sociedade? Mas sob a forma: quais as estratégias que estão em jogo?" (Flusser, 2011: 122)

isolamento, além de outras categorias trabalhadas firmemente por ela ao longo de sua trajetória intelectual. Pode-se dizer, ainda, que foram mais emergentes os dilemas políticos (e biopolíticos) aflorados durante a pandemia, se levarmos em conta a concepção política arendtiana.

O relevo de Arendt à ação política, isto é, a tendência de submeter a ação política individual ao comportamento coletivo, e a sua defesa da insubordinação da esfera pública a interesses sociais e econômicos, vai ao encontro daqueles que observam essas e outras propriedades destacadas por Arendt como uma redução do fator político a cinismo, pragmatismo ou falta de credibilidade da esfera política. O pensamento político de Arendt é capaz de sugerir um diálogo real com uma visão ampliada, o que pode ser visto como instrumento fundamental para o real exercício da democracia. Sua discussão implica, ainda, o resgate de uma relação política que se pretende livre de caráter autoritário, realçando a pluralidade e dando protagonismo ao ator político, o que pode promover uma agenda política com questões proeminentes aos mais diversos grupos de interesses e necessidades, ainda que contemple a sua distinção entre os domínios público (*polis/koinon*) e privado (*oikos/idion*), *citoyen* e *homme*<sup>36</sup>. Compreende-se, portanto, que para Arendt, os fins a que a política deva se propor são sempre mutáveis e jamais absolutos ou universais, uma vez que sua oposição à tirania da verdade reside justamente em não aceitar o “atemporalmente bom”: os assuntos públicos devem derivar de um processo de discussão contínua entre os cidadãos e as cidadãs que compõem um espaço público, sendo frutos de debates que deem voz a várias aberturas de mundo.

---

<sup>36</sup> Nesse sentido, torna-se importante observar brevemente por que estudiosos da teoria democrática agonística, como William Connolly (1991) e Bonnie Honig (1993), criticam o caráter “reducionista” e “aristocrático” da concepção arendtiana de espaço público, acusando Arendt de manter distinções elitistas ou essencialistas entre os domínios público e privado de forma injustificada. O principal conflito dessas discussões tem residido, justamente, no fato de que, grande parte do conteúdo da política democrática, pensada sob moldes arendtianos, se constitui propriamente no debate sobre quais questões são, de fato, de interesse público. Isso porque a distinção proposta por Arendt entre os domínios público e privado soa como se houvesse uma barreira para que determinados assuntos fossem discutidos na esfera pública; barreira esta, que os teóricos pós-modernos querem que seja esmaecida, a fim de que assuntos tidos como “da esfera privada” sejam introduzidos na arena política. Villa (2000), por outro lado, aponta a distinção entre *homme* e *citoyen* feita por Arendt como uma estratégia teórica importante para que a política não seja compreendida como mera administração burocrática, e que isto não levaria, necessariamente, a uma predeterminação dos assuntos públicos. Compreendemos a questão política e a distinção do par público-privado neste trabalho a partir da perspectiva de Villa.

É essa a visão pluralista de Arendt que sustenta a liberdade como o sentido da política e que importa sempre que se sustente a política a partir do viés da pensadora.

E é esse processo também, que privilegia o ser humano em condição de pluralidade, o estimulando, ao mesmo tempo, na sua condição singular, a uma redescoberta do plural em si mesmo, que nos foi arrancado ante a suspensão de possibilidade de *inter homines esse*, esse "estar entre" (*in between*), diante da emergência da Covid-19. Já que o mundo sem o humano em concerto – isto é, o mundo vivido a partir de uma condição de isolamento e quarentena, apresentada em variadas escalas de confinamento (*lockdown*) – também sugeriria uma reformulação da relação entre o *zoon politikon* e o mundo, mas tal recomposição nos foi suprimida devido aos imperativos sanitários e biopolíticos da pandemia. Isto inscreveu sintomas contemporâneos – que nos atravessam e foram intensificados – enquanto condições centrais vivenciadas por muitas pessoas em meio ao evento pandêmico, como *isolation* (isolamento), *loneliness* (desamparo ou isolamento socializado) e *solitude* (solidão)<sup>37</sup>, em circunstâncias que regeram a vida *entre*, dada a preeminência da esfera privada. Instalou-se, digamos, um *isolamento ontológico* frente ao *isolamento tecnológico*, como nos lembra Schuback (2020), apontando este último, já bem antes da pandemia, como condição habitacional do humano "transmutado", que desde o advento tecnológico encerrou nova espécie de isolamento – o isolamento em telas. Diz Schuback:

É que o isolamento já vem se dando como *modus vivendi* da sociedade moderna, centrada na ideia e desejo de um eu individualizado e atomizado, nas práticas do individualismo narcísico, na ilusão férrea do intimismo e subjetivismo de inúmeras formas de egoísmo [...]. [...] Vive-se como já se vivia, isolados nas telas-celas.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Arendt destaca o isolamento como uma maneira drástica de cercear o *agir* humano, ou seja, o isolamento seria um fator determinante à destruição da capacidade de *ação*. Ela expressa por meio de três palavras de língua inglesa a adequada formulação do seu pensamento nesse sentido: *isolation*, *loneliness* (*verlassenheit*) e *solitude* (*einsamkeit*). A distinção entre os três termos é central ao entendimento do que Arendt nos apresenta sobre o pensamento e a ação diante das condições da modernidade. Não há, no entanto, em língua portuguesa, unanimidade entre os estudiosos de Arendt para as três palavras distintas que devam servir às mesmas determinações.

<sup>38</sup> Schuback, 2020: 138-139.

Esses três aspectos do isolamento em Arendt serão melhor examinados logo adiante.

No Brasil pandêmico, inobstante as versões mais ou menos liberais, estivemos estruturalmente diante de um Estado capturado por um agravamento do que Adam Smith, Bernard Mandeville e Friedrich Hayek postularam como sendo a natureza da sociabilidade humana, a saber, as vontades e interesses privados acima do coletivo. Isto resultou em uma política pública que teve como ponto alto o contraponto entre a vida humana e a economia, em um evidente esmaecimento, esquecimento ou negação da política como condição essencial de pluralidade, fruto do interesse coletivo, despertando reflexões sobre o processo moderno de politização da vida. Afinal, onde a tese clássica de que a realização dos interesses privados tornaria viável o interesse coletivo? Ou de que o *laissez-faire* velaria por todos a partir do cuidado de cada um independentemente? Seria equivocados dizer que a pandemia exacerbou as dimensões individuais e privadas da política e da própria vida? Ou que, como à época do totalitarismo, analisado por Arendt, os seres humanos foram reduzidos a “meros portadores de vida”, em um processo de *naturalização da vida nua*? Conforme discursos em defesa da economia e em detrimento da vida humana (já que a morte é certa e inevitável), nos debatemos enquanto nação a tentar qualificar os tempos de pandemia ante seus principais aspectos da condição humana – quais sejam, social, existencial e, essencialmente, econômico; – afinal, como os brasileiros foram muitas vezes lembrados, “a economia não pode parar”<sup>39</sup>.

Em outras palavras, os acontecimentos que acometem a política hodierna seguem com recorrentes práticas e ações governamentais que reverberam à violência, ao autoritarismo, ao preconceito e à exclusão de povos e nações, exacerbados no Brasil por um governo de extrema-direita em tempos de pandemia. A necessidade do estabelecimento constante de marcos e fronteiras à convivência humana, em geral, ainda exige a sobreposição econômica a toda e qualquer dimensão da vida humana, sem que isso seja visto, necessariamente, como uma

---

<sup>39</sup> Em março de 2020, o então presidente do Brasil, Jair Bolsonaro, afirmou que a economia do Brasil não poderia parar apesar da pandemia, assim antevendo evitar “uma catástrofe de verdade”. Fonte: CNN Brasil. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/economia-nao-pode-parar-por-cao-do-coronavirus-diz-bolsonaro/>. Acesso em 17 nov. 2022.



coisa hedionda. A preocupação da política contemporânea é com as máximas de progresso em instância, visando a primazia materialista. Isto quer dizer, em linhas gerais, que atualmente a política é globalmente experimentada induzindo à glorificação da sociedade de consumo, cuja aliança e incentivo à predominância do *animal laborans* – o ser que trabalha e consome sem muito questionar – sobre o *zoon politikon* – que age e pensa integrando um senso comunitário – resultam em um mundo submetido à lógica instrumental que culmina no esvaziamento filosófico e dos mais caros valores humanos. A pandemia forneceu apenas um triste retrato disso.

E, embora a crise a que testemunhamos não se inscreva historicamente enquanto uma crise propriamente nova, uma vez que já enfrentamos outras *pestes* em outros momentos da história, ela simboliza aspectos inéditos, que refletem uma crise anterior, mais geral, e que se vincula ao mundo contemporâneo caracterizado pelo enfraquecimento da política cuja administração burocrática assume (quase?) todos os aspectos da vida. A crise da Covid-19 carregou a especificidade própria de inscrever “a peste” sobre uma sociedade majoritariamente de consumo, composta por indivíduos atomizados e que tornaram ainda mais clara a referência de Arendt à condição da modernidade, que sustenta uma forte desarticulação entre as categorias de *vita activa*, trabalho, obra e ação, tendo por pano de fundo, ainda, o desamparo (*loneliness*) e a dissociação dos aspectos público e privado, que fazem com que sigamos combalidos sobre a esfera política.

Em sua obra *A Promessa da Política*, Hannah Arendt nos apresenta a ideia de *deserto* como um lugar de aridez e esterilidade, em que elementos totalitários se apresentam impedindo a ação política e a formação do mundo comum. O deserto se instala quando o indivíduo “desiste” da política, por meio da adaptação à vida no deserto ou do escapismo. Sendo assim, qualquer referencial do agir político é perdido (perda da tradição) e qualquer forma de exclusão é naturalizada como sendo “normal”. “O moderno crescimento da ausência-de-mundo, a destruição de tudo que há *entre nós*, pode também ser descrito como a expansão do deserto”<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> “The modern growth of worldlessness, the withering away of everything between us, can also be described as the spread of the desert.” (Arendt, 2005: 201)

A analogia do mundo contemporâneo com o deserto é muito forte e eficaz, portanto, sobretudo diante da vivência no Brasil pandêmico. Dadas as características do que Arendt descreve como deserto, é possível, ainda, compreender a situação da política brasileira em tempos pandêmicos como a democracia que se apresenta em um deserto político, cuja postura negacionista do governo ante a gravidade da crise sanitária obrigou cada brasileiro e cada brasileira a viver sob as condições áridas do deserto, sem reconhecer mais a necessidade de um oásis<sup>41</sup>.

A recente emergência sanitária, então, ainda que inédita e inaudita às últimas gerações, abalou pilares tanto do campo da ação como do pensamento, soando sugestiva para trazer à tona alguns conceitos centrais que foram trabalhados na obra de Arendt à primeira metade do século XX, com destaque fundamental à questão da pluralidade e do isolamento. Sendo o próprio isolamento o dispositivo interposto pelas instâncias governamentais globais como necessário à não propagação do vírus, instalou-se o distanciamento social como norma de segurança, impelindo a um confinamento indefinido e à adaptação de incumbências mundanas para a esfera doméstica. O isolamento social, portanto, como fenômeno imposto pela pandemia, enclausurou-nos sob nossas existências particulares, propiciando a experiência do isolamento enquanto fenômeno social global de modo não verificado na história secular recente. Isto posto, as ideias arendtianas sobre a condição humana de pluralidade e suas inter-relações com *isolation*, *loneliness* e *solitude*, convidam-nos a um diálogo reflexivo sobre o que está em jogo quando se trata do isolamento (social), ainda que apresentado sob as circunstâncias excepcionais da barragem de transmissão de um vírus incomum. Afinal, vale lembrar que confinamento também é a base das instituições de *sequestro*, como a prisão, a fábrica, a escola, o quartel, o manicômio e o asilo.

---

<sup>41</sup> "Os oásis são as esferas da vida que existem independentemente, ao menos em larga medida, das condições políticas. O que deu errado foi a política, a nossa existência plural, não o que podemos fazer e criar em nossa existência no singular: no isolamento do artista, na *solitude* do filósofo, na relação intrinsecamente sem-mundo entre seres humanos tal como existe no amor e, às vezes, na amizade – quando um coração se abre diretamente para o outro, como na amizade, ou quando o *espaço-entre*, o mundo, se incendeia, como no amor." (No original: "The oases are those fields of life which exist independently, or largely so, from political conditions. What went wrong is politics, our plural existence, and not what we can do and create insofar as we exist in the singular: in the isolation of the artist, in the solitude of the philosopher, in the inherently wordless relationship between human beings as it exists in love and sometimes in friendship – when one heart reaches out directly to the other, as in friendship, or when the in-between, the world, goes up in flames, as in love"). (Arendt, 2005: 202)

Uma vez que Arendt assinala o isolamento enquanto categoria referencial à dimensão política da vida, sendo a pluralidade a sua condição básica, as três concepções de isolamento discutidas por ela colocam em xeque uma condição política fundamental, qual seja, nosso *estar no mundo* em relação direta com a pluralidade. A ação é constituída pelo agir em concerto, logo, não há ação para quem está no isolamento (*aislamiento/isolation*), isolamento socializado (*soledad/loneliness*) ou solidão (*solitude*). Sem ação, também não há política. Dessa maneira, Arendt reivindica por meio desse “espaço entre” ainda um sentido de responsabilidade política – um sentido político que atue pelo mundo compartilhado, por meio da singularidade e da participação pública de seus atores. Essa reivindicação, portanto, aponta que, em tempos presentes, mesmo o retorno ao espaço público “pós-pandêmico” nos coloca, ainda, diante de um imenso desafio, a saber, voltar a esse *espaço entre* e às suas determinações em termos de experiência de *mundo*, e habitá-lo conjuntamente, mais uma vez, com os outros, com isto escapando à alienação e ao mecanicismo tecnicista tão característicos do *animal laborans*.

Uma vez que o isolamento é capaz de gerar a solidão organizada e a sensação de impotência e desamparo ao erigir a técnica como fundamento em si mesma; isto nos alcança enquanto um *ethos* da vida tecnicista – a vida capturada por aparelhos, como nos lembra Vilém Flusser. Arendt destaca desde muito o sentimento de solidão, de não pertencimento ao mundo (ou, o não-reconhecimento de um *mundo comum*), aliado a um crescente sentimento de dispensabilidade (*selflessness*) como a experiência diária de massas cada vez maiores desde o século XX, além de demarcar que estas são também as características próprias de governos totalitários. Sendo assim, a imposição do dispositivo do isolamento social, endossando o anterior *isolamento tecnológico* – o isolamento “em telas” – fez com que o evento da pandemia reforçasse a efetiva manutenção do *status quo* por meio da dinâmica do ciclo vital, contribuindo para as consequências contínuas à destruição do mundo comum, ao enfraquecimento da política e à *legitimação da vida nua*, submetida à silenciosa lógica de *laborização* da vida. Nesse sentido, é importante lembrar que, por meio da figura do *animal laborans*, Arendt faz o diagnóstico de uma “animalização” da vida política, uma domesticação do ser humano pelo Estado

capitalista e pela técnica, que conduz à perda do horizonte dos direitos humanos nos Estados democráticos que reivindicam sua defesa, e que legitima, deste modo, a vida nua desde sua lógica.

### **A vida nua legitimada**

O trabalho de Agamben tem por tese a relação entre o poder soberano (no caso, o Estado) e a vida nua, presumindo que “a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano”<sup>42</sup>. Assim, com a vida biológica no centro de seus cálculos – conclusão agambeniana devida também a Arendt, já que foi ela quem primeiro se debruçou a pensar sobre como os modos de vida biológica passaram a ocupar o cerne político da modernidade; – o poder do soberano e a vida nua se entrelaçam em uma relação de captura cuja base é uma estrutura de exceção; estrutura em que “todas as determinações jurídicas – e, antes de tudo, a própria distinção entre público e privado – estão desativadas”<sup>43</sup>.

Sendo assim, se em Arendt podemos pensar a pandemia sob os auspícios políticos, econômicos e do isolamento, em Giorgio Agamben, a captura biopolítica que a pandemia testemunhou pode ser salientada em termos da *vida nua legitimada* – o *homo sacer*. A vida nua, que pode ser fundamentada em Arendt, entre outros aspectos, pelo *desamparo*, é, portanto, em Giorgio Agamben, sacramentada pela *desproteção*. Pois, a vida nua, ainda que pareça sugerir uma vida intocada pela captura sócio-política, é justamente o oposto dela, correspondendo ao espaço altamente artificial criado pelas estruturas de poder e que exclui da proteção jurídica, política e social qualquer forma de vida que não se submeta à sua ordem e condições de legalidade. A vida nua é, portanto, a experiência da desproteção, promovendo um estado de ilegalidade permanente, como um *estado de exceção* perene e que, diante da pandemia, foi experimentada em outro sentido, não estritamente jurídico, de vida desprotegida.

---

<sup>42</sup> Agamben, 2004a:14.

<sup>43</sup> Agamben, 2004b: 78.

Aqui, certamente, tem-se presente que uma “experiência de desproteção” é também o resultado natural da exacerbação de um discurso de proteção e segurança que encontra eco na sociedade atomizada postulada por Arendt, pois, ao contentar-se em ser massa, o indivíduo se deixa arrebatar por um profundo individualismo, sem preocupar-se com a construção de um mundo público comum, deixando-se atomizar, isolar e tornando-se supérfluo. Nada mais lhe importa a não ser sua vida ordinária e solitária e, permanecendo sozinho, sem fazer parte de um mundo comum, pode se enganar sobre a compreensão do que é o mundo e a própria realidade.

Todavia, Agamben é quem postula a radical transformação da política em vida nua, o que Arendt teria deixado passar. Para o filósofo italiano, o processo de inscrição da vida nua sob os auspícios da política não seria exclusividade dos regimes de exceção, já estando encerrado nas declarações dos direitos do homem e do cidadão. Isso faria parte do que Žižek (2016) chama de “renegações da política”, que evitariam a política por excelência. Em tempos de pós-política<sup>44</sup>, por exemplo, – ou em que, como Arendt já prognosticava ainda em idos dos anos 1950-1960, a política foi substituída pela administração social burocrática; – Žižek acredita que todos nós somos *homo sacer*, – o que, na pandemia, ficou em evidência no Brasil, já que, virtualmente, cada cidadão e cidadã brasileira se tornaram, potencialmente, *homines sacri*.

O que a pandemia evidenciou, por outro lado, também enaltece o trabalho de Agamben, em termos do que ele propõe acerca de pensar um novo mundo e uma nova política. Podemos construir uma ponte a respeito de que o fim da pandemia também nos apresenta um “novo normal” – um novo começo. Como Arendt, que por meio da *natalidade*, nos convida à responsabilidade de criar o novo, Agamben também sugere que não basta permitir que o processo nos perpassasse, enquanto, inertes, apenas assistimos a tal processo (político) passar. Ao invés, em permanecendo também “a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo”<sup>45</sup>, o novo começo é, ainda, a mensagem de uma

---

<sup>44</sup> Para ler mais: *As renegações da política: arquipolítica, parapolítica, metapolítica, ultrapolítica e pós-política* (Barros, 2018). Disponível em: <https://colunastortas.com.br/as-renegacoes-da-politica-arquipolitica-parapolitica-metapolitica-ultrapolitica-e-pos-politica/>. Acesso em 18 nov. 2022.

O Brasil pandêmico parece mais enquadrado na *ultrapolítica*.

<sup>45</sup> Arendt, 2012: 639.

promessa, que se equivale à liberdade humana. Para além da vida nua, matável, sacrificável, portanto, que tentam nos impor como potencialidade e como risco, nós deveríamos (e podemos) ser os atores da política, da História; – os agentes que permitem a esse novo começo se tornar evento histórico. Porque ele é o sacrifício, o sacrilégio. “Ele é, na verdade, cada um de nós”.

### **Considerações Finais**

A Pandemia Covid-19 foi um evento trágico, que abalou a humanidade nos mais variados aspectos em escala global. Enquanto comunidade humana, tivemos de lidar com políticas e trâmites locais, nacionais e internacionais, restrições sanitárias e geoespaciais, implicações éticas, negacionismo científico, questões político-econômicas e políticas neoliberais diante da vida e da morte. Além disso, limiares entre a pobreza e a riqueza de governos e nações delinearam o acesso à saúde, à assistência médica e, posteriormente, às vacinas, resultando todos esses efeitos em condições determinantes para as estatísticas oficiais da pandemia.

Os aspectos acima mencionados são, ainda assim, sobretudo, práticos. Eles não traduzem que a pandemia da Covid-19 promoveu, ainda, não apenas o confinamento de boa parte da população global a partir de 2020, mas também, fez despertar ou ressurgir inúmeras discussões de cunho ético, moral, sociológico, urbanístico, ecológico, além dos já mencionados aspectos político e econômico, amplamente explorados em nosso trabalho. A pandemia acabou lançando luz a debates que atuam também sobre a compreensão de uma responsabilidade moral dos agentes pandêmicos ante a coletividade, como por exemplo, sobre o uso de máscaras, o respeito ao isolamento e a adesão à vacinação, entre tantos outros aspectos com ênfase em um caráter mais filosófico.

De uma perspectiva biopolítica, no entanto, a pandemia pouco foi abordada, sendo que ela possui, nesse aspecto, implicações que merecem as nossas mais primorosas considerações filosóficas. Dentre elas, podemos destacar a questão da autoridade médica, das medicalizações e intervenções nos corpos, do atestado de saúde e doença, das restrições sanitárias, do isolamento e da quarentena, da emissão de documentos, destacando, ainda, a questão do *espaço*, com novos

olhares sobre o espaço público e o espaço privado, novas delimitações de espaços de trabalho e o provisório cerceamento do direito de ir e vir – todos aspectos que seriam dignos de análises mais acuradas em termos biopolíticos. Nossa proposta, portanto, propôs discutir a partir de Foucault, Arendt, Agamben, Flusser, Mbembe, entre outros, alguns dos aspectos primários da biopolítica, que ilustram como o Estado Brasileiro passou a ser agente de uma política de morte em tempos de pandemia, e enfatizar o isolamento social como dispositivo pandêmico.

Para as determinações de nossa análise, para tanto, sobressaímos o conceito de *dispositivo*, cunhado pela primeira vez por Michel Foucault, e depois analisado terminologicamente por Giorgio Agamben, inscrevendo uma nova ordem às apreciações do gênero da biopolítica, e que foi aqui abordado como fator definitivo diante de como alguns eventos pandêmicos se apresentaram e como se caracterizaram. Assim, consideramos crucial refletir especialmente sobre o *isolamento* e os seus efeitos pandêmicos, buscando dar ênfase, sobretudo, a um aspecto biopolítico da pandemia.

Nossa abordagem tratou, sobretudo, de um trabalho teórico e reflexivo, embora tenha buscado delinear o estado de arte da pandemia e da crise sanitária no Brasil por meio de alguns dados fundamentais. Apresentamos como a pandemia expôs nossa desigualdade latente, acelerando um processo de agência necropolítica do Estado brasileiro, e que renegou direitos básicos ante a catástrofe, como amparo e proteção aos seus cidadãos. Ainda que algumas medidas provisórias tenham sido tomadas diante da emergência da Covid-19, tais como o “auxílio emergencial” e a vacinação tardia, não houve incentivo à realização do isolamento social, apostando em um efeito de “imunidade de rebanho”, que por tal negligência condenou muitas pessoas à morte. Esse processo se mostrou, sobretudo, classista e racista, ao atingir majoritariamente negros<sup>46</sup> e pobres, o que nos permite indagar se o maior algoz fora o Estado ou o vírus.

Por fim, por meio das formulações presentes na produção de autores como Michel Foucault, Hannah Arendt, Giorgio Agamben, Vilém Flusser, Achille Mbembe,

---

<sup>46</sup> Levantamentos publicados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Instituto de Pesquisa Econômica aplicada (IPEA), bem como publicações dos jornais *Folha de São Paulo* e *O Estadão* no período da pandemia, apontaram para a maior prevalência de mortes da população negra nos casos da Covid-19.

dentre outros, buscamos demonstrar que não é (ou *não deveria ser*) agência do Estado definir quem vive, quem morre, quem importa, quem não importa, quem é “descartável” e quem é *sacrificável*. Tal problemática, que ficou evidente nas decisões do governo brasileiro durante tempos pandêmicos, deve servir como um alerta e uma marca – um grande símbolo, resultado das urgências do tempo presente, e que não pode mais se repetir naquilo que pretendemos como “novo normal” – o nosso novo começo.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. (2004a). *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Ed, UFMG.
- AGAMBEN, G. (2004b). *Estado de Exceção*. Homo Sacer II. São Paulo: Boitempo.
- ARENDT, H. (2005). *The promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- ARENDT, H. (2014). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- ARENDT, H. (2012). *Origens do Totalitarismo*. 4. ed. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.
- ARENDT, H. (2016). *Entre o passado e o futuro*. 8. ed. Tradução de Mauro W. Barbosa. Coleção Debates – No 64. São Paulo: Perspectiva.
- BARROS, R. (2018). *As renegações da política: arquipolítica, parapolítica, metapolítica, ultrapolítica e pós-política*. Site Colunas Tortas, 2018. Disponível em: <https://colunastortas.com.br/as-renegacoes-da-politica-arquipolitica-parapolitica-metapolitica-ultrapolitica-e-pos-politica/>. Acesso em 18 nov. 2022.
- BENJAMIN, W. (1987). *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3ª. Ed. Obras escolhidas, volume 1. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.
- BRASIL. (2020). Decreto nº 10.282, de 20 de março de 2020. Regulamenta a Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020, para definir serviços públicos e atividades essenciais. Recuperado de: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2020/decreto/D10282.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/D10282.htm).
- BRASIL. (2020). Lei nº 13.998, de 2020. Regulamenta as medidas excepcionais de proteção social a serem adotadas durante o período de enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do



coronavírus (Covid-19). Recuperado de:

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2020/lei/l13982.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/l13982.htm).

CAMUS, A. (2020). *A peste*. Rio de Janeiro: Record.

CONNOLLY, W. (1991). *Identity/Difference: democratic negotiations of political paradox*. Mineapolis/Londres: University of Minnesota Press.

FLUSSER, Vilém. (2002). *Filosofia da caixa-preta – ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

FLUSSER, Vilém. (2010). *O universo das imagens técnicas – elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume.

FLUSSER, Vilém. (2011). *Pós-história – vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Annablume.

FOUCAULT, Michel. (2010). *Em defesa da sociedade – curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel. (2009). *História da sexualidade 1 – a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza Albuquerque e J. A. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel. (2011). *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Vera Lucia Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Ditos e escritos; 7)

HAN, Byung-Chul. (2018). *No enxame – perspectivas do digital*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes.

HAYEK, F. (2009). *O Caminho para a Servidão*. Portugal: Edições 70.

HONIG, B. (1993). *Political theory and the displacement of politics*. Ithaca: Cornell University Press.

MANDEVILLE, B. (2018). *A fábula das abelhas: ou Vícios Privados, Benefícios Públicos*. São Paulo: Editora Unesp.

MBEMBE, Achille. (2017a). *Crítica da razão negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona.

MBEMBE, Achille. (2017b). *Políticas da inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónkẹ. (2021). *A invenção das mulheres – construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.

PIZA, Suzi. (2022). *Sequestro e resgate do conceito de necropolítica: convite para leitura de um texto*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 45, p. 129-148, Edição Especial. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/NrF7PcGmQCF4vP6KPpmjhRs/>. Acesso em 24 nov. 2022.

SCHUBACK, M.S.C. (2020). "Pensar no olho do furacão". In: SCORALICH, K. (ed. e org.): *Filosofia em Confinamento*. Rio de Janeiro: Batuque, p. 131-139.

SMITH, A. (1996). *A Riqueza das Nações: Investigação sobre sua natureza e suas causas* São Paulo: Editora Nova Cultural.

SOARES, Luiz Eduardo. (2019). *Desmilitarizar – segurança pública e direitos humanos*. São Paulo: Boitempo.

VILLA, D. (2000). "Democratizing the Agon: Nietzsche, Arendt, and the agonistic tendency in recent political theory". In: SCHRIFT A.D. (ed): *Why Nietzsche Still? Reflexions on Drama, Culture and Politics*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, p. 224-246.

ŽIŽEK, S. (2003). *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Ed. Boitempo.

ŽIŽEK, S. (2016). *O sujeito incômodo: o sujeito ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo.

## 5. O Desenvolvimento do Conceito Fundamento na Doutrina da Essência de Hegel: Uma Análise Operatória



<https://doi.org/10.36592/978655460108505>

Antônio Carlos da Rocha Costa<sup>1</sup>

### 1. Introdução

O presente artigo segue a linha de trabalho proposta em (Costa, 2019; Costa, 2022), que visa elaborar uma apresentação operatória formal para a *Lógica* de Hegel, isto é, uma análise que evidencie as *operações e relações* dessa *Lógica*, com as quais se constituem os *conceitos* que ela desenvolve. Especificamente, o artigo trata o desenvolvimento do conceito *Fundamento*, tal como Hegel o expõe no capítulo de mesmo nome da *Doutrina da Essência* (Hegel, 2017).

O artigo está organizado como segue. A Seção 2 mostra que o conceito *Fundamento* tratado por Hegel naquele capítulo corresponde, em verdade (como ele mesmo o explicita), ao caso particular do conceito *Fundamento Objetivo*, distinto do conceito *Fundamento Teleológico*, que Hegel desenvolve na *Doutrina do Conceito* (Hegel, 2018).

Além disso, a seção situa o conceito *Fundamento Objetivo* relativamente aos dois processos de desenvolvimento do conceito *Essencialidade*, em função dos quais são derivadas as duas variantes daquele conceito: o *Fundamento Objetivo Intrafinito* e o *Fundamento Objetivo Interfinitos*. Em particular, a dialética entre as formas *Intrafinito* e *Interfinitos* do *Fundamento Objetivo* é mostrada como instância da dialética do *Uno* e do *Múltiplo*, que Hegel introduz na *Doutrina do Ser* (Hegel, 2016).

A Seção 3 trata a primeira parte do desenvolvimento do conceito *Fundamento Objetivo*: a derivação do conceito *Fundamento Objetivo Absoluto*, de caráter *Intrafinito*. A seção analisa as três etapas dessa primeira parte, denominadas

---

<sup>1</sup> Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFil. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Email: ac.rocha.costa@gmail.com

conforme o modo como a *Forma do Fundamento Objetivo Absoluto* se relaciona com os conceitos *Essência*, *Matéria* e *Conteúdo*, respectivamente.

A Seção 4 trata da segunda parte do desenvolvimento do conceito *Fundamento Objetivo*: a derivação do conceito *Fundamento Objetivo Determinado*, de caráter *Interfinitos*. A seção analisa as três etapas dessa segunda parte, denominadas conforme o modo como o *Fundamento Objetivo Determinado* permite construir *proposições explicativas* em cada uma dessas etapas: *Fundamento Objetivo Determinado Formal*, *Fundamento Objetivo Determinado Real* e *Fundamento Objetivo Determinado Completo*, respectivamente. Em particular, a seção examina em detalhe o *silogismo* pelo qual o *Fundamento Objetivo Determinado Completo* resulta da *unificação* do *Fundamento Objetivo Determinado Formal* com o *Fundamento Objetivo Determinado Real*.

A Seção 5 é a Conclusão.

## 2. O Conceito *Fundamento Objetivo*

Neste artigo, entendemos por *Conceito* qualquer um dos elementos lógicos derivados no contexto geral da *Lógica de Hegel*, p.ex.: *Categorias da Doutrina do Ser* (Hegel, 2016); *Essencialidades da Doutrina da Essência* (Hegel, 2017); *Conceitos*, propriamente ditos, da *Doutrina do Conceito* (Hegel, 2018).

Por outro lado, entendemos por *Conceito Objetivo* qualquer conceito que tenha sido derivado no contexto específico da *Lógica Objetiva* de Hegel, isto é, no contexto das duas doutrinas, a *Doutrina do Ser* e a *Doutrina da Essência*.

A Figura 1 relaciona, esquematicamente, o *Fundamento Objetivo* de um *Algo* com a *Essência* desse *Algo*: o *Fundamento Objetivo* de qualquer *Algo* é a *Essência* desse *Algo* posta nesse *Algo*.<sup>2</sup>

Mais precisamente, o *Fundamento Objetivo* resulta do *pôr*, no *Algo*, o conjunto de suas *Essencialidades* (*Identidade*, *Diferença Absoluta*, *Diversidade*, *Oposição*, *Contradição*) que constituem a *Essência* - ver Seção 4 em (Costa, 2023).

---

<sup>2</sup> Por *Algo* se entende um *Ser aí* dotado de um conjunto bem determinado de qualidades. Sobre os movimentos *refletir dentro de si* e *pôr*, tais como mostrados na Fig. 1, assim como sobre os conceitos *Ser posto* e *Aparência*, ver (Costa, 2023).



Figura 1: A relação básica entre os conceitos *Fundamento Objetivo* e *Essência*.

## 2.1 O Duplo Movimento do Conceito *Essência*

A Fig. 1 ilustra o *segundo* dos *movimentos* do conceito *Essência*: aquele em que o conceito *Essência*, derivado como o conceito *Fundamento Objetivo*, é *posto* em um *Algo*.

Há, porém, um *primeiro movimento* do conceito *Essência*, aquele em que a *Essência* se põe a si mesma como *Essência*, começando como *Identidade Simples* e se desenvolvendo em direção àquele conceito *Fundamento Objetivo*.

Antes desse *primeiro movimento* se realizar, a *Essência*:

[já] está *determinada em si* ou para nós como o fundamento em que o ser se dissolve. Mas essa determinidade não está posta pela *própria essência*; ou seja, a *essência* [ainda] não é fundamento, precisamente na medida em que ela mesma não pôs essa sua determinidade [de ser fundamento]. (Hegel, 2017, p. 93)<sup>3</sup>

O duplo movimento determina, portanto, não só a *Essência* como *Fundamento Objetivo*, mas também põe o *Fundamento Objetivo* no *Algo*. Na expressão de Hegel:

A *essência*, na medida em que ela se determina como fundamento [*Fundamento Objetivo*], determina-se como o não determinado [i.e., como *Essência* que ainda não se pôs como *Fundamento Objetivo* no *Algo*], e somente o suprassumir de seu ser determinado [o refletir

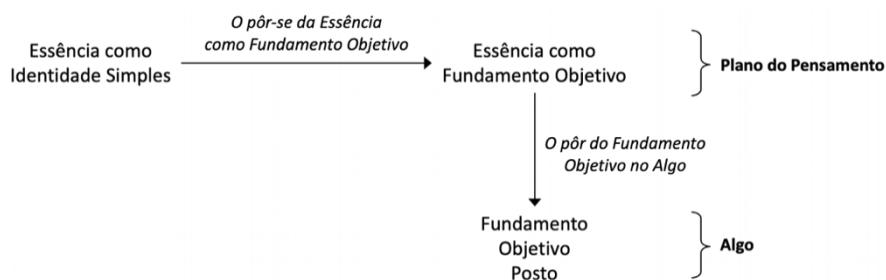
<sup>3</sup> Para uma análise formalizante desse primeiro movimento do conceito *Essência*, que culmina no conceito *Fundamento Objetivo*, ver (Costa, 2023).

dentro de si do *Algo* como *Essência*] é seu determinar [seu pôr-se como *Essência* que se põe como *Fundamento Objetivo* no *Algo*]. (Hegel, 2017, p. 93)

O primeiro movimento, Hegel caracteriza como *mediação pura*, o segundo, como *mediação real* (Hegel, 2017, p. 94). O primeiro movimento é *mediação pura* porque, nele, nada é posto no *Algo*. O segundo movimento é *mediação real* justamente porque o *Fundamento Objetivo* é posto no *Algo*.

No segundo movimento, o *Fundamento Objetivo*, posto no *Algo*, constitui uma *imediatez autossistente*, um *momento* desse *Algo*. O primeiro movimento, por seu lado, não deriva *nenhuma* imediatez autossistente: os momentos desse primeiro movimento não são postos no *Algo*, eles se fazem presentes apenas no plano do *Pensamento*.<sup>4</sup>

**A Figura 2 esquematiza esses dois movimentos do conceito *Essência***



**Figura 2: Os dois movimentos do conceito *Essência*.**

<sup>4</sup> Os momentos do primeiro movimento (as *Essencialidades* ainda em fase de derivação) apenas *parecem* estarem postos no *Algo*: na expressão mais extremada de Hegel, tanto eles, considerados em si mesmos, quanto eles, enquanto aparentemente postos no *Algo*, "são substratos propriamente apenas da imaginação" (Hegel, 2017, p. 94).

## 2.2 As Variantes do Conceito *Fundamento Objetivo*

Na *Observação sobre a Proposição do fundamento* (Hegel, 2017, p. 95-96), Hegel diferencia o conceito *Fundamento*, que ele está considerando no capítulo *O Fundamento*, do conceito *Fundamento Suficiente*, proposto por Leibniz.

Ao estabelecer essa diferenciação, Hegel deixa claro que o conceito leibniziano corresponde ao que ele denomina "fundamento *teleológico*", cuja consideração Hegel posterga para a *Doutrina do Conceito*: "Esta determinação do fundamento [teleológico] ainda não cabe aqui; o fundamento *teleológico* é uma propriedade do conceito".

Seguindo a estrutura daquele capítulo *O Fundamento*, que se encontra dividido em duas seções, uma tratando do *Fundamento Absoluto* (Hegel, 2017, p. 96-107) e a outra tratando do *Fundamento Determinado* (Hegel, 2017, p. 107-122), distinguimos no presente artigo duas variações do conceito *Fundamento Objetivo*, o *Fundamento Objetivo Absoluto* e o *Fundamento Objetivo Determinado*.

Por outro lado, seguimos (Costa, 2023), onde foram introduzidos dois modelos para o processo de desenvolvimento do conceito hegeliano *Essencialidade*, do qual o conceito *Fundamento* é um caso particular, e distinguimos duas variantes do conceito *Fundamento Objetivo*: a variante *Intrafinito*, relativa ao *Fundamento Objetivo de um Algo*, e a variante *Interfinitos*, relativa ao *Fundamento Objetivo da relação entre dois Algos*, um deles tomado como o *fundamento*, o outro tomado como o *fundamentado*.

## 2.3 A Dupla Derivação e as Duas Variantes do Conceito *Fundamento Objetivo*

O conceito *Fundamento Objetivo* é a "última" determinação do conceito *Essencialidade* (Hegel, 2017, p. 93), determinação final que resultou do processo de desenvolvimento deste conceito, processo exposto no capítulo *As Essencialidades ou as Determinações de Reflexão* (Hegel, 2017, p. 52-92).

Em (Costa, 2023), propusemos dois *modelos operatórios* para o processo de desenvolvimento do conceito *Essencialidade*, cada modelo resultando em uma variação do conceito *Fundamento Objetivo*. Neste artigo, seguimos essa proposta e

estabelecemos, em consequência, duas variações para o conceito *Fundamento Objetivo*, as quais preferimos, aqui, denominar *Fundamento Objetivo Intrafinito* e *Fundamento Objetivo Interfinitos*, e não *Fundamento Interno* e *Fundamento Externo*, como naquela publicação (a razão para essa mudança terminológica está indicada a seguir).

### 2.3.1 A Dupla Derivação do Conceito *Fundamento Objetivo*

Consideramos que o desenvolvimento do conceito *Essencialidade*, que Hegel expôs no capítulo mencionado acima, realiza-se por meio de uma combinação implícita de *dois processos*, que procuramos explicitar e diferenciar em (Costa, 2023), denominando um deles *Processo Interno* e o outro *Processo Externo*.

O *Processo Interno* é o processo de desenvolvimento que tem como resultado a possibilidade de explicitação da *estrutura interna* do conceito *Fundamento Objetivo*, determinação final do conceito *Essencialidade* que se aplica tipicamente a *Entes finitos*, ao passo que o *Processo Externo* é o processo de desenvolvimento que tem como resultado a possibilidade de caracterização da *estrutura das relações* que o conceito *Fundamento Objetivo* pode estabelecer entre dois *Entes finitos* quaisquer (p.ex., a relação de *causalidade eficiente*).<sup>5</sup>

Adicionalmente, ocorre que o conceito *Fundamento Objetivo* que resulta do *Processo Interno* é um conceito que se põe no plano da *Razão*, ao passo que o conceito *Fundamento Objetivo* que resulta do *Processo Externo* é um conceito que se põe no plano do *Entendimento*. Como dito anteriormente, neste artigo denominamos *Fundamento Objetivo Intrafinito* o conceito que resulta do *Processo Interno* e *Fundamento Objetivo Interfinitos*, o conceito que resulta do *Processo Externo*.

---

<sup>5</sup> A diferença entre os dois processos de desenvolvimento se dá em função de o *Processo Interno* desconsiderar uma das etapas que o *Processo Externo* realiza, a etapa do conceito *Diversidade*. Para os detalhes técnicos dessa diferenciação, ver (Costa, 2023).



A Figura 3 esquematiza o duplo desenvolvimento do conceito *Essencialidade*, que inicia no conceito *Identidade* e resulta nas duas variantes do conceito *Fundamento Objetivo*, a variante *Intrafinito* e a variante *Interfinitos*.

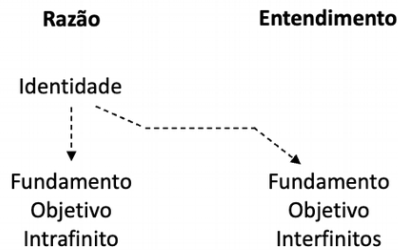


Figura 3: Esquema simplificado do duplo desenvolvimento do conceito *Essencialidade*.

### 2.3.2 As Duas Determinações do Conceito *Contradição*

O conceito *Contradição* se estabelece com base na *Oposição* entre as determinações que Hegel denomina *Positivo* e *Negativo* (Hegel, 2017, p. 71-74).

Hegel denomina *Negativo* o *momento real* da *Contradição*, com o termo "real" tomado no sentido de *Algo*. Hegel denomina *Positivo* o *momento ideal* da *Contradição*, com o termo "ideal" tomado no sentido daquilo que caracteriza *idealmente* aquele *momento real*, aquele *Algo*, uma *caracterização ideal* que só pode ser plenamente realizada se a *Contradição* for efetivamente superada.

No *Processo Externo* de desenvolvimento do conceito *Essencialidade*, essas determinações *Positivo* e *Negativo* são desenvolvidas a partir das determinações do conceito *Diversidade*, que deriva imediatamente do conceito *Diferença Absoluta*, ele próprio derivado imediatamente do conceito inicial do processo, o conceito *Identidade*.

### 2.3.4 As Duas Variantes do Conceito *Fundamento Objetivo*

No *Processo Interno*, as determinações *Positivo* e *Negativo* são desenvolvidas diretamente a partir das determinações do conceito *Diferença Absoluta*, porque o *Processo Interno* desconsidera a derivação do conceito *Diversidade*.

Resulta que as determinações *Positivo* e *Negativo* que se *suprassumem* no conceito *Contradição* derivado no *Processo Interno* são determinações que se relacionam por meio de uma *relação direcionada* da determinação *Negativo* para a determinação *Positivo*, ao passo que no *Processo Externo*, essa relação é uma *relação simétrica*, não-direcionada.

Em consequência, o conceito *Fundamento Objetivo* derivado pelo *Processo Interno* se constitui como o *fundamento interno* de um *Algo*. Esse *Fundamento Objetivo Intrafinito* pode ser formalmente denotado por<sup>6</sup>:

$$FndObjIntra = [Pos \rightsquigarrow Neg]$$

Já o conceito *Fundamento Objetivo* derivado pelo *Processo Externo* tem a forma de uma *relação de fundamento* estabelecida entre dois seres *aí*. Esse *Fundamento Objetivo Interfinitos*, pode ser formalmente denotado por:

$$FndObjInter = [Pos \leftrightarrow Neg]$$

Note-se que, no *Processo Externo*, como o *Fundamento Objetivo Interfinitos* é dado por uma *relação não-direcionada*, a resolução dessa ambiguidade, em cada caso concreto de efetivação do conceito *Fundamento Objetivo Interfinitos*, tem de ser obtida por meio de um recurso externo a esse *Fundamento*, recurso que se apresenta como uma *Escolha Externa* ao mesmo - ver (Costa, 2023).

---

<sup>6</sup> Denotamos por  $[X]$  o resultado da *suprassunção* do conceito  $X$  - ver (COSTA, 2021, p.36-37).

### 2.3.4 Os Dois Sentidos Subjetivos da *Escolha Externa*

Tipicamente, a *Escolha Externa* que resolve a ambiguidade do não-direcionamento da *relação de fundamento*, presente no *Fundamento Objetivo Interfinitos*, se dá como uma escolha realizada por um *Sujeito* que toma o *Fundamento Objetivo Interfinitos* no plano do *Entendimento*, estabelecendo com tal escolha um dos seguintes dois sentidos para aquela *relação de fundamento*: ou que é o *Positivo* que fundamenta o *Negativo* ou que é o contrário, que é o *Negativo* que fundamenta o *Positivo*.

O primeiro caso, em que o *Positivo* é escolhido como o fundamento do *Negativo*, caracteriza uma *Escolha Externa* cujo sentido é tomar a *Idealidade* como o fundamento da *Realidade*. O segundo caso, em que o *Negativo* é escolhido como o fundamento do *Positivo*, caracteriza uma *Escolha Externa* cujo sentido é tomar a *Realidade* como o fundamento da *Idealidade*.

O exemplo paradigmático do primeiro caso é a *Escolha Externa* que estabelece o *princípio da causalidade eficiente* como o fundamento de um determinado *acontecimento real*. O exemplo paradigmático do segundo caso é a *Escolha Externa* que estabelece o *acontecimento real* como o fundamento de uma *descrição idealizada* do mesmo.

Em outros termos, o sentido da primeira escolha é pôr o *Sujeito* a operar no horizonte lógico-epistêmico do *Racionalismo*, o sentido da segunda escolha é pôr o *Sujeito* a operar no horizonte lógico-epistêmico do *Empirismo*.

Note-se, por outro lado, que o *Fundamento Objetivo Intrafinito* põe o *Sujeito* a operar no horizonte lógico-epistêmico do *Racionalismo*, por definição.

### 2.3.5 A Dialética das Variantes *Intrafinito* e *Interfinitos* do *Fundamento Objetivo*

As variantes *Intrafinito* e *Interfinitos* do *Fundamento Objetivo* não são mutuamente excludentes. Ao contrário, elas são imediatamente interdependentes: entre elas, vige a dialética do par de conceitos *Uno/Múltiplo*, que Hegel expõe na *Doutrina do Ser* (Hegel, 2016, p. 170-185), o *Fundamento Objetivo Intrafinito* operando como *Uno* e o *Fundamento Objetivo Interfinitos* operando como *Múltiplo*.

A dialética do *Uno/Múltiplos* se estabelece por meio de duas relações, vinculantes desses conceitos. O *Uno* se vincula ao *Múltiplo* por meio de uma *Relação de Repulsão*, que deriva os *múltiplos momentos* do conceito *Múltiplo* a partir do *único momento* do conceito *Uno*. Inversamente, o *Múltiplo* se vincula ao *Uno* por meio de uma *Relação de Atração*, que deriva o *único momento* do *Uno* a partir dos *múltiplos momentos* do *Múltiplo*.

Essa mesma dialética se faz presente no caso dos conceitos *Fundamento Objetivo Intrafinito* e *Fundamento Objetivo Interfinitos*. Eles estão mutuamente vinculados por um par de relações que: 1) estabelece o *Fundamento Objetivo Intrafinito* como o fundamento da *totalidade dos finitos* cujas relações são fundamentadas pelo *Fundamento Objetivo Interfinitos*, constituindo assim aquela *totalidade* como uma *unidade*; 2) estabelece o *Fundamento Objetivo Interfinitos* como o fundamento das relações entre os *múltiplos finitos* cuja *unidade* é fundamentada pelo *Fundamento Objetivo Intrafinito*.<sup>7</sup>

Essa dialética das duas variantes do conceito *Fundamento Objetivo*, modelada pela dialética do *Uno* e do *Múltiplo*, se concretiza na dialética dos conceitos *Fundamento Objetivo Absoluto* e *Fundamento Objetivo Determinado*, examinados respectivamente nas Seções 3 e 4, a seguir.

### 3. O Desenvolvimento do Conceito *Fundamento Objetivo Absoluto*

Nesta seção, analisamos o desenvolvimento do conceito *Fundamento Objetivo Absoluto*, apresentado por Hegel na subseção *O Fundamento Absoluto* (Hegel, 2017, p. 96-107). Essa subseção está estruturada em três itens (*Forma e Essência, Forma e Matéria, Forma e Conteúdo*), cada item expondo uma etapa do processo de desenvolvimento conceito *Fundamento Objetivo Absoluto*.

Inicialmente, porém, convém um comentário sobre os usos que Hegel faz do termo "absoluto", em geral e particularmente naquela subseção. Em geral, em alguns

---

<sup>7</sup> Claramente, ao contrário da dialética do par genérico *Uno/Múltiplo*, que se aplica a *todo tipo de multiplicidade*, incluindo as *multiplicidades infinitas*, a dialética do par específico *Fundamento Objetivo Intrafinito/Fundamento Objetivo Interfinitos* só se aplica a *multiplicidade de finitos* que sejam, elas mesmas, *finitas*.

contextos, o termo "absoluto" é utilizado por Hegel no sentido de *não relacionado*, de *fechado em si*, isto é, para indicar que um dado *Algo* não mantém *relação essencial* com nenhum outro *Algo*. Em outros contextos, o termo "absoluto" é utilizado por Hegel no sentido de *abstrato*, isto é, para indicar que um dado *Algo* está sendo considerado, metodologicamente, *em isolamento* dos outros *Algos* com que ele está *essencialmente* relacionado.

No caso particular do conceito *Fundamento Objetivo Absoluto*, consideramos que é o segundo caso, da *abstração metodológica*, que se aplica: ao tratar do *Fundamento Objetivo Absoluto*, Hegel está considerando o *Fundamento Objetivo* de um *Algo* em isolamento dos outros *Algos* com que ele mantém relações essenciais.

O conceito *Fundamento Objetivo Absoluto* se mostra, assim, como o conceito que é desenvolvido diretamente a partir do conceito *Fundamento Objetivo Intrafinito*, derivado anteriormente pelo *Processo Interno* do sistema de duplo processo de desenvolvimento do conceito *Essencialidade* - ver (Costa, 2023).

Já o conceito *Fundamento Objetivo Determinado* é desenvolvido a partir do resultado final do desenvolvimento do conceito *Fundamento Objetivo Absoluto*, resgatando suas *relações essenciais* com outros *Algos* (ver Seção 4).

### 3.1 A Etapa *Forma e Essência*

Como dito acima, Hegel apresenta esta primeira etapa do processo de desenvolvimento do conceito *Fundamento Objetivo Absoluto* considerando-a não como tendo um início absoluto, mas considerando que ela deriva do conceito *Fundamento Objetivo Intrafinito*, estabelecido anteriormente pelo *Processo Interno*. Assim, Hegel pode tratar essa primeira etapa como resultado do desenvolvimento de uma forma *Intrafinito* prévia.

O primeiro passo no desenvolvimento do conceito *Fundamento Objetivo Absoluto*, logo no início da seção *Forma e Essência*, é então o de evidenciar a distinção entre os dois *momentos* que compõem o conceito *Fundamento Objetivo Absoluto* nesta etapa, os quais Hegel identifica como o *fundamento* e o *fundamentado*:

A determinidade da essência enquanto fundamento [*Fundamento Objetivo Intrafinito*, resultante do *Processo Interno*] se torna [desde o ponto de vista do desenvolvimento do *Fundamento Objetivo Absoluto*] a determinidade dupla do *fundamento* e do *fundamentado*. (Hegel, 2017, p. 97)

O *fundamentado* é o *Algo* cujo *Fundamento Objetivo Absoluto* está sendo considerado. O *fundamento* é a *Essência* desse *Algo*.

O conceito *Essência*, por seu lado, surge da constatação da *unidade* da *identidade do fundamento* e da *identidade do fundamentado*, a primeira dita *positiva* e a segunda, *negativa*:

[A *Essência*] é como a unidade dessa identidade determinada (do fundamento) [a identidade *positiva*] e da identidade negativa (do fundamentado), a *essência em geral*, diferenciada de sua *mediação* [isto é, dessa sua determinação dupla, como *fundamento* e *fundamentado*]. (Hegel, 2017, p. 97)

Com isso, a *Essência* se diferencia da *Forma*, a *Essência* sendo aquela *unidade* das *identidades positiva e negativa* do *fundamento* e do *fundamentado* e a *Forma* sendo o *conjunto* das *Essencialidades* (ou: *determinações de reflexão*) que particularizam aquela unidade (i.e., a *Essência*)<sup>8</sup>:

Em geral, todo o *determinado* [qualquer *Essencialidade*] pertence à forma; é determinação de forma, na medida em que ele é um posto, com isso, diferenciado de um *tal* [a *Essência posta*], do qual ele é forma; (Hegel, 2017, p. 98)

[As determinações de forma são] diferenciadas de sua identidade simples [a *essência em geral*] e constituem a *forma frente à essência* [a *Essência posta*]. (Hegel, 2017, p. 97)

Mais especificamente:

---

<sup>8</sup> Em termos do conceito hegeliano de *silogismo* (Hegel, 2018, p. 135-178), a estrutura do conceito *Fundamento Objetivo Absoluto* pode ser caracterizada do seguinte modo: a *Essência* é o *Universal*, a *Forma* é o *Particular* e o *Ser posto*, enquanto unidade da *Essência* e da *Forma*, é o *Singular* (ver Fig. 4). Note-se que essa estrutura silogística se preserva, com variantes próprias a cada etapa, ao longo de todo o desenvolvimento do conceito *Fundamento Objetivo Absoluto*, conforme ilustrado pelas Figs. 5 e 6.

[...] as determinações de forma da essência, enquanto determinidades de reflexão, são [...] a identidade e a diferença. (Hegel, 2017, p. 98)<sup>9</sup>

O *Fundamento Objetivo Absoluto* de um *Algo* fica determinado, então, pela relação entre *Essência* e *Forma* que estão postas nesse *Algo*, esta última enquanto *Forma* que particulariza a *Essência posta*, conforme mostrado na Figura 4.

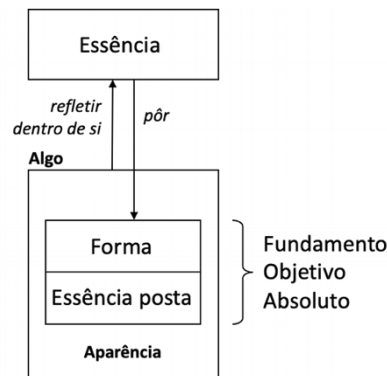


Figura 4: O *Fundamento Objetivo Absoluto* enquanto *Forma* e *Essência posta*.

### 3.2 A Etapa *Forma e Matéria*

A etapa *Forma e Matéria* do desenvolvimento do conceito *Fundamento Objetivo Absoluto* resulta de uma consideração mais precisa da etapa *Forma e Essência*:

- por um lado, a *Essência*, enquanto *Essência posta*, "é um substrato" (Hegel, 2017, p. 97) para a *Forma* que a particulariza, isto é, a *Essência posta* estabelece a *subsistência* dessa *Forma* como um *imediato* presente no *Algo*;
- por outro lado, a *Essência posta* "subjaz" à *Forma* "enquanto o indeterminado", enquanto "indiferente frente a elas [as *Essencialidades* que compõe a *Forma*]" (Hegel, 2017, p. 98);
- com isso, a *Essência posta* "está determinada enquanto identidade sem forma; ela é a *matéria*" (Hegel, 2017, p. 100).

<sup>9</sup> A *Diferença* indicada aqui compreendendo: *Diferença absoluta*, *Diversidade*, *Oposição* e *Contradição* (ver o início da Seção 2).

O *Fundamento Objetivo Absoluto* se determina, assim, como a relação entre a *Forma* e a *Matéria* que ela particulariza, relação de interdependência, de *inseparabilidade*: "a forma pressupõe uma matéria" e é "pressuposta pela matéria" (Hegel, 2017, p. 101).

A Figura 5 esquematiza o conceito *Fundamento Objetivo Absoluto* enquanto uma relação entre *Forma* e *Matéria*.<sup>10</sup>

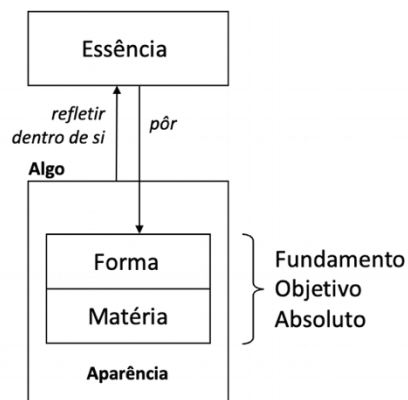


Figura 5: O *Fundamento Objetivo Absoluto* enquanto *Forma* e *Matéria*.

### 3.3 A Etapa *Forma* e *Conteúdo*

A etapa da *Forma* e *Conteúdo* resulta da constatação de que a relação entre *Forma* e *Matéria* não é uma *relação externa* entre elas, mas uma *relação interna*, de modo que a *ação* da *Forma* sobre a *Matéria* constitui essas duas como uma *unidade*, a "matéria formada", "o *conteúdo*." (Hegel, 2017, p. 105)

<sup>10</sup> É importante distinguir o conceito lógico de *Matéria*, que foi derivado nesta etapa do desenvolvimento do conceito *Fundamento Objetivo Absoluto*, do conceito usual de *matéria* enquanto *material sensível*, enquanto "*matéria determinada*", "uma unidade da matéria e da forma": a *matéria*, no sentido lógico, é "*matéria indeterminada*", ela é "um pura e simplesmente *abstrato*" (Hegel, 2017, p. 100).



A Figura 6 esquematiza o conceito *Fundamento Objetivo Absoluto* enquanto *Forma e Conteúdo*.

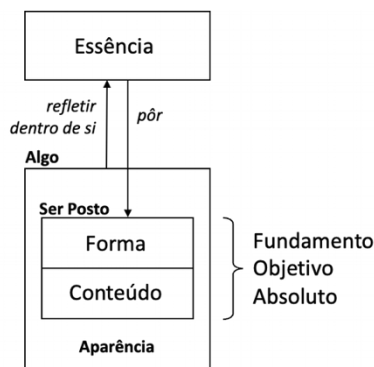


Figura 6: O *Fundamento Objetivo Absoluto* enquanto *Forma e Conteúdo*.

Note-se que é no sentido do *Fundamento Objetivo Absoluto* enquanto *Forma e Conteúdo*, em cuja unidade a *Matéria* é a *Identidade* e a *Forma* é a *Diferença*, que Hegel pode dizer na *Enciclopédia*: "O fundamento é a unidade da identidade e da diferença" (Hegel, 2012, p. 237).

Note-se também que, nesta etapa, o *Fundamento Objetivo Absoluto* não se constitui apenas como uma *relação* entre *Forma* e *Conteúdo*: nesta etapa ele "é uma unidade posta" (Hegel, 2017, p. 104).

Mais precisamente, é somente nesta etapa que o *Fundamento Objetivo Absoluto* se põe como *Ser posto* e se põe, desse modo, como um *momento* do *Algo* que ele *fundamenta*.

#### 4. O Desenvolvimento do Conceito *Fundamento Objetivo Determinado*

Nesta seção, analisamos o desenvolvimento do conceito *Fundamento Objetivo Determinado*, apresentado por Hegel na subseção *O Fundamento Determinado* (Hegel, 2017, p. 107-122). Essa subseção está estruturada em três itens (*Fundamento Formal*, *Fundamento Real*, *Fundamento Completo*), cada item expondo uma *etapa* do processo de desenvolvimento conceito *Fundamento Objetivo Determinado*.

O conceito *Fundamento Objetivo Determinado* se desenvolve a partir do conceito *Fundamento Objetivo Absoluto* tal como ele foi derivado na etapa *Forma e Conteúdo*. Mais precisamente, o *Fundamento Objetivo Determinado* toma a determinação de *Fundamento Objetivo Absoluto* enquanto *Forma e Conteúdo* como sua determinação inicial, mas considerado desde o ponto de vista de sua *determinidade*, isto é, das *particularidades* que o determinam.

Mais especificamente, o desenvolvimento do conceito *Fundamento Objetivo Determinado* tem por resultado o pôr desse conceito no plano da *Objetividade*, seja ele o plano da *Objetividade interior* ou da *Objetividade exterior* ao plano do *Pensamento*, isto é, seja ele o plano da *Objetividade ideal* ou da *Objetividade real*. Esse conceito se põe, portanto, na *multiplicidade* que compõe essas *Objetividades*.

Esse pôr-se do *Fundamento Objetivo Determinado* na *multiplicidade* de um plano da *Objetividade* ocorre porque sua relação com o conceito *Fundamento Objetivo Absoluto*, do qual ele deriva, se dá nos termos da dialética do *Uno* e do *Múltiplo*, ou do *Fundamento Objetivo Intrafinito* e do *Fundamento Objetivo Interfinitos*, conforme indicado na Seção 2.3.5.

Quer dizer, o *Fundamento Objetivo Determinado* se põe como o resultado da *Repulsão*, para o plano da *Objetividade exterior* ao *Pensamento*, do *Fundamento Objetivo Absoluto* e este como o resultado da *Atração* daquele para o plano do *Pensamento*.

#### 4.1 A Etapa *Fundamento Formal*

O desenvolvimento da determinação inicial do *Fundamento Objetivo Determinado*, enquanto *Forma e Conteúdo*, se dá pelo fato de que, nessa determinação inicial (Hegel, 2017, p. 108):

- em primeiro lugar, o *Conteúdo* "é considerado conforme dois lados: uma vez [...] enquanto *fundamento* [como o *Conteúdo posto no Algo*], outra vez [...] está posto enquanto *fundamentado* [como a *Aparência*, o *Conteúdo imediato do Algo*]", de modo que *Conteúdo imediato* e *Conteúdo posto* mostram serem o mesmo, isto é, terem a mesma *Identidade*;

- em segundo lugar, tanto o *Conteúdo imediato* quanto o *Conteúdo posto* são igualmente "momentos da forma", ou seja, mostram terem a mesma *Forma*, isto é, as mesmas *Essencialidades*.

Em outros termos, nesta determinação inicial do *Fundamento Objetivo Determinado*, não há *determinidade* que diferencie o *Conteúdo posto* do *Conteúdo imediato*. Quer dizer, qualquer proposição que tentar explicar a *Aparência* de um *Algo* com base no *Conteúdo posto* por essa determinação inicial do *Fundamento Objetivo Determinado* terá caráter de *explicação tautológica*, pois explicará um *Conteúdo imediato* com base em um *Conteúdo posto* que é idêntico a ele.<sup>11</sup>

Com isso, a determinação inicial do *Fundamento Objetivo Determinado* mostra ter caráter de *Fundamento* apenas em sentido *formal*, não em sentido *real*.<sup>12</sup>

Por outro lado, em relação às outras formas de *Fundamento Objetivo Determinado (Real, Completo)*, convém observar o que Hegel afirma sobre a noção geral de *prova*, já que toda *explicação* é, no fundo, uma *prova* de uma proposição, qual seja, a proposição que afirma aquilo que ela explica:

O provar é, em geral, o *conhecimento mediado*. As diversas espécies do ser exigem ou contêm sua espécie própria de mediação. Assim, torna-se diversa também a natureza do provar em relação a a cada uma. (Hegel, 2017, p. 135)

Quer dizer, como aqui se trata de *explicações* baseadas na *mediação* entre *Fundamento* e *Fundamentado* estabelecida pela *relação de fundamento*, ocorre naturalmente que para cada diferente tipo de *Fundamento Objetivo Determinado* haverá um tipo específico de *prova* (e, portanto, de *explicação*) que ele é capaz de suportar.

---

<sup>11</sup> Ver a *Observação* intitulada *Modos formais de explicação a partir de fundamentos tautológicos* (Hegel, 2017, p. 109-112).

<sup>12</sup> Fica evidente, com a determinação do caráter de mera *formalidade* desse *Fundamento Objetivo Determinado Formal*, a correspondência vigente entre esse conceito de *Fundamento* e o conceito de *Reflexão Ponente* (Hegel, 2017, p. 44-46), reflexão na qual o *posto* (no presente caso, esse *Fundamento* mesmo) é *idêntico* ao que é *pressuposto* (no presente caso, o *Algo* que ele fundamenta). Quer dizer, o *Fundamento Objetivo Determinado Formal* se põe no *Algo* que ele fundamenta por meio de uma *Reflexão Ponente*.

Assim, ao *Fundamento Objetivo Determinado Formal* corresponde a explicação *formal*, ou *tautológica*, como visto acima. Já aos outros tipos de *Fundamento Objetivo Determinado (Real, Completo)* corresponderão outros tipos específicos de explicação (*real, completa*), como se verá a seguir.

#### 4.2 A Etapa *Fundamento Real*

A etapa *Real* do desenvolvimento do conceito *Fundamento Objetivo Determinado* se realiza a partir da constatação de que, em verdade, o *Conteúdo posto* e o *Conteúdo imediato não são idênticos*, como pareciam ser na etapa *Fundamento Formal*.

O *Algo* se mostra, assim, como uma "*unidade de um conteúdo duplo*" (Hegel, 2017, p. 113), o *Conteúdo posto* e o *Conteúdo imediato*, "que se mostram igualmente constantes e permanentes nele" (Hegel, 2017, p. 117).

A diferença entre esses dois conteúdos surge da consideração daquilo que no *Fundamentado* (sua *Aparência do Algo*, seu *Conteúdo imediato*) é *externo* ao seu *Fundamento* (o *Conteúdo posto* nesse *Algo*):

A relação formal de fundamento contém apenas *um* conteúdo para fundamento e fundamentado; nessa identidade está [...] sua tautologia. O fundamento real contém um conteúdo diverso [*Conteúdo posto* e *Conteúdo imediato* diferenciados entre si], mas com isso, entra em cena a contingência e a exterioridade da relação de fundamento. (Hegel, 2017, p. 115)

O que, dentro do fundamentado [*Algo*], ainda sobrevém a essa *essência* simples [*Conteúdo posto*] é, portanto, somente uma forma inessencial, determinações externas de conteúdo, que, como tais, estão livres do fundamento [*Conteúdo posto*] e são uma multiplicidade imediata [*Conteúdo imediato*]. (Hegel, 2017, p. 114)

Com isso, a relação de fundamento "*tornou-se externa a si mesma*" (Hegel, 2017, p. 114) e o "*fundamento*", propriamente dito, tornou-se "*um fundamento externo*", que "*não está dentro do próprio conteúdo bilateral*", das determinações do *Conteúdo posto* e das determinações do *Conteúdo imediato*: "*é um terceiro, o que*

atribui a elas [arbitrariamente] a forma de fundamento e fundamentado" (Hegel, 2017, p. 115).

Esse terceiro, esse *fundamento externo*, é o *Sujeito da Escolha Externa*, própria do *Fundamento Objetivo Determinado Real* enquanto variante *Interfinitos*: "O fundamento real é, portanto, *relação com outro* [o *Sujeito*]" (Hegel, 2017, p. 115).<sup>13</sup>

Assim, qualquer explicação de um *Algo* que apele a um *Fundamento Objetivo Determinado Real* se mostra não como uma explicação *formal*, mas como uma explicação *real*, só que uma explicação que é *real* apenas para o *Sujeito* que a determina. Isto é, uma explicação que, *em si*, continua sendo uma explicação *formal*.<sup>14</sup>

O conceito *Fundamento Objetivo Determinado Real*, estabelecendo aquela *arbitrariedade* da distinção entre o que é *Essencial* e o que é *Inessencial* no *Algo* que ele *fundamenta*, estabelece o *Conteúdo posto* e o *Conteúdo imediato* desse *Algo* como *indiferentes* um ao outro, e como *não necessariamente idênticos*, já que a relação entre eles é determinada *exteriormente* pelo *Sujeito*.

Desse modo, o *Fundamento Objetivo Determinado Real* estabelece uma *diferença* entre o *Conteúdo posto* e o *Conteúdo imediato*, *diferença* que o *Fundamento Objetivo Determinado Formal* desconhecia.

Por outro lado, por se constituir como dependente de um *Sujeito externo*, o *Fundamento Objetivo Determinado Real* se mostra um *fundamento incompleto*, pois não contempla a *identidade de conteúdo* entre *Fundamento* e *Fundamentado* que o *Fundamento Objetivo Determinado Formal* reconhecia, assim como o *Fundamento Objetivo Determinado Formal* se mostra *incompleto* justamente por desconhecer a *diferença* entre eles.

O *Fundamento Objetivo Determinado Completo* resulta, então, da unidade desses dois *Fundamentos*.

---

<sup>13</sup> Com a determinação de *exterioridade*, fica evidente a correspondência entre o conceito de *Fundamento Objetivo Determinado Real* e o conceito de *Reflexão Exterior* (Hegel, 2017, p. 46-48), reflexão na qual a decisão sobre o que é o *Essencial* (o *Fundamento*) e o que é o *Inessencial* (a *Aparência*) a um *Algo* é tomada *arbitrariamente* por um *Sujeito* que é *exterior* a esse *Algo*. Sobre o caráter *arbitrário* dessa escolha, ver a seção *O essencial e o inessencial* (Hegel, 2017, p. 37-38).

<sup>14</sup> Ver a *Observação* intitulada *Modo de explicação formal a partir de um fundamento diverso de um fundamentado* (Hegel, 2017, p. 115-119).

### 4.3 A Etapa *Fundamento Completo*

A unidade do conceito *Fundamento Objetivo Determinado Formal* e do conceito *Fundamento Objetivo Determinado Real* constitui o conceito *Fundamento Objetivo Determinado Completo*.

Mais precisamente, o conceito *Fundamento Objetivo Determinado Completo* se constitui pela *interiorização* e *objetivação* da *relação de fundamento real* dentro do *Algo*, *interiorização* e *objetivação* pelas quais aquela relação se torna "*relação absoluta* [fechada em si] das duas determinações de conteúdo [*Formal* e *Real*]", as quais, com isso, se tornam "idênticas" (Hegel, 2017, p. 119).

Com isso, a *relação de fundamento* torna-se "*relação completa*" (Hegel, 2017, p. 119): ela passa a conter, dentro de si, identicamente, a relação do *Fundamento Objetivo Determinado Formal* (a *relação formal de identidade* entre o *Conteúdo posto* e o *Conteúdo imediato*) e a relação do *Fundamento Objetivo Determinado Real* (a *relação externa de diferença* entre o *Conteúdo posto* e o *Conteúdo imediato*).

Na seção *Fundamento completo* (Hegel, 2017, p. 119-122), Hegel expõe o processo de unificação do conceito *Fundamento Objetivo Determinado Real* com o conceito *Fundamento Objetivo Determinado Formal*, unificação que constitui o conceito *Fundamento Objetivo Determinado Completo*.

De modo mais explícito, o processo de desenvolvimento do conceito *Fundamento Objetivo Determinado Completo* pode ser apresentado em termos dos seguintes passos:

1. Hegel denomina "primeiro fundamento" o *Fundamento Objetivo Determinado Real*, cuja *relação de fundamento*, pensada como *objetiva para o Sujeito* (e com isso, *subjetivamente* considerada como presente no *Algo*) "tem, como tal, seu [próprio] fundamento dentro de uma *outra* [uma segunda *relação de fundamento*, *propriamente subjetiva*, interna ao *Sujeito*: suas crenças sobre o *Algo*"]".

2. Essas duas *relações*, a *objetiva* e *presente no Algo* e a *propriamente subjetiva*, presente no *Sujeito*, "são um e o mesmo conteúdo todo, a saber, as duas determinações de conteúdo [o *Conteúdo posto* e o *Conteúdo imediato*] e sua relação" e se diferenciam "somente segundo a *forma*", uma tomada como *objetiva* e a outra como *subjetiva*.

3. Essa segunda *relação de fundamento*, a *subjéitiva*, é tomada como a relação "essencial" e o "fundamento" da primeira, a *objetiva*, a qual está "conectada imediatamente e em si" com aquela, pois "está conectada *originariamente*" com ela: é o *Sujeito*, com base em suas crenças, que põe, no *Algo*, o *Fundamento Objetivo Determinado Real*.

4. Assim, a primeira *relação de fundamento*, a relação *objetiva*, posta no *Algo* pelo *Sujeito*, está "*mediada*" pela segunda relação, a *subjéitiva*, presente no *Sujeito*.

5. Mas tal mediação é apenas parcial: "a mediação completa do mesmo [da primeira relação] é o estabelecimento de sua identidade consigo", i.e., de sua *autossubsistência objetiva* no *Algo*, uma *autossubsistência* independente de sua posição, nele, pelo *Sujeito*.

6. Tal *autossubsistência objetiva* se põe no *Algo* por meio de um *silogismo*, que vincula o *Algo* e o *Sujeito* enquanto dois *Algos* que se relacionam essencialmente:

O silogismo é: porque dentro de um algo a determinação *B* está conectada em si com a determinação *A*, então, dentro do segundo algo, ao qual compete imediatamente apenas uma determinação *A*, também *B* está conectado com essa. (Hegel, 2017, p. 121).<sup>15</sup>

7. Isto é, o *silogismo* indicado opera do seguinte modo: porque dentro do *Sujeito* a determinação de *Conteúdo posto [B]* está conectada em si com a determinação do *Conteúdo imediato [A]*, então, dentro do *Algo* propriamente dito, ao qual compete imediatamente, pela sua *Aparência*, apenas o *Conteúdo imediato [A]*, também o *Conteúdo posto [B]* está conectado com essa.

8. Por meio desse *silogismo*, portanto, o *Fundamento Objetivo Determinado Real* une-se *objetivamente* ao *Fundamento Objetivo Determinado Formal*. O *silogismo* unifica, assim, esses fundamentos, que anteriormente estavam presentes no *Algo* apenas de modo *subjéitivo* e *formal*, respectivamente. Com essa unificação,

---

<sup>15</sup> Formalmente, denotamos esse *Silogismo da objetividade do fundamento* pela regra "Se  $B \rightarrow A_1$  e  $A_1 = A_2$  então  $B \rightarrow A_2$ ", onde: " $X \rightarrow Y$ " indica "X conectado a Y" (mais precisamente, "X determina Y");  $A_1$  e  $A_2$  devem estar presentes no primeiro e no segundo *Algo*, respectivamente, com  $A_1$  presente subjétivamente e  $A_2$  presente de modo *imediato*; e  $B$  é *objetivado* no segundo *Algo* a partir do  $B$  presente subjétivamente no primeiro *Algo*.

constitui-se o *Fundamento Objetivo Determinado Completo* do *Algo*, fundamento que está presente e é autossubsistente nesse *Algo* de modo objetivo.<sup>16</sup>

9. Por outro lado, em um *Algo* dotado de um *Fundamento Objetivo Determinado Completo* se mostra um *Algo* em que seu *Conteúdo imediato* está plenamente determinado pelo seu *Conteúdo posto*, e vice-versa.

10. Com isso, a *Identidade* enquanto *Conteúdo posto* e as determinações da *Aparência* enquanto *Conteúdo imediato* deixam de ser considerados *condições necessárias* dos fundamentos que os tomavam como base (respectivamente, o *Fundamento Objetivo Determinado Formal* e o *Fundamento Objetivo Determinado Real*): ambos *Conteúdos* estão postos agora no *Fundamento Objetivo Determinado Completo* enquanto momentos autossubsistentes do mesmo.

11. Mais ainda:

condição e fundamento [*Conteúdo imediato* e *Conteúdo posto*] são, portanto, uma unidade essencial, tanto como conteúdo quanto como forma [...] *pressupõe-se reciprocamente* [e] *pressupõem* sua *única* identidade como seu subsistir e sua base. Essa identidade, o único conteúdo e a única unidade de forma de ambos, é o *verdadeiramente incondicionado, a Coisa em si mesma* [o *Algo* em si mesmo]. (Hegel, 2017, p. 126)

12. Portanto, todo *Algo* fundamentado por um *Fundamento Objetivo Determinado Completo* mostra-se um *Algo Incondicionado*. Quer dizer, um *Algo* em que *Conteúdo imediato* e *Conteúdo posto* não são *condições necessárias*, pressupostas, mas *momentos idênticos* desse *Algo*, que não reproduzem meramente: nem o *Fundamento Objetivo Determinado Formal*, porque um deles é o *Conteúdo imediato*; nem o *Fundamento Objetivo Determinado Real*, porque a relação de *identidade* entre eles é uma relação *objetiva neles mesmos*, não uma relação *posta subjetiva e exteriormente* neles pelo *Sujeito*.

---

<sup>16</sup> Seria pertinente, aqui, uma reflexão detalhada mostrando que o *Silogismo da objetividade do fundamento* é a formulação lógico-hegeliana do princípio transcendental kantiano do *Esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, o qual relaciona *conceitos* e *intuições*, constituindo com isso os *objetos da experiência* (Kant, 2001, A137/B176). Tal reflexão, porém, não cabe no escopo do presente artigo.



O *modo de explicação* de um *Algo Incondicionado* é caracterizado preliminarmente, por Hegel, no terceiro item da subseção *Fundamento Determinado*, item denominado *A Condição*<sup>17</sup> (Hegel, 2017, p. 122-128).<sup>18</sup>

Essa caracterização preliminar do *modo de explicação* do *Algo Incondicionado* se dá em duas etapas. Inicialmente, Hegel dá uma caracterização mais precisa do *modo de explicação real*, isto é, do modo de explicação de um *Algo* fundamentado por um *Fundamento Objetivo Determinado Real*.

Depois, Hegel apresenta o desenvolvimento pelo qual todo *Algo Incondicionado* se mostra ser uma *totalidade*, em relação à qual aquela caracterização mais precisa do *modo de explicação real* deixa claro que esse *modo de explicação* não lhe é suficiente.

A apresentação completa do *modo de explicação* de um *Algo Incondicionado* é feita, assim, ao longo da seção *O aparecimento* (Hegel, 2017, p. 135-190), na qual se evidencia que esse *modo de explicação completa* pressupõe que todo *Algo Incondicionado* tenha se mostrado como uma *totalidade*, tal como se deu na parte final da subseção *A Condição*.

Resumimos por meio da seguinte sequência de passos a caracterização preliminar do *modo de explicação completo*, dada por Hegel na subseção *A Condição*:

1. Na *explicação real*, o *Conteúdo imediato*, pressuposto pelo *Fundamento Objetivo Determinado Real*, enquanto momento do *Algo* que está sendo explicado, é ele mesmo um *Algo*, por cujo fundamento se pode perguntar. Com o quê, na *explicação real*, "está introduzido o progresso habitual ao infinito de condição para condição" (Hegel, 2017, p. 126-127).

2. Isto é, está introduzido o que usualmente se denomina a *regressão ao infinito*, a busca infinita por um *fundamento último*, o que caracteriza essencialmente toda *explicação real*.

---

<sup>17</sup> O termo específico "condição" é o termo pelo qual Hegel passa a designar, no item *A Condição*, o que ele vinha denominando *Conteúdo imediato*, que operava como *pressuposto* do *Fundamento Objetivo Determinado Real*, como "pressuposição condicionante" (Hegel, 2017, p. 128).

<sup>18</sup> A apresentação completa do *modo de explicação* de um *Algo Incondicionado* é feita por Hegel na seção *O aparecimento* (Hegel, 2017, p. 135-190) e pressupõe todo *Algo Incondicionado* ter se mostrado um *Algo Finito*, o que se dá na subseção *A Condição*, exposta a seguir.

3. Na *explicação completa*, por outro lado, o *Algo Incondicionado*, fundamentado por um *Fundamento Objetivo Determinado Completo*, se mostra como a unidade da qual o *Conteúdo imediato* e o *Conteúdo posto* são *momentos idênticos*. Como tal, o *Algo Incondicionado* se mostra a *condição pressuposta* de ambos, "mas a condição absoluta [no sentido essencial, não apenas metodológico], quer dizer, a condição que é ela mesma fundamento [daqueles dois *Conteúdos* e de sua *identidade*].

4. Quer dizer, o *Algo Incondicionado* se mostra como uma *totalidade* que, enquanto tal, fundamenta os dois *Conteúdos* e sua *identidade*, que se põem então como *derivados* dela: "Ambos esses lados [os dois *Conteúdos*] pressupõem a totalidade, de modo que [agora] ela é o que põe os mesmos." (Hegel, 2017, p. 127)

5. Inversamente, porém, "porque eles [os dois *Conteúdos*] pressupõem a totalidade, então essa parece também de novo ser condicionada por aqueles e a Coisa [o *Algo Incondicionado*] parece brotar de sua condição [o *Conteúdo imediato*] e de seu fundamento [o *Conteúdo posto*]".

6. Com isso, o "atuar da Coisa consiste em condicionar-se e em contrapor-se [...] a suas condições [os dois *Conteúdos*]" (Hegel, 2017, p. 127). Isto é, a *constituição* do *Algo Incondicionado* se mostra essencialmente interdependente daqueles dois *Conteúdos*: ele se mostra, ao mesmo tempo, *pressupondo* e *pondo* esses *Conteúdos*, ao mesmo tempo que que esses *Conteúdos* se mostram *pressupondo* e *pondo* o *Algo Incondicionado*.<sup>19</sup>

Utilizando, então, o termo "condições" para designar o conjunto de determinações do *Conteúdo imediato*, Hegel estabelece que:

Se todas as condições de uma Coisa [um *Algo Incondicionado*] estão presentes, então ela entra na existência." (Hegel, 2017, p. 130).

A esfera da *Existência*, porém, é uma particular subesfera da esfera do *Algo*, é a esfera do *Algo Finito*, determinado por um *Conteúdo imediato*, conforme Hegel expõe na *Doutrina do Ser*:

---

<sup>19</sup> Forma particular de *constituição* que Hegel caracteriza como determinada por uma operação de *Reflexão ponente* e *pressuponente* (Hegel, 2017, p. 44-46).

Para o ser que é *mediado* [por um *Conteúdo imediato*], conservaremos a expressão *existência*. (Hegel, 2016, p. 96)

e, ao se pôr na esfera da *Existência* e se mostrar como um *Algo Finito*, o *Algo Incondicionado* se mostra como uma *totalidade finita* que está presente nessa esfera *múltipla*, isto é, um *Ente*:

um "uno [um *Ente*] no qual desapareceu [i.e., foi supprassumida] a determinação [de] que ele inicia [e que, com isso,] é posto como imediato [e] excludente [dos outros *Entes*]" (Hegel, 2016, p. 184)

Por isso, por serem *Entes, totalidades finitas* em uma esfera de *múltiplas totalidades finitas*, o *modo de explicação completo* dos *Algos Finitos*, dos *Entes*, tem de ser um modo que vá além dos *modos de explicação real e formal*, embora os contendo como momentos.

Tal *modo de explicação* é exposto ao longo da seção *O Aparecimento*, conforme dito acima, e tem seu cerne apresentado, mais especificamente, no primeiro capítulo daquela seção, capítulo intitulado *A Existência* (Hegel, 2017, p. 135-154).

Note-se, porém, que em função da extensão da seção *O Aparecimento*, a análise do *modo de explicação completo* cai fora do escopo do presente artigo e precisa ser deixada para um trabalho futuro.

## 5. Conclusão

Na perspectiva do programa que estamos realizando, de elaboração de uma apresentação contemporânea da *Lógica* de Hegel, este artigo reconstruiu operatoriamente o desenvolvimento do conceito *Fundamento Objetivo*, apresentado por Hegel na *Doutrina da Essência*. As etapas componentes desse desenvolvimento foram examinadas em detalhe. Os *modos de explicação* possibilitados pelas etapas de desenvolvimento do *Fundamento Objetivo Determinado* foram explicitados, assim

como o *silogismo* pelo qual o *modo de explicação completo* unifica os *modos de explicação formal e real*.

## Referências

COSTA, A. C. R. *Para uma Leitura Operatória da Lógica de Hegel - Experimentos Iniciais*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

COSTA, A. C. R. A Macrooperação de Progressão de Etapa e sua Atuação no Início do Processo de Derivação de Conceitos, na Ciência da Lógica de Hegel. In: Bavaresco, A. et al. (Orgs.) *Do Início à Finitude do Ser: Interfaces Lógicas Hegelianas*. Porto Alegre: Editora Fênix, 2021. p.31-55.

COSTA, A. C. R. *Para uma Leitura Operatória da Lógica de Hegel - Experimentos Adicionais*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022.

COSTA, A. C. R. Dois Modelos Operatórios para o Processo de Desenvolvimento do Conceito Hegeliano de Essencialidade. (Submetido para publicação). 2023.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: A Ciência da Lógica*. São Paulo: Loyola, 2012.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica - Doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica - Doutrina da Essência*. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica - Doutrina do Conceito*. Petrópolis: Vozes, 2018.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

## 6.Arte e Inteligência Artificial: Perspectivas Éticas e Tecnológicas



<https://doi.org/10.36592/978655460108506>

*Bruno Anderson Souza da Silva*<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

Este artigo visa explorar o impacto do avanço tecnológico, particularmente o uso crescente de técnicas de inteligência artificial, como aprendizagem de máquinas, redes neurais e processamento de linguagem natural, em diversas esferas da vida, incluindo música, cinema, literatura e artes visuais. O foco principal é analisar as implicações filosóficas e éticas decorrentes da incorporação da inteligência artificial na produção artística. No decorrer da análise, este estudo adota uma abordagem que investiga o impacto dessas técnicas nas diversas formas de expressão artística. A pesquisa concentra-se na observação do aumento da capacidade criativa e estética proporcionada pela inteligência artificial, ao mesmo tempo em que explora as preocupações éticas associadas ao crescente papel da tecnologia na prática artística. A metodologia inclui a análise crítica do uso de algoritmos e programas na criação artística, considerando questões como autoria, originalidade e a possível rejeição da criatividade humana para a tecnologia. Neste contexto filosófico, o artigo fundamenta-se em referências teóricas significativas, destacando pensadores como Vilém Flusser, Michel Foucault e Gilles Deleuze. Esses teóricos oferecem insights relevantes para a compreensão das implicações éticas, sociais e culturais decorrentes da interseção entre inteligência artificial e produção artística. A abordagem crítica proposta busca enriquecer a discussão sobre a relação complexa entre criatividade humana, tecnologia e ética no contexto da arte contemporânea.

---

<sup>1</sup> Pós-Doutorando em Filosofia pela UCS, Doutor em Filosofia pela PUCRS. Endereço de e-mail: [bassilva@ucs.br](mailto:bassilva@ucs.br)

## **Diversificação na Criação Artística: Desdobramentos Positivos e Implicações Éticas**

A revolução provocada pela Inteligência Artificial (IA) na criação artística é clara, redefinindo paradigmas tradicionais e instigando uma série de questionamentos éticos e filosóficos. A inserção da IA no âmbito artístico representa não apenas uma aceleração do processo criativo, mas também uma transformação nas noções arraigadas de autoria e autenticidade. Quanto à aceleração do processo criativo, as ferramentas e técnicas de IA, como as Redes Generativas Adversárias (GANs<sup>2</sup>) e sistemas de classificação de imagens, demonstram uma capacidade notável de conceber obras em uma fração do tempo requerido por métodos convencionais. Essa celeridade não apenas expande as fronteiras da expressão artística, permitindo aos artistas explorarem novas ideias em curtos períodos, mas também fomenta a acessibilidade na arte. A capacidade da IA de superar barreiras linguísticas, culturais e geográficas revela um potencial positivo na diversificação da produção artística, proporcionando uma experiência única para públicos diversos.

No entanto, a integração da IA na criação artística não ocorre sem suscitar dilemas éticos e filosóficos. A reconfiguração das noções de autoria e autenticidade é especialmente evidente quando obras de arte são geradas por algoritmos e modelos de treinamento. A replicação precisa de obras existentes por meio de ferramentas de IA levanta questões complexas sobre a natureza autêntica e o valor artístico dessas reproduções. O debate, intrinsecamente vinculado ao mercado de arte, destaca a necessidade premente de abordagens éticas na implementação de tecnologias de IA. A interação entre a criatividade humana e a inteligência artificial, ao permitir a geração eficiente de obras de arte, instiga reflexões sobre os limites da autoria e a singularidade da expressão artística.

Embora a colaboração com a IA potencialize a criatividade e inovação, os desafios éticos emergem, especialmente no que diz respeito à autenticidade e

---

<sup>2</sup> Redes Generativas Adversárias (GANs) é uma técnica que utiliza redes neurais, compostas por um gerador e um discriminador, que colaboram para produzir imagens que se assemelham às fornecidas durante o treinamento. O gerador cria imagens, enquanto o discriminador distingue entre as imagens geradas e as reais. Ao longo do tempo, o gerador ajusta suas saídas, produzindo imagens cada vez mais próximas das originais. Este processo permite a geração eficiente e ágil de uma ampla variedade de imagens.

originalidade nas produções artísticas que envolvem a interação com algoritmos. A representatividade e inclusão promovidas pela diversidade na produção artística suscitam indagações éticas sobre os critérios de seleção e os potenciais vieses incorporados nas ferramentas de IA. Nesse contexto, a coautoria entre humanos e IA demanda abordagens éticas, abrangendo questões de responsabilidade e transparência no processo criativo.

A interseção entre IA e arte transcende as transformações práticas nos processos criativos e suscita questões filosóficas e éticas cruciais. O futuro desta parceria exige reflexões aprofundadas sobre a natureza da criatividade, autoria e inclusão, contribuindo para uma compreensão mais abrangente das transformações em curso no cenário artístico contemporâneo. Cada ferramenta que se utiliza de IA apresenta suas próprias vantagens e limitações, enfatizando a necessidade de uma escolha informada conforme as necessidades específicas do artista. Como visto, a presença da Inteligência Artificial (IA) na criação artística revela um cenário de transformações significativas, abrangendo desde a aceleração do processo criativo até uma reconfiguração das concepções tradicionais de autoria e autenticidade na arte. Este panorama, além de suscitar reflexões filosóficas, incita uma análise ética profunda sobre os desafios e preocupações associados ao uso da IA nesse contexto. portanto é importante reconhecer que essas técnicas ampliam o alcance e a eficiência do processo criativo, e que a IA é uma ferramenta auxiliar, não uma substituição para a criatividade humana, provocando reflexões filosóficas sobre o papel do artista e as fronteiras da autoria na era da colaboração humano-máquina.

### **O Impacto da Inteligência Artificial na Criação Artística: Reflexões Filosóficas e Éticas**

Apesar dos avanços promovidos pela IA na criação artística, surgem desafios e preocupações éticas substanciais que demandam atenção, tais como:

**Padronização e Homogeneização da Arte:** A temática da padronização e homogeneização da arte emerge como uma preocupação central relacionada ao uso da IA. Algoritmos e modelos de treinamento, fundamentais para o funcionamento da IA, podem gerar obras em grande escala com notável semelhança entre si. Tal homogeneização compromete a originalidade e diversidade da arte, tornando-a

menos apreciada pelo público. Além disso, a padronização pode resultar na diminuição da criatividade e inovação, tornando a indústria da arte menos atrativa para novos talentos e transformando-a em um domínio comercial, com possíveis perdas de sua natureza subversiva e resistente.

**Substituição de Artistas Humanos:** A perspectiva da substituição de artistas humanos pela eficiência da IA adiciona outra camada de complexidade às discussões éticas. A capacidade da IA em possibilitar a criação rápida e eficiente pode impactar a demanda por artistas humanos, potencialmente reduzindo as oportunidades de ganhos no setor. Essa substituição pode resultar na perda da singularidade e subjetividade intrínsecas à expressão artística humana "aura"<sup>3</sup>, diminuindo a importância das experiências pessoais na criação de arte.

**Privacidade e Segurança de Dados:** A utilização de IA na criação artística também introduz preocupações relacionadas à privacidade e segurança de dados. Algumas ferramentas de IA requerem dados sensíveis dos seus usuários para funcionar, levantando questões sobre violações de privacidade e o potencial uso malicioso desses dados. Além disso, os algoritmos podem refletir preconceitos e estereótipos, resultando em discriminação e injustiça na criação de arte. A autoria e autenticidade das imagens geradas por IA adicionam uma camada adicional de complexidade, influenciando o valor e significado dessas obras.

Em face dessas questões éticas, é imperativo que artistas, pesquisadores e a sociedade em geral se envolvam em discussões aprofundadas e busquem abordagens responsáveis para a utilização da IA na criação artística. O diálogo contínuo e o desenvolvimento de diretrizes éticas são cruciais para orientar a evolução da relação entre a IA e a arte de maneira equitativa e sustentável. No âmbito filosófico, a relação entre a IA e a criação artística levanta indagações sobre a autenticidade da expressão artística. A autoria mediada por algoritmos e modelos de treinamento levanta questionamentos sobre a natureza genuína das obras geradas por meio dessa colaboração entre máquina e criador humano. O desafio filosófico

---

<sup>3</sup> Ver BENJAMIN, Walter. 2013. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica** (Org. e Prefácio – Márcio Seligmann-Silva), Tradução de Gabriel Valladão Silva. 1. ed. Porto Alegre, RS: L&P. Nessa obra o autor aborda a relação entre a arte e o capitalismo, as apropriações do fascismo e a questão da autenticidade como aquela que escapa à reprodutibilidade



reside em definir e compreender a verdadeira origem e autenticidade dessas produções híbridas.

Devido aos avanços tecnológicos e à ascensão da inteligência artificial na criação de arte, fotos, textos e muito mais, somos capazes de gerar uma quantidade infinita de conteúdo visual e textual com trabalho e custos quase nulos. A praticidade e a velocidade com que esses resultados são produzidos são notáveis. No entanto, essas características levaram à banalização de momentos e à massificação de imagens, resultando na perda de sua capacidade de evocar memórias afetivas genuínas ou de sua "aura". Além disso, testemunhamos a emergência de uma cultura de idolatria às imagens, onde elas se tornam *commodities*, produtos de consumo. Isso ocorre, em grande parte, devido à ausência de qualquer valor emocional associado a essas imagens, que são geradas em massa pelos dispositivos *mobile* e pela inteligência artificial. Esse cenário levanta questões sobre como a tecnologia está impactando nossa relação com a criação artística e a forma como valorizamos as experiências e memórias.

Podemos dizer que hoje nos encontramos, em relação às novas tecnologias de IA, tal como nos encontramos no começo do século passado com o advento da fotografia e do cinema. Fato que nos evoca questões que envolvem a autoria da obra, a originalidade, a criatividade, a massificação e até a exploração e reprodução de preconceitos, bem como o impacto da tecnologia nas questões estilísticas e na experiência estética. Como pontos positivos, podemos destacar que a inteligência artificial oferece novas possibilidades de expressão artística, ampliando os limites da criatividade e proporcionando oportunidades de experimentação e estilos por parte dos artistas. Porém, surgem preocupações em relação à perda da singularidade e autenticidade na arte, assim como ao impacto da automação na prática artística tradicional. Isso pode ser comparado ao que Walter Benjamin explora em sua obra "A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica"<sup>4</sup> (2013), onde o autor fala sobre o impacto da reprodução técnica das obras de arte, apontando que a sua reprodução em massa compromete a "aura" única e autêntica que caracteriza a obra original.

---

<sup>4</sup> BENJAMIN, Walter. 2013. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Tradução de Gabriel Valladão Silva. 1. ed. Porto Alegre, RS: L&PM.

Na medida em que as noções como reprodução e objeto eram reforçadas na sociedade burguesa, foram impostas às concepções artísticas uma perspectiva mercantilista, fazendo com que a arte também se tornasse um bem de consumo, uma vez que os meios tecnológicos permitiam a reprodução em série de livros, vídeos e discos, teledramaturgia, entre outros, objetos artísticos. Houve como consequência a perda da autenticidade das obras ou, como nas palavras do filósofo alemão, resultou na perda de sua "aura" (2013). Isso gerou um sentimento de insatisfação nos artistas da época, que buscam e apostam em novas experimentações e novas poéticas que fossem capazes de romper com o cânone ocidental nas artes e ao mesmo tempo pudessem resistir às investidas do mercado em transformar a arte em produto. Dessa forma, as manifestações artísticas começam a pensar em uma conexão com as questões políticas e sociais, ou seja, não mais pensar nessa produção descolada da vida, o que fez surgir os primeiros movimentos de vanguarda: futurismo, dadaísmo, expressionismo, entre outros.

Porém, mesmo os movimentos de vanguarda almejando um rompimento geral com a institucionalização da arte, eles não conseguiram fazer isso, pois a indústria cultural legitimaria o relativismo estético, a pluralidade de expressão e a autoridade da instituição de mercado. Ou seja, mesmo com todos os esforços dos artistas para fugir do mercado, o capital deu seu jeito de assegurar que a arte continuasse sob sua lógica de mercado e consumo. Mesmo assim, esses movimentos ainda possuem e merecem destaque, uma vez que denunciavam o sistema de arte burguês propondo diferentes tipos de experimentações que iam muito além do realismo. À sua maneira, cada um desses movimentos de vanguarda propôs repensar as configurações de mundo, abarcando em suas críticas os diferentes tipos de arte existente - artes cênicas, plásticas, musicais etc. -, destrinchando-as até seus limites, propondo diferentes materiais e linguagens e agregando novas perspectivas sobre o que pode ou não ser considerado arte. Isso posto, cabe-nos a reflexão se ao considerarmos a introdução da inteligência artificial na produção artística, ampliam-se os questionamentos sobre a originalidade e singularidade da arte, uma vez que algoritmos são utilizados para replicar padrões estabelecidos, colocando em xeque a autenticidade da criação artística e da arte como um todo. Portanto, o diálogo contínuo entre comunidades artísticas, pesquisadores e a sociedade em geral é

crucial para mitigar desafios éticos e explorar plenamente o potencial transformador dessa colaboração.

### **O Papel Transformador da Inteligência Artificial na Fotografia: Implicações Filosóficas e Éticas**

O filósofo Vilém Flusser (2002), questiona o uso das tecnologias em sua obra denominada "Filosofia da caixa preta<sup>5</sup>", onde o autor aborda questões sobre a fotografia e as formas de produção imagética. Ele destaca que a democratização do acesso à fotografia não necessariamente implica em uma compreensão aprofundada das imagens capturadas e que muitas vezes a intenção do dispositivo fotográfico pode prevalecer sobre a intenção do fotógrafo, levantando questões sobre o controle e influência exercidos pelos aparelhos tecnológicos na criação e interpretação das imagens. Ao longo do tempo, as dinâmicas que envolvem a fotografia passaram por transformações significativas, evoluindo de um meio predominantemente privado para uma esfera mais comum e coletiva. Essas características, em grande parte, podem ser destacadas ao avanço da tecnologia, especialmente à abordagem das câmeras em dispositivos móveis, bem como à crescente influência da inteligência artificial na criação de imagens.

Anteriormente, a fotografia era reservada a um grupo restrito de indivíduos devido à complexidade das câmeras, que eram, em sua maioria, grandes e repletas de componentes externos, exigindo habilidades técnicas específicas para operá-las. Além disso, o alto custo associado tornava rara a presença de câmeras em bolsos e bolsas, por exemplo, sendo mais comuns nas mãos de profissionais especializados na área. Hoje, no entanto, a onipresença das câmeras em smartphones democratizou a fotografia, permitindo que praticamente todos se considerem fotógrafos. A facilidade de capturar momentos únicos é notável, e qualquer pessoa pode documentar eventos inusitados, trágicos ou até mesmo históricos. O que outrora permanecia apenas na memória daqueles que testemunharam esses momentos agora é compartilhado com o mundo em questão de segundos. Entretanto, é

---

<sup>5</sup> FLUSSER, Vilém. 2002. Filosofia da caixa preta. São Paulo: Hucitec.

importante considerar que possuir um dispositivo com câmera não faz automaticamente de alguém um fotógrafo profissional. Como é explicado por Flusser, ao comparar o fotógrafo a um escritor:

Quem escreve precisa dominar as regras da gramática e ortografia. Fotógrafo amador apenas obedece a modos de usar, cada vez mais simples, inscritos ao lado externo do aparelho. Democracia é isto. De maneira que quem fotografa como amador não pode decifrar fotografias. Sua práxis o impede de fazê-lo, pois o fotógrafo amador crê ser o fotografar gesto automático graças ao qual o mundo vai aparecendo. Impõe-se conclusão paradoxal: quanto mais houver gente fotografando, tanto mais difícil se tornará o deciframento de fotografias, já que todos acreditam saber fazê-las<sup>6</sup>.

Estes equipamentos modernos, conforme dito por Flusser, efetivamente democratizam o ato de fazer fotografia. Conforme indicado pelo autor, essa democratização da fotografia possibilitou que um grande número de pessoas produzisse imagens, embora apenas uma minoria tenha a capacidade real de compreender, interpretar e decodificar profundamente essas imagens. Essa dinâmica se aplica igualmente às obras de arte criadas com o auxílio da inteligência artificial. A acessibilidade e o alcance fornecidos por dispositivos fotográficos e a redes de computadores criam um cenário onde a produção de imagens e a arte se tornam mais extremamente acessíveis. No entanto, a compreensão e a análise crítica de tais criações exigem um nível de proficiência e discernimento que vão além do simples ato de capturar ou gerar imagens. Como as pessoas lidam com essa avalanche de imagens e obras produzidas em massa? E Como podemos aprofundar sua apreciação e interpretação de imagens que muitas vezes são criadas de maneira automatizada?

Nesse contexto, surgem questões relevantes sobre a educação e a alfabetização visual, que se tornam essenciais para navegar no mundo saturado de imagens e apreciar plenamente a arte, seja ela criada por fotógrafos amadores, artistas de IA ou profissionais. Além disso, como a IA está influenciando e moldando a criação artística, é importante questionar como a inteligência artificial pode ser

---

<sup>6</sup> FLUSSER, 2002: 54 – 55.

usada de forma criativa, ética e crítica para enriquecer a experiência artística e comunicativa, ao invés de simplesmente automatizar o processo criativo do artista. Pois como bem comparado por Flusser:

De modo geral, todo mundo possui um aparelho fotográfico e fotografa, assim como, praticamente, todo mundo está alfabetizado e produz textos. Quem sabe escrever, sabe ler; logo, quem sabe fotografar sabe decifrar fotografias. Engano. Para captarmos a razão pela qual quem fotografa pode ser analfabeto fotográfico, é preciso considerar a democratização do ato fotográfico. Tal consideração poderá contribuir, de passagem, à nossa compreensão da democracia em seu sentido mais amplo<sup>7</sup>.

Conforme destacado pelo autor, essa rotina de fotografias resulta em um dilúvio de imagens que, de acordo com a observação de Flusser, "eterniza a automaticidade inconsciente de quem fotografa. Quem contemplar um álbum de um fotógrafo amador, venderá uma memória de um aparelho, não a de um homem<sup>8</sup>". Esse pensamento, atualmente, pode ser facilmente aplicado em obras de arte geradas por inteligência artificial. Essas obras de arte criadas por IA têm a capacidade de produzir ou reproduzir técnicas de maneira extremamente precisa, mas muitas vezes carecem de uma reflexão ética e de uma exploração profunda do significado da criação artística e do papel da arte em si. Isso levanta uma questão essencial: ao apreciar uma obra de arte produzida por uma IA, mesmo que ela esteja apenas executando um comando do artista que opera a máquina, estamos testemunhando a criação de um ser humano ou de uma máquina?

A relação entre o artista e a obra se torna nebulosa quando a inteligência artificial assume um papel tão proeminente na criação artística. Isso nos conduz a uma reflexão sobre o papel da intenção humana, da criatividade e do propósito na arte. Como podemos entender o significado e o valor dessas obras que, apesar de serem técnicas impressionantes, muitas vezes carecem da profundidade conceitual e emocional associada à criação artística humana? Essa interseção entre arte e tecnologia levanta questões importantes sobre a natureza da criatividade e a

---

<sup>7</sup> FLUSSER, 2002: 53

<sup>8</sup> FLUSSER, 2002: 54

avaliação da arte em um mundo cada vez mais impregnado pela inteligência artificial. E evidencia uma mudança fundamental em nossa abordagem em relação à fotografia e a arte, onde, em vez de contemplar, estamos cada vez mais preocupados em registrar.

Essa tendência desencadeia uma enxurrada de registros desprovidos de memória afetiva, e muitas vezes nos tornamos "possuídos" pelos dispositivos, capturando fotos em série, que muitas vezes são relegadas ao esquecimento nos vastos arquivos digitais disponíveis na internet ou nas memórias de nossos aparelhos. Esse comportamento resulta na diminuição da importância do "instante decisivo" e na crescente idolatria das imagens. Essa idolatria, em particular, é ampliada pelo fato de que os equipamentos digitais tornam possível a captura de uma quantidade imensa de cenas sem custos financeiros gerados para o fotógrafo, já que essas imagens são, basicamente, dados digitais. Diferente das mídias antigas, como o filme, que tinha um custo para se adquirir e para se revelar. Essa influência não reflete apenas no produto de imagens, mas também se reflete diretamente nas produções artísticas feitas por inteligência artificial. Isso ocorre, uma vez que essas inteligências se alimentam desses bancos de imagens, como, por exemplo, a foto de uma obra em um museu, para criarem suas artes. Nesse contexto, a inteligência artificial não apenas facilita a produção de imagens, mas também questiona o valor atribuído a essas imagens. Elas ampliam a sacralização do "instante decisivo" ao produzir uma grande quantidade de imagens automaticamente, sem envolver o olhar humano. A inteligência artificial não só muda a dinâmica da criação artística, mas também a maneira como apreciamos e avaliamos o que é produzido.

No âmbito das fotografias, Flusser diz que existem duas intenções codificadoras: a do fotógrafo e a do aparelho. "O fotógrafo visa eternizar-se nos outros por intermédio da fotografia. O aparelho visa programar a sociedade através das fotografias para um comportamento que lhe permita aperfeiçoar-se<sup>9</sup>". E ainda, segundo o autor, seria a fotografia a mensagem que articula essas duas intenções, permitindo que as intenções do aparelho prevaleçam sobre as do homem. Flusser diz:

---

<sup>9</sup> FLUSSER, 2002: 43

Esquemáticamente, a intenção do fotógrafo é esta: 1. codificar, em forma de imagens, os conceitos que tem na memória; 2. servir-se do aparelho para tanto; 3. fazer com que tais imagens sirvam de modelos para outros homens; 4. fixar tais imagens para sempre. Resumindo: A intenção é a de eternizar seus conceitos em forma de imagens acessíveis a outros, a fim de se eternizar nos outros. Esquemáticamente, a intenção programada no aparelho é esta: 1. codificar os conceitos inscritos no seu programa, em forma de imagens; 2. servir-se de um fotógrafo, a menos que esteja programado para fotografar automaticamente; 3. fazer com que tais imagens sirvam de modelos para homens; 4. fazer imagens sempre mais aperfeiçoadas. Resumindo: a intenção programada no aparelho é a de realizar o seu programa, ou seja, programar os homens para que lhe sirvam de feedback para o seu contínuo aperfeiçoamento<sup>10</sup>.

O pensamento de Flusser nos conduz a uma série de reflexões profundas sobre a tecnologia, em particular a fotografia, e como ela está moldando nossas vidas. No entanto, podemos facilmente aplicar esses conceitos à inteligência artificial produtora de arte. Atualmente, muitas pessoas não vivem mais suas vidas no sentido tradicional, mas sim em função de seus dispositivos e das imagens que podem criar com eles. A fotografia, que costumava ser um meio de registrar momentos, se transformou em um fim em si mesma. Nesse contexto, a influência da cultura digital é notável. As pessoas não apenas se retratam, mas moldam suas identidades de acordo com os interesses e expectativas de outros, ou melhor, de avatares. Surge a necessidade de criar um "eu social", ou até mesmo uma máscara.

Nos dias atuais, o emprego crescente da Inteligência Artificial (IA) em conjunto com o software de edição de imagens, como o Photoshop, tem redefinido paradigmas na criação da fotografia. A IA, quando integrada ao Photoshop, por exemplo, possibilita diversas abordagens para aprimorar a qualidade de imagens preexistentes. Esta capacidade abrange desde a remoção de imperfeições na pele ou de objetos considerados indesejados, até o ajuste dinâmico de contrastes, brilho e nitidez. Outro aspecto significativo da integração entre IA em programas de tratamento de imagem reside na criação de ferramentas de edição automatizadas. Ou seja, a IA possibilita a identificação de objetos em uma imagem, viabilizando a

---

<sup>10</sup> FLUSSER, 2002: 41-42

remoção automática do fundo, economizando tempo e esforço dos artistas. Além disso, a IA pode ser empregada para desenvolver ferramentas de edição personalizadas, ajustadas às necessidades individuais e preferências estéticas, aprimorando a eficiência e criatividade do processo de edição.

Nesse contexto, a aplicação da IA possibilita aos fotógrafos otimizar rapidamente imagens já estabelecidas, concentrando-se mais intensivamente em aspectos criativos e inovadores. O aprimoramento resultante promove uma eficiência notável, economizando tempo e recursos. Além do aprimoramento, a IA, em colaboração com softwares de fotografia, também pode produzir imagens inteiramente novas, como ilustrações, troca de rostos e corpos, e imagens abstratas. Como visto, esses recursos administrados por meio de IA na fotografia não apenas permitem aprimorar a qualidade de imagens existentes, mas também desencadeiam a criação de composições completamente novas, evidenciando assim um panorama inovador e multifacetado. Sendo assim, a capacidade da IA em gerar composições inovadoras reconfigura as possibilidades criativas disponíveis para os fotógrafos e artistas, ampliando os horizontes da expressão visual.

No entanto, a aplicação da IA na criação artística, especialmente no âmbito fotográfico, suscita questões éticas e de responsabilidade. Por exemplo, a capacidade de criar ou manipular imagens com o intuito de enganar ou prejudicar pessoas, como observado nas infames Fake News, constitui uma preocupação ética premente. A disseminação desse comportamento antiético, particularmente no contexto online, demanda uma reflexão ética abrangente sobre os limites e responsabilidades associados ao uso da IA na manipulação de imagens. Em resumo, a fusão entre IA e fotografia no contexto dos softwares de tratamento de imagens evidencia não apenas avanços tecnológicos impressionantes, mas também implicações filosóficas e éticas significativas.

Nesse contexto, a inteligência artificial assume um papel de destaque ao influenciar na forma como as imagens são produzidas e compartilhadas, afetando nossa busca pela facilidade e nossa necessidade de criar uma imagem pública. A convergência entre tecnologia, identidade e criação artística torna-se mais evidente à medida que a IA redefine não apenas o ato de fotografar, mas também a própria natureza da expressão artística e da comunicação, produzindo suas próprias obras.



Podemos dizer que a autonomia dos aparelhos levou à inversão de sua relação com os seres humanos. Estes, sem exceção, funcionam em função dos aparelhos. No entanto, como lembra Flusser, não pode haver “proprietário de aparelhos”. Uma vez que os aparelhos não obedecem mais ao controle humano, não pertencem a ninguém. “Quem crê ser possuidor de aparelho é, na realidade, possuído por ele<sup>11</sup>”. Ainda segundo o autor.

O homem, ao invés de se servir das imagens em função do mundo, passa a viver em função de imagens. Não mais decifra as cenas da imagem como significados do mundo, mas o próprio mundo vai sendo vivenciado como conjunto de cenas. Tal inversão da função das imagens é idolatria. Para o idólatra – o homem que vive magicamente –, a realidade reflete imagens. Podemos observar, hoje, de que forma se processa a magicização da vida: as imagens técnicas, atualmente onipresentes, ilustram a inversão da função imaginística e remagicizam a vida<sup>12</sup>.

Michel Foucault (1987) nos alerta para a importância de compreender os mecanismos de poder e controle presentes na sociedade, reconhecendo que o poder não está apenas nas mãos de uma autoridade central, mas se dissemina em diversos aspectos da vida cotidiana. Nesse sentido, é fundamental analisar como a inteligência artificial na produção artística pode reproduzir ou desafiar essas estruturas de poder e controle. Gilles Deleuze (1992) corrobora com Foucault, chamando a atenção para a natureza fluida e flexível da sociedade, denominada por ele como “sociedade de controle<sup>13</sup>”. Segundo o autor, a relação entre a subjetividade e as tecnologias, especialmente no contexto das sociedades contemporâneas permeadas pelas tecnologias de informação e comunicação e os dispositivos tecnológicos que exercem influência e controle sobre os indivíduos, molda suas experiências e transforma suas vidas em função desses aparelhos. Ou seja, as pessoas querem ter o controle, mas não percebem que na verdade estão sendo

---

<sup>11</sup> FLUSSER, 2002: 69.

<sup>12</sup> FLUSSER, 2002: 9.

<sup>13</sup> DELEUZE, Gilles. Post-Scriptum sobre as sociedades de controle. In: Conversações. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. pp. 219-226. Publicado originalmente em maio de 1990 no jornal francês L'Autre Journal, nº 1. Disponível em: <<https://grupodeestudosdeleuze.files.wordpress.com/2016/05/deleuze-conversac3a7c3b5es.pdf>>. Acesso em: 25/11/2023

controladas. Os dispositivos que criamos para nos servir, na verdade, estão nos escravizando. Nesse contexto, podemos pensar que essa dinâmica também se reflete na produção artística, em que as obras são criadas e interpretadas em conformidade com as tecnologias empregadas. A utilização da inteligência artificial na produção artística pode ser vista como uma ferramenta que possibilita tanto a ampliação das possibilidades criativas como o reforço de sistemas de vigilância e padronização. Portanto, é necessário refletir sobre como podemos utilizar a inteligência artificial de forma consciente e crítica, evitando a perpetuação de lógicas de controle e promovendo a liberdade de expressão e a diversidade artística.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A revolução promovida pela Inteligência Artificial (IA) na esfera artística representa uma transformação profunda nos processos de criação, consumo e apreciação da arte. A aplicação de técnicas avançadas de aprendizado de máquina abre novas perspectivas para os artistas e fotógrafos ao oferecer suporte na concepção de imagens notáveis, estimular a geração de ideias criativas e automatizar tarefas cotidianas de edição de imagem. Contudo, essa revolução não está isenta de desafios e preocupações éticas e filosóficas que permeiam seu impacto nas práticas artísticas contemporâneas. A contribuição da IA para a criação de imagens excepcionais destaca-se pelo potencial de catalisar a inovação artística. A capacidade de explorar novas abordagens e conceitos é enriquecida pela colaboração com algoritmos sofisticados. Tais avanços propiciam uma visão expandida da criatividade, promovendo a produção de obras de arte impressionantes e abstratas que transcendem as fronteiras do convencional.

Entretanto, esse cenário de transformação não está isento de desafios éticos e preocupações. Como as informações são coletadas, usadas e compartilhadas? Qual é o impacto disso na privacidade das pessoas? Quem controla e detém o poder sobre esses dados? Além disso, à medida que as imagens digitais proliferam, a preservação das memórias culturais torna-se uma preocupação relevante. Nesse contexto, é fundamental examinar os desafios e oportunidades éticas e estéticas associadas à utilização da inteligência artificial na produção artística

contemporânea. Por exemplo, a utilização da inteligência artificial na produção artística pode perpetuar preconceitos e estereótipos, já que os algoritmos são treinados com dados existentes e podem reproduzir os mesmos vieses e desigualdades presentes na sociedade. Isso pode levar a uma falta de diversidade e inclusão na produção artística. Por isso, é preciso garantir uma abordagem crítica e consciente na utilização da inteligência artificial na produção artística, de modo a evitar a reprodução de estruturas de controle e promover a diversidade, a originalidade e a ética na criação artística. Uma abordagem filosófica crítica nesse contexto envolve questionar as relações de poder e controle presentes na utilização da inteligência artificial. É preciso analisar como os algoritmos são construídos, quais são os pressupostos e vieses embutidos neles e como essas escolhas podem influenciar a produção fotográfica e artística e a percepção estética.

A automação de tarefas rotineiras de edição de imagem, embora aumente a eficiência, também suscita outras inquietações relacionadas à perda de empregos, por exemplo. Além disso, a perpetuação de viés e desigualdades em imagens geradas por IA destaca a importância de abordagens éticas na implementação dessas tecnologias. Essas preocupações filosóficas remetem à reflexão sobre a autenticidade e origem das obras de arte geradas em colaboração entre a inteligência artificial e o criador humano. A parceria entre IA e criação artística humana, quando explorada de maneira ética, pode resultar em um cenário em que a tecnologia complementa a criatividade humana, em vez de substituí-la. É crucial que artistas e fotógrafos assumam um papel ativo na integração dessas tecnologias, garantindo que o impacto da IA na arte e na fotografia seja positivo e inclusivo. Enquanto a IA se torna uma peça fundamental na criação de arte digital, é imperativo que a interação entre a criatividade humana e a inteligência artificial seja cuidadosamente guiada por princípios éticos. A colaboração harmoniosa entre artistas e tecnologia tem o potencial de redefinir os horizontes da arte contemporânea, transformando não apenas o processo criativo, mas também as narrativas culturais que moldam nossa compreensão da expressão artística. A acessibilidade e inclusividade, promovidas pela IA, oferecem oportunidades para ampliar o alcance da arte a públicos diversos, desencadeando uma democratização do acesso à expressão artística.

Isso posto, outras questões éticas se apresentam, tais como a responsabilidade do artista diante das consequências de obras geradas por algoritmos e os possíveis vieses presentes nos próprios algoritmos. Sendo assim, a análise filosófica sobre a utilização da inteligência artificial na produção artística nos leva a refletir sobre os desafios éticos e estéticos que surgem nesse contexto. É fundamental promover um diálogo crítico entre artistas, filósofos e pesquisadores, a fim de desenvolver práticas e estratégias que garantam a ética na utilização da inteligência artificial e estimulem a originalidade e a diversidade na criação artística, evitando a reprodução de estruturas de controle presentes na sociedade. Somente assim poderemos explorar plenamente as possibilidades artísticas e estéticas oferecidas pela interseção entre arte e inteligência artificial, contribuindo para uma produção artística reflexiva, inovadora, humanizada e socialmente responsável.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. 2009. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. de Vinicius Nicastro Honesko. Santa Catarina: Argos.
- BAUMAN, Zygmunt. 2008a. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BAUMAN, Zygmunt. 2008b. *Medo Líquido*. Trad. Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro: Zahar.
- BENJAMIN, Walter. 1984. *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*. São Paulo: Brasiliense.
- BENJAMIN, Walter. 2013. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. 1. ed. Porto Alegre, RS: L&PM.
- CASTELLS, Manuel. 2007. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. 10. ed. São Paulo: Paz e Terra.
- COUCHOT, Edmond. 2003. *A tecnologia na arte. Da fotografia à realidade virtual*. Porto Alegre: UFRGS.
- DEBORD, Guy. 1997. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- DELEUZE, Gilles. 1992. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34. Disponível em:

<https://grupodeestudosdeleuze.files.wordpress.com/2016/05/deleuze-g-conversac3a7c3b5es.pdf>. Acesso em: 21 de nov. 2023.

DELEUZE, Gilles. Post-Scriptum sobre as sociedades de controle. In: *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. pp. 219-226. Publicado originalmente em maio de 1990 no jornal francês L'Autre Journal, nº 1. Disponível em: <<https://grupodeestudosdeleuze.files.wordpress.com/2016/05/deleuzegconversac3a7c3b5es.pdf>>. Acesso em: 25/11/2023

DIDI-HUBERMAN, GEORGES. 2010. *A inelutável cisão do ver*. In: O que vemos, o que nos olha. Tradução Paulo Neves. 2 ed. São Paulo: Editora 34.

DOMINGUES, Diana (org.). 1997. *A arte no século XXI: a humanização das tecnologias*. São Paulo: UNESP.

FLUSSER, Vilém. 2002. *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Hucitec.

FOUCAULT, Michel. 1978. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel. 1987. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*: Tradução de Raquel Ramallete. 25. ed. Petrópolis: Vozes.



## 7. O diálogo implícito de Hegel com Spinoza e Leibniz no capítulo a efetividade da Ciência da Lógica



<https://doi.org/10.36592/978655460108507>

Carlo Paim Peralta<sup>1</sup>

### Introdução

Na *Ciência da Lógica*<sup>2</sup> Hegel expõe a sua lógica especulativa, a ciência que tem o pensar como objeto de estudo, isto é, em que o pensar busca pensar a si mesmo, às suas determinações.<sup>3</sup> Esta investigação se inicia pela esfera do ser, onde assume-se que as determinações do pensamento devem ser indiferentes umas às outras, cada uma como uma imediatidade simples. Mas, uma vez que o pensar deve ser uma totalidade que se diferencia internamente, ou a “unidade absoluta imanentemente negativa dentro dela mesma”<sup>4</sup>, conclui-se que a esfera do ser deve ser abandonada, dando lugar à da essência, em que as categorias desenvolvidas passam a ser marcadas, em vez de pela indiferença, pela relacionalidade de um interior que aparece num outro que lhe é exterior. Contudo, ainda que a passagem para a esfera da essência represente um avanço, conceber a diferenciação como se dando através da relação com uma alteridade exterior ainda é insuficiente. O processo de diferenciação *interna* só poderá ser compreendido apropriadamente após a transição desta esfera para a do conceito, onde o pensar é concebido como autodeterminante em seu livre desenvolvimento.

Esta transição ocorre na última seção da Doutrina da Essência, intitulada A efetividade,<sup>5</sup> que se divide nos capítulos O absoluto, A efetividade e A relação

---

<sup>1</sup> Médico Veterinário pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-4031-0144>. Email: [carlopaimperalta@gmail.com](mailto:carlopaimperalta@gmail.com).

<sup>2</sup> Me utilizo aqui da edição HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes LTDA., v. 1, 2 e 3, 2018. Daqui em diante, apenas “CL”, seguido do volume e da página.

<sup>3</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: a Ciência da Lógica. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, v. 1, 1995, p. 58 (§17). Daqui em diante, apenas “Enc.”, seguido da página e parágrafo.

<sup>4</sup> CL, v. 1, p. 408.

<sup>5</sup> CL, v. 2, p. 191ss.

absoluta, em que são expostos o conceito spinozista de absoluto, a dialética das modalidades e o conceito hegeliano de absoluto relacional e dinâmico, respectivamente<sup>6</sup>. Nesta seção, que, como parte da Lógica Objetiva, tem uma função crítica, Hegel “reconhece a verdade da filosofia de Spinoza, corrigindo-a nas insuficiências por meio de um debate com Leibniz”<sup>7</sup>. Efetividade (*Wirklichkeit*)<sup>8</sup> é um termo de inspiração aristotélica que permite a compreensão do devir dentro do próprio ser, isto é, um movimento de desenvolvimento dentro do mesmo, sem que haja a transição para um outro<sup>9</sup>. Na lógica especulativa a efetividade é a unidade do interior e do exterior<sup>10</sup>, ou da essência e da existência, alcançada uma vez que se superou a dicotomia entre “a essência *sem figura* e o aparecimento *insubsistente* ou o subsistir sem determinação e a multiplicidade instável”<sup>11</sup>. Nosso objetivo no presente trabalho foi desenvolver um estudo da dialética das modalidades em que o diálogo ali implícito com os sistemas filosóficos de Spinoza e Leibniz-Wolff fosse explicitado.

### A efetividade e a dialética das modalidades

Imediatamente antes de passar para o capítulo A efetividade, onde são apresentadas criticamente as determinações lógico-modais em que, segundo o

<sup>6</sup> Cf. LUFT, E. O Conceito de Liberdade na Lógica de Hegel. In: BAVARESCO, A.; de LIMA, F. (orgs.) *Direito & Justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 152-170.

<sup>7</sup> LARA, E. G. A Crítica de Hegel a Spinoza a Leibniz na Observação na Lógica da Essência e nos Cursos sobre História da Filosofia. In: *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 06; nº. 01, 2015, p. 79.

<sup>8</sup> Segundo Magee, este termo tem origem na *enérgeia* aristotélica, que foi traduzida para o latim como *actualitas*, e esta, por sua vez, traduzida para o alemão como *werkelichkeit* (numa primeira tradução que parece ter sido realizada por Meister Eckhart) e, posteriormente, como *wirklichkeit*, sendo relacionada a “*wirken*” (que significa “ser ativo ou efetivo”), a “*wirkung*” (que significa “efeito”) e ao prefixo “*wirk-*” (que conota ação ou atividade em geral). Cf. MAGEE, G. A. *The Hegel Dictionary*. New York: Continuum International Publishing Group, 2010. p. 33-35.

<sup>9</sup> Cf. FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press. 2001, p. 26-27.

<sup>10</sup> Na Enciclopédia Hegel denuncia como um mal uso do termo efetividade considerá-lo como sinônimo de existência exterior e sensível, em oposição ao pensamento, à ideia ou à representação subjetiva. Exemplo disso é a afirmação de que Aristóteles reconhece apenas o efetivo como o verdadeiro e é, portanto, um empirista, em oposição a Platão, que reconhece apenas a ideia. Mas a efetividade não deve ser oposta à ideia, e o que Aristóteles faz é evitar reduzir a ideia a mera *dynamis* ou potencialidade, como o fez Platão, e reconhecê-la como *enérgeia* que é alcançada através da realização da *dynamis*, ou como o interior que se faz exterior. Aristóteles estaria, portanto, negando a oposição platônica entre uma esfera inteligível e outra sensível ao entender a ideia como imanente à realidade sensível, ou a ideia enquanto efetividade. Cf. Enc., p. 266-268 (§142).

<sup>11</sup> CL, v. 2, p. 191.



entendimento, a efetividade se determina<sup>12</sup>, Hegel encerra o capítulo O absoluto com uma observação na qual tematiza explicitamente os sistemas de Spinoza e de Leibniz, ressaltando de que modo eles se opõem. A efetividade havia sido inicialmente determinada como o absoluto que corresponde à substância spinozista, uma totalidade única e inseparável que tem por fundamento o princípio de que a determinidade é negação. Mas Hegel considera que esta exposição, ainda que seja completa por dividir-se em absoluto, atributo e modo, não contém a forma absoluta<sup>13</sup>, pois

esses três [termos] são apenas enumerados *um depois do outro* sem a sequência interior do desenvolvimento, e o terceiro não é a negação *como negação*, não é negação que se relaciona negativamente consigo, pela qual ela seria *nela mesma* o retorno para dentro da primeira identidade, e esta, identidade verídica. Falta, portanto, a necessidade da progressão do absoluto para a inessencialidade, assim como a dissolução em si e para si mesma da inessencialidade na identidade; ou seja, falta tanto o devir da identidade como de suas determinações.<sup>14</sup>

Para Spinoza toda diferença no absoluto depende do entendimento, que, por sua vez, é um modo. Mas, como também se deteve no modo enquanto apenas uma negação simples, que não nega a si própria e retorna ao absoluto, então toda diferença é tornada exterior à substância, que não é, portanto, a totalidade que se diferencia internamente, mas uma totalidade absoluta na qual toda diferença desaparece<sup>15</sup>, "é a unidade de todo o conteúdo, mas este conteúdo múltiplice do mundo não está, como tal, dentro dela, mas sim na reflexão externa a ela".<sup>16</sup>

<sup>12</sup> BAVARESCO, A.; IBER, C. A Teoria das Modalidades na Lógica da Essência Hegeliana. In: Francisco Jozivan Guedes de Lima; Gerson Albuquerque de Araújo Neto. (Org.). *Filosofia prática, epistemologia e hermenêutica*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 154-168, p. 154-155.

<sup>13</sup> CL, v. 2, p. 200: "Mas Spinoza se detém na *negação* como *determinidade* ou qualidade; ele não avança até o conhecimento da mesma como *negação* absoluta, quer dizer, como *negação que nega a si mesma*; portanto, *sua substância não contém, ela mesma, a forma absoluta*, e o conhecimento da mesma não é um conhecer imanente."

<sup>14</sup> Ibid., p. 202.

<sup>15</sup> Ibid.: "Mas dentro daquele absoluto que é apenas a identidade imóvel, tanto o atributo quanto o modo são apenas como tais que desaparecem, não como tais que devém, de maneira que, com isso, também aquele desaparecer toma o seu início positivo apenas a partir de fora."

<sup>16</sup> Ibid., p. 203.

Spinoza erra ao reduzir o modo a uma emanção passiva da substância, pois, para que ele fosse negação que nega a si mesma, retornando assim à identidade inicial e a tornando verdadeira, deveria ser ativo<sup>17</sup>. O que falta à filosofia spinozista é o princípio da reflexão dentro de si ou da individuação, que é a determinação fundamental das mônadas leibnizianas. Segundo este princípio, as diferenciações das mônadas são o seu próprio pôr, pois cada mônada, concebida como essencialmente representadora e, ao mesmo tempo, fechada em si mesma, manifesta apenas a si própria, é pura ação sem passividade alguma. "A mônada é um *uno*, um negativo refletido dentro de si; ela é a totalidade do conteúdo do mundo; o múltiplo diverso não apenas desapareceu dentro dela, mas está *conservado* de maneira negativa"<sup>18</sup>, portanto elas se diferenciam interna ou imanentemente, e "a manifestação de si mesmas que lhes compete é a *totalidade da forma*."<sup>19</sup>

Por outro lado, as múltiplas mônadas são finitas, determinadas e distintas umas das outras, portanto a passividade necessariamente está presente, apenas foi transformada em "uma barreira absoluta, em uma barreira do *ser em si*"<sup>20</sup> delas. Fechadas em si mesmas, elas não podem relacionar-se senão externamente, através de uma harmonia preestabelecida por uma entidade diferente delas, a saber, a mônada absoluta, Deus, que as teria criado e estabelecido a sua relação. Mas Leibniz, por estar preso às representações comuns, não foi capaz de elevar as suas determinações a conceitos especulativos e desenvolver o seu princípio adequadamente: "no conceito da mônada absoluta teria de se encontrar (...) a natureza da reflexão, de se repelir de si como a negatividade que se relaciona consigo mesma, repelir através do qual ela é ponente e criadora"<sup>21</sup>, mas, em vez disso, concebeu Deus como o absoluto no qual aquelas barreiras entre as mônadas desaparecem, de modo que

---

<sup>17</sup> LONGUENESSE, B. *Hegel's Critique of Metaphysics*. Tradução de Nicole J. Simek. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 132: "À 'passividade' do modo spinozista, uma mera 'emanção' da substância, Hegel opõe a atividade da mônada, que é o princípio unificante de suas próprias determinações, 'negação que se relaciona consigo mesma'."

<sup>18</sup> CL, v. 2, p. 203.

<sup>19</sup> Ibid., p. 204.

<sup>20</sup> Ibid., p. 203.

<sup>21</sup> Ibid., p. 204.

os conceitos sobre as diferenciações das diversas mônadas finitas e sobre sua relação com o absoluto não brotam desta própria essência, mas sim pertencem à reflexão racionante, dogmática, e, portanto, não alcançam nenhuma coerência interna.<sup>22</sup>

A crítica aos sistemas spinozista e leibniziano presente nesta observação, embora mais sucinta, é similar à feita nas *Preleções Sobre a História da Filosofia*.<sup>23</sup> E a efetividade, na medida em que é concebida como o absoluto enquanto tal, contém o déficit característico do sistema de Spinoza: que “[a] *reflexão* se comporta frente a esse absoluto como *reflexão externa*, a qual apenas o considera, em vez de ela ser o movimento próprio dele.”<sup>24</sup> Para superar esta posição o pensar deve expor de que maneira o modo, ou a exterioridade do absoluto, é a reflexão do próprio absoluto dentro de si, por isso se volta a esta reflexão e passa a examinar os seus momentos formais,<sup>25</sup> que são as modalidades em que a efetividade se determina, a saber, possibilidade, contingência e necessidade, desenvolvendo-os dialeticamente em três rodadas, formal, real e absoluta, no capítulo seguinte, intitulado A efetividade, que estudaremos agora em maior profundidade.

### **Rodada formal: Contingência ou efetividade, possibilidade e necessidade formais**

A dialética das modalidades se inicia com a constatação de que a efetividade é apenas “imediate e não refletida”, e, nessa medida, “nada mais é do que um ser ou uma existência em geral.”<sup>26</sup> O ser e a existência eram formas mais iniciais do imediato: o ser, que faz parte da lógica do ser, é a primeira imediatez, ainda não refletida ou cuja reflexão se resume a passar para outro; já a existência faz parte da lógica da essência e é a unidade imediata de ser e reflexão, que surgiu da essência mas não em unidade com ela, permanecendo como mera aparência. A efetividade,

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Lara considera que nesta seção da *Ciência da Lógica* estejam as observações mais significativas de Hegel a respeito dos sistemas de Spinoza e Leibniz, juntamente com os capítulos das *Preleções Sobre a História da Filosofia* dedicados a eles. Cf. LARA, op. cit., p. 79. Cf. HEGEL, G. W. F. *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*. Tradução de E. S. Haldane e F. H. Simson. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., v. 3, 1955, p. 252ss, p. 325ss e 348ss para os capítulos das *Preleções* a respeito de Spinoza, Leibniz e Wolff, respectivamente.

<sup>24</sup> CL, v. 2, p. 191.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 207.

por sua vez, "é a unidade, que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior", "seu ser-aí é a manifestação de si mesmo, não de um Outro."<sup>27</sup> Assim como a existência, a efetividade também emerge de um interior, mas, como agora interior e exterior estão conciliados, o exterior nada mais é do que a manifestação do interior que manifesta a si mesmo exteriormente.

Exterior e interior, ou "a existência ou imediatidade e o ser em si, o fundamento ou o refletido"<sup>28</sup>, são os momentos da efetividade. Enquanto, nesta primeira rodada, eles são formais e não realizados, não têm seu conteúdo determinado. Assim, a exterioridade do interior é um efetivo, e a interioridade do exterior, a reflexão do efetivo dentro de si mesmo, é a sua possibilidade. Ao nos depararmos com um efetivo qualquer, sabemos que ele, para ter se tornado efetivo, não poderia ser impossível ou contraditório, ou seja, sabemos que ter uma autoidentidade estável é uma condição para a efetivação. Assim, "[o] que é efetivo é possível"<sup>29</sup>, isto é, a partir de um efetivo podemos inferir a sua possibilidade. Este aspecto da possibilidade formal – segundo o qual ela, enquanto autoidentidade ( $A = A$ ) ou não contradição ( $A \neq -A$ ), seja condição para a efetivação – é o seu lado *positivo*.<sup>30</sup>

Porém, embora possamos inferir a possibilidade a partir de um efetivo, o contrário não se dá – sozinha, a possibilidade não garante que o efetivo será efetivado. O possível pode ser ou não ser efetivado, e, se ele de fato o foi, a razão para isto não está contida na mera possibilidade. Por este motivo "a possibilidade é algo insuficiente, aponta para um outro, para a efetividade, e completa-se nessa"<sup>31</sup> – este é o lado *negativo* da possibilidade formal. Além disso, a possibilidade inferida a partir de um efetivo não contém apenas a *sua* autoidentidade,  $A$ , mas também a de *outros* efetivos a ele alternativos,  $-A$ ; ela é indeterminada, é a possibilidade de *qualquer* possível, indiferentemente: "*possível é tudo o que não se contradiz*; o reino da possibilidade é, portanto, a multiplicidade ilimitada"<sup>32</sup>. De acordo com a possibilidade

<sup>27</sup> Enc., p. 266, (§142). Cf. também CL, v. 2, p. 205-206.

<sup>28</sup> CL, v. 2, p. 206.

<sup>29</sup> Ibid., p. 207.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, p. 207. A definição leibniziana-wolffiana de possibilidade encontra-se no nível da possibilidade formal: "possível é aquilo que não envolve contradição ou que não é impossível" (WOLFF, C. *Philosophia Prima, Sive Ontologia, Methodo Scientifica Pertractata, Qua Omnis Cognitionis Humanae Principia Continentur*. Francofurti: Lipsiae, 1730, p. 65 [§ 85]).

<sup>31</sup> Ibid., p. 207.

<sup>32</sup> Ibid.

formal, cujo conteúdo é desprovido de qualquer relação, tudo, inclusive "o maior absurdo e o maior contrassenso"<sup>33</sup>, é possível.

Mas esta multiplicidade de possíveis não pode ser uma *diversidade indiferente*, pois um possível só pode estar determinado como idêntico a si na medida em que está igualmente determinado como diferente de outro. Sem esta diferença a autoidentidade se torna contraditória, e o efetivo, impossível:

cada [possível] multiplice está *determinado dentro de si e frente a outro* e tem a negação nele; em geral, a *diversidade* indiferente passa para a *contraposição*; mas a *contraposição* é a *contradição*. Por conseguinte, *tudo* é, igualmente, um contraditório e, por isso, um *impossível*.<sup>34</sup>

Assim, com esta enunciação, característica do entendimento, que se contenta em explicar o efetivo como formalmente possível, não se diz nada.

Este ato meramente formal de enunciar a respeito de algo que "*ele é possível*" é, por conseguinte, tão superficial e vazio como a proposição da *contradição* e como todo conteúdo acolhido nela. "A é possível" equivale a dizer que "A é A". Na medida em que não nos envolvemos com o desenvolvimento do conteúdo, este tem a forma da *simplicidade*; somente através da dissolução desse conteúdo em suas determinações a *diferença* emerge nele. Na medida em que nos atemos àquela forma simples, o conteúdo permanece algo idêntico consigo e, portanto, um *possível*. Mas com isso *nada* se diz além do que se diz com a proposição idêntica formal.<sup>35</sup>

A discussão do possível enquanto uma autoidentidade simples e indiferente a outro remete às mônadas leibnizianas. Estas são substâncias simples cuja determinidade é um princípio interno seu, e não mantido pela sua diferença frente a outro, de forma que cada mônada permanece fechada em si mesma e indiferente às demais. Mas, como sem relação não há determinação, a pretensão de que as várias mônadas sejam indiferentes entre si e, simultaneamente, determinadas, é contraditória, e Leibniz se viu forçado a apelar à harmonia preestabelecida por Deus

---

<sup>33</sup> Enc., p. 269 (§ 143).

<sup>34</sup> CL, v. 2, p. 207.

<sup>35</sup> Ibid., p. 207-208.

entre as mônadas para que elas estivessem relacionadas, ainda que externamente, e sua determinação fosse sustentável.<sup>36</sup>

Hegel deixa claro que tal apelo é inaceitável, a contradição da possibilidade que contém os múltiplos possíveis como indiferentes precisa ser resolvida. A possibilidade passa a ser, então, o “fundamento relacional” entre eles:

[p]or ele ser apenas um [conteúdo] possível, é *possível*, igualmente, um *outro* conteúdo e seu oposto. A é A; igualmente, -A é -A. Essas duas proposições expressam, cada uma, a possibilidade da sua determinação de conteúdo. (...) Ela [a possibilidade] é, por conseguinte, o *fundamento* relacional, o fundamento de que, *por causa de* haver A = A, há também -A = -A; dentro do A possível está contido também o possível *não* -A, e essa própria relação é aquela que determina ambos como possíveis.<sup>37</sup>

Uma vez superada a contradição da possibilidade indiferente, ela passa a ser relação, e com isso se alcança uma nova imediatidade: “a efetividade refletida, *posta como unidade* dela mesma e da possibilidade.”<sup>38</sup> A primeira efetividade, cuja possibilidade era indiferente, tinha no lado negativo da possibilidade um impasse; agora, ao ser reconceituada como refletida, a efetividade vem a ser a efetividade da possibilidade que relaciona os possíveis. Assim, “o efetivo está determinado *apenas como um possível*”<sup>39</sup> em meio à multiplicidade de possíveis; é, portanto, *contingente*.

“O contingente é um efetivo que, ao mesmo tempo, está determinado apenas como possível, cujo outro ou oposto igualmente o é”<sup>40</sup>. O efetivo e o seu outro andam, agora, lado a lado: um como o efetivo contingente, o outro como o outro possível, que não foi efetivado, mas poderia ter sido, e, por isso, tem existência. Por um lado, o efetivo, A, foi efetivado, mas seu outro, -A, poderia ter sido efetivado em seu lugar, e não há razão por que A, e não -A, foi efetivado; ambos são efetividade *imediata*, isto é, estão determinados como contingentes e sem fundamento. Mas A é um contingente efetivo, e não apenas possível, que, justamente por não ter qualquer

<sup>36</sup> Para um comentário ao capítulo das *Preleções sobre Leibniz*, cf. PERALTA, C. P. A Metafísica Leibniziana e o Ser Para Si na Ciência da Lógica de Hegel. In: *Ágora Filosófica*, Recife, v. 22, n. 2, p. 69-87, maio/ago. 2022.

<sup>37</sup> CL, v. 2, p. 208-209.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

fundamento, também está posto como apenas um possível. Inversamente, o possível -A é "sem efetividade, apenas um possível, mas, justamente por isso, de novo, apenas uma existência em geral não refletida dentro de si"<sup>41</sup>, é efetividade imediata. Nesta medida,

ambos não são em si e para si mesmos, mas têm sua reflexão verídica dentro de si num outro, *ou seja, eles têm um fundamento.*

O contingente não tem, portanto, nenhum fundamento, porque é contingente; e igualmente ele tem um fundamento, porque é contingente.<sup>42</sup>

Segundo Kusch e Manninen, o ponto central da contingência formal é que o contingente tem um fundamento, mas este fundamento não o necessita, ou, em terminologia mais próxima da leibniziana, é uma *razão insuficiente*, sendo "relacionado ao conceito de equipossibilidade de Leibniz, i.e., o conceito de eventos cujas ocorrências são igualmente prováveis/possíveis"<sup>43</sup>. Em vez de efetividade e possibilidade estarem unidas na contingência, estão contrapostas e *reviram-se* uma na outra, por isso ela é a "inquietação absoluta do devir dessas duas determinações"<sup>44</sup>. Porém, embora seja contraditório conceber o efetivo contingente como simultaneamente contendo e não contendo fundamento dentro de si, esta contradição é resolvida quando entendemos que o fundamento que ele tem não está em si, mas em um outro<sup>45</sup>. O efetivo A e o seu outro alternativo -A tinham a mesma possibilidade formal, e parecia não haver uma razão pela qual um foi efetivado e o

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 210.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> KUSCH, M; MANNINEN, J. Hegel on Modalities and Monadology. In: KNUTTILA, S. *Modern Modalities: Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 162, cf. também p. 125.

<sup>44</sup> CL, v. 2, p. 210.

<sup>45</sup> MCTAGGART, J. M. E. *A Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1910, p. 165: "Isto, por si mesmo, sugeriria que ele teve um fundamento e não teve um fundamento no mesmo sentido, e que uma contradição emergiu aqui e deveria ser transcendida. Mas (...) ele [Hegel] apenas quer dizer que o contingente não tem um fundamento dentro de si, e que ele tem um fundamento fora de si." Fleischmann salienta que é possível interpretar o contingente formal à luz do modo de Spinoza, que tem sua causa ou fundamento fora de si mesmo (cf. SPINOZA, B. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 27-31 [I, prop. XXIV-XXIX]), e é contingente apenas na medida em que temos dele um conhecimento inadequado (cf. *ibid.*, p. 71 [II prop. XXXI, corol.]), mas reconhece que neste debate Hegel visa diretamente o formalismo de Leibniz e Wolff. Cf. FLEISCHMANN, E. *La Logica di Hegel*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1975, p. 186-187.

outro não. Mas eles “têm sua reflexão verídica dentro de si num outro, *ou seja, eles têm um fundamento*”<sup>46</sup> que determina por que A foi efetivado, e por que -A deixa de ser possível<sup>47</sup>. Efetividade e possibilidade agora coincidem, e a contingência dá lugar à necessidade.

O contingente é, portanto, necessário, porque o efetivo é determinado como possível; (...) O necessário é, e este ente é *ele mesmo o necessário*. Ao mesmo tempo, ele é *em si*; esta reflexão dentro de si é um *outro* com respeito àquela imediatidade do ser, e a necessidade do ente é *um outro*. O próprio ente não é, assim, o necessário; mas esse ser em si é, ele mesmo, apenas ser posto, está suprasumido e é, ele mesmo, imediato. Assim, a efetividade é idêntica consigo mesma dentro de seu diferente, a possibilidade. Enquanto é essa identidade, ela é necessidade.<sup>48</sup>

A necessidade a que se chegou nesta primeira rodada da dialética das modalidades, em que impera o formalismo, isto é, em que não nos envolvemos com o desenvolvimento do conteúdo, mas apenas com as leis de autoidentidade e de não contradição, é formal. Mas não pode existir formalismo puro, pois sempre se faz necessário algum conteúdo. Em lógica simbólica, por exemplo, as variáveis simbolizadas por P e Q possuem sentido ao serem passíveis de substituição por coisas do mundo<sup>49</sup>, e se atentamos apenas à forma, mas nos mantemos indiferentes a todo conteúdo, podemos chegar a um resultado contraditório. Mesmo em uma dedução simples, como:

P ou Q

Não P

Então Q

Se somos indiferentes ao conteúdo, podemos cair em contradição ao substituir as variáveis por:

Maçãs são laranjas ou bananas

Maçãs não são laranjas

---

<sup>46</sup> CL, v. 2, p. 210.

<sup>47</sup> Cf. MCTAGGART, op. cit., p. 165.

<sup>48</sup> CL, v. 2, p. 211.

<sup>49</sup> Cf. CIRNE LIMA, C. R. V. *Obras Completas*. Porto Alegre: Escritos, v. 5, 2017, p. 547.



Então maçãs são bananas<sup>50</sup>

Mas, como a necessidade é a unidade em que efetividade e possibilidade, se revirando imediatamente uma na outra, são idênticas,

essa necessidade é *efetividade*; mas uma tal que – pelo fato de sua unidade estar, doravante, *determinada como indiferente* frente à *diferença* das determinações de forma, a saber, dela mesma e da possibilidade – tem um *conteúdo*. Este, como identidade indiferente, contém também a forma como indiferente, isto é, como meras determinações *diversas*, e é um conteúdo *múltiplice* em geral.<sup>51</sup>

Enquanto indiferente à diferença das determinações de forma, a necessidade se abre à diferença das determinações de conteúdo, e ao alcançá-la abandonamos a esfera formal e adentramos na real – a necessidade é uma efetividade, e “[e]sta efetividade é *efetividade real*.”<sup>52</sup>

### **Rodada real: Necessidade relativa ou efetividade, possibilidade e necessidade reais**

A efetividade, que na rodada formal estava determinada como uma existência em geral, está agora determinada como efetividade real, “a coisa de múltiplas propriedades, o mundo existente”<sup>53</sup>. Enquanto real, um efetivo relaciona-se com outro sobre o qual ele “*pode agir*; sua efetividade dá a conhecer algo *através do que ele produz*. Seu relacionar-se com outro é a manifestação *de si*”<sup>54</sup>.

Como foi percebido por Longuenesse<sup>55</sup>, esta definição do efetivo real como tal que manifesta a si mesmo em sua atividade é muito similar à definição da mônada leibniziana na Observação que encerra o capítulo O absoluto, a saber, como tal que “*não tem passividade* alguma, mas as alterações e as determinações dentro dela são manifestações dela dentro dela mesma.”<sup>56</sup> Mas esta referência à mônada não pode

<sup>50</sup> Cf. BROWN, N. *Hegel's Actuality Chapter of the Science of Logic: A Commentary*. Lodon: Lexington Books, 2019, p. 28.

<sup>51</sup> CL, v. 2, p. 211.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Ibid., p.212.

<sup>55</sup> Cf. LONGUENESSE, op. cit., p. 132.

<sup>56</sup> CL, v. 2, p. 203.

ser totalmente satisfatória, uma vez que Leibniz, por reduzir o possível à autoidentidade não-contraditória e sustentar que as mônadas sejam relacionadas externamente, permanece no estágio do formalismo.

Sabemos que o que é efetivo é possível, mas sua possibilidade não se resume mais àquela meramente formal, segundo a qual tudo aquilo que não se contradiz é possível – desta concepção decorria que o efetivo A era um possível em meio a uma multiplicidade ilimitada de outros possíveis abstratos, -A, que, por não serem autocontraditórios, poderiam ter sido efetivados em seu lugar. Mas, como destaca Brown<sup>57</sup>, enquanto na rodada formal a possibilidade girava em torno da comparação entre o efetivo e o seu outro abstrato, na rodada real ela gira em torno da comparação entre o que uma coisa é inicialmente e o que ela pode vir se tornar.

A efetividade real pode agir porque as possibilidades que ela acarreta não são algo abstratamente oposto ao que ela, é, como no mero outro da possibilidade formal, mas são agora as possibilidades determinadas do que ela pode se tornar enquanto pode produzir a si mesma.<sup>58</sup>

Agora reconhecemos que o efetivo é realmente possível, pois nos envolvemos com as suas determinações, circunstâncias e condições, de forma que a sua possibilidade é "o ser em si *pleno de conteúdo*", a "multiplicidade sendo aí de circunstâncias"<sup>59</sup> que se relacionam com ele. Esta multiplicidade de circunstâncias consiste em vários efetivos iniciais que, quando considerados segundo a sua relação com o efetivo final, são a totalidade de condições suficiente para a efetivação deste: "[q]uando todas as condições de uma Coisa estão completamente presentes, então ela entra na efetividade"<sup>60</sup>.

Assim, a totalidade de condições é tanto efetividade quanto possibilidade: é efetividade enquanto se refere aos efetivos iniciais, e é possibilidade enquanto se refere ao efetivo final. Mas, se ela é a possibilidade de *outro* efetivo, e não a *sua própria*, então a sua efetividade está reduzida a uma "efetividade que deve ser

---

<sup>57</sup> cf. Brown, op. cit., p. 43.

<sup>58</sup> Ibid., p. 36.

<sup>59</sup> CL, v. 2, p. 212

<sup>60</sup> Ibid., p. 213.

suprassumida" <sup>61</sup> para a efetivação do outro, ela "é *em si mesma* o fato de suprassumir-se e de ir ao fundo, e tem nisso essencialmente nela mesma a determinação de ser *apenas um possível*."<sup>62</sup> Por outro lado, se quando todas as condições estão presentes a coisa entra na efetividade, então a totalidade das condições não pode ser apenas a possibilidade da coisa, mas já é a coisa de muitas propriedades<sup>63</sup>, o efetivo final.<sup>64</sup>

O exame da possibilidade real<sup>65</sup> mostrou que, como nela o efetivo e as suas condições estão tanto contrapostos quanto identificados, ela é contraditória <sup>66</sup>. Porém na medida em que negamos esta contradição podemos reconhecer que o movimento da possibilidade real produz sempre os mesmos momentos, de modo que as condições não se tornam uma efetividade radicalmente diferente, um *outro*, mas apenas o que elas *já são*, e "[e]sse movimento (...) tampouco é um *passar*, mas é um *juntar-se consigo mesmo*"<sup>67</sup>. Era característico da possibilidade formal que ela, como uma autoidentidade em meio a uma multiplicidade ilimitada de autoidentidades, fosse um ser posto que tem a efetividade como um *outro* para o qual ela *passa*. Mas a possibilidade real devidamente desenvolvida contém o momento da efetividade, e quando uma certa totalidade de condições iniciais se faz presente, "o que é realmente possível não pode mais ser de outro modo; sob essas condições e circunstâncias, não pode ocorrer algo diferente", o efetivo final é *necessariamente* efetivado, e "[a] possibilidade real e a necessidade são, portanto, apenas *aparentemente* diferentes"<sup>68</sup>.

---

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> BURBIDGE, J. W. *Hegel's Systematic Contingency*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007, 35: "Em outras palavras, *não é possível* que todas as condições sejam integradas como uma totalidade e ainda sejam simplesmente possíveis; pois quando todas as condições de algo estão presentes, ele tem que se tornar efetivo. De fato, a efetividade como a coisa de muitas propriedades é ela mesma nada mais que esta integração de suas condições."

<sup>64</sup> CL, v. 2, p. 213: "a completude das condições é a totalidade a respeito do conteúdo, e a própria Coisa é esse conteúdo determinado a ser tanto um efetivo quanto um possível."

<sup>65</sup> Para uma análise mais detalhada do conceito de possibilidade real, cf. Burbidge, op. cit., p. 32ss.

<sup>66</sup> Esta contradição está resumida em CL, v. 2, p. 214: "a efetividade era determinada como a possibilidade ou o ser em si de um *outro* e, inversamente, a possibilidade como a efetividade que *não é aquela* da qual ela é possibilidade."

<sup>67</sup> Ibid., p. 214.

<sup>68</sup> Ibid.

Esta necessidade, como “relação plena de conteúdo”<sup>69</sup>, é real.<sup>70</sup> Porém o conteúdo da necessidade real é uma “identidade indiferente frente à forma”<sup>71</sup> que pressupõe o contingente como seu ponto de partida: uma vez postas as condições, não pode ocorrer algo diferente, o conteúdo é delimitado por elas e, nessa medida, é necessário; mas, como estas condições pressupostas são contingentes<sup>72</sup>, a necessidade deste conteúdo é relativa<sup>73</sup>. E não só o conteúdo da necessidade é contingente, como também sua forma, pois “ela é o retorno para dentro de si a partir daquele *ser outro* inquieto da efetividade e da possibilidade uma frente à outra [i.e., a partir da contingência], mas não o retorno a partir de si mesma.”<sup>74</sup> À unidade que em si é a unidade da necessidade e contingência, Hegel denomina efetividade absoluta.

### Rodada absoluta: Necessidade absoluta

A efetividade absoluta é a “efetividade que não pode ser de outro modo, porque seu *ser em si* não é a possibilidade, mas sim a própria necessidade”<sup>75</sup>. Recapitemos: na rodada formal a efetividade era um ser ou uma existência em geral, e seu ser em si era a possibilidade formal, i.e., a sua própria autoidentidade ou não contradição; já na rodada real, a efetividade era a coisa de múltiplas propriedades, e seu ser em si era a possibilidade real, i.e., a totalidade das suas condições, que eram outras efetividades, externas à efetividade da qual são

<sup>69</sup> Ibid., p. 215.

<sup>70</sup> Segundo McTaggart, a diferença entre as necessidades formal e real é que a primeira não coincidia com as determinações da possibilidade e da efetividade, já a segunda, coincide. Mas esta coincidência teria sido alcançada por uma mudança na possibilidade e na efetividade, que deixaram de ser formais para ser reais, enquanto a necessidade se manteve inalterada. Assim, para o autor, embora Hegel fale de duas necessidades, uma formal e outra real, a rigor existiria apenas uma, a real. Cf. MCTAGGART, op. cit., p. 166.

<sup>71</sup> CL, v. 2, p. 215.

<sup>72</sup> Ibid., p. 215: “na medida em que essa possibilidade da existência está posta, ela está determinada apenas como possibilidade, como reviramento imediato da efetividade em seu oposto – ou seja, como *contingência*.”

<sup>73</sup> Da discussão das modalidades reais facilmente emergiria o problema do determinismo, mas Hegel, embora fale pouco sobre a contingência nesta rodada, contorna o problema com uma solução diferente daquelas oferecidas por Leibniz e Wolff (que envolvem o apontar para outros mundos possíveis ou para uma cadeia dedutiva infinita). A necessidade relativa pode ser vista como uma necessidade fraca e que inclui a contingência, pois o efetivo, na medida em que é necessitado pelo seu antecedente mais próximo, tem um fundamento, mas, na medida em que não é necessitado pelos seus antecedentes mais longínquos, não tem um fundamento. Cf. KUSCH; MANNINEN, op. cit., p. 139.

<sup>74</sup> CL, v. 2, p. 216.

<sup>75</sup> Ibid.

condição. Na rodada absoluta, porém, pela primeira vez o ser em si da efetividade não é a possibilidade, mas a necessidade real, que possui conteúdo e determinidade pois tem em si a sua negação, a contingência, e, por isso, é imediatamente efetiva, é efetividade absoluta.<sup>76</sup>

Agora a possibilidade, que nas rodadas anteriores era desassociada do efetivo e, por isso, contraditória<sup>77</sup>, quase não tem um sentido independente frente à efetividade, pois deixa de ser um outro externo com o qual a esta se relaciona e passa a ser por ela incluída, de modo que a efetividade absoluta, ao relacionar-se com a possibilidade, relaciona-se apenas consigo mesma.

Mas esta possibilidade é, ela mesma, a possibilidade absoluta, pois ela é precisamente a possibilidade de ser determinada tanto como possibilidade quanto como efetividade. Pelo fato de ser esta indiferença frente a si mesma, ela é posta como determinação vazia, contingente.<sup>78</sup>

Como deve ser compreendida esta contingência? A efetividade absoluta é em si a necessidade real na medida em que esta não apenas *pressupõe* a contingência como ponto de partida do processo de efetivação, mas inclui tanto o ponto de partida quanto o resultado deste processo, portanto a contingência é "o *próprio* devir *dela* [da necessidade real]; - ou seja, a *pressuposição* que ela tinha é seu próprio pôr".<sup>79</sup> Da possibilidade, que é a totalidade das efetividades contingentes posta pela necessidade como ponto de partida do processo de efetivação, advém uma nova efetividade, que, portanto, "devém a partir de seu ser em si, a partir *da negação dela mesma*"<sup>80</sup>, mas, como esta nova efetividade também servirá de possibilidade para uma efetividade ulterior, ela é, da mesma forma, um ser posto. É a necessidade que tanto põe negativamente os momentos da efetividade e da possibilidade, quanto é a "*unidade positiva simples*"<sup>81</sup> que os suprassume.

<sup>76</sup> BAVARESCO; IBER, op. cit., p. 164.

<sup>77</sup> Longuenesse caracteriza a possibilidade como "a categoria defectiva por excelência". Cf. LONGUENESSE, op. cit., p. 147.

<sup>78</sup> CL, v. 2, p. 216.

<sup>79</sup> Ibid., v. 2, p. 217. KUSCH; MANNINEN, op. cit., p. 142: "Ele [Hegel] está falando sobre a questão de como a efetividade absoluta *in toto* é seu próprio ponto de partida e resultado."

<sup>80</sup> CL, v. 2, p. 217.

<sup>81</sup> Ibid.

É, portanto, *ela mesma* [a necessidade] que se determina como *contingência*, - dentro de seu ser, repele-se de si, nesse mesmo repelir somente retornou para dentro de si e, nesse retorno como seu ser, repeliu-se de si mesma.<sup>82</sup>

Quando a necessidade é reconhecida como tal que nega a si mesma ao produzir conteúdos contingentes, mas que também nega esta negação e retorna a si a partir deles, adquirindo uma estrutura circular, ela passa a ser chamada de necessidade absoluta<sup>83</sup>, que é a identidade entre ser e essência<sup>84</sup>, antecipando, assim, a lógica do conceito<sup>85</sup>. Hegel nos explica isso dizendo que o absolutamente necessário é, pois em seu ser ele se relaciona apenas consigo mesmo e é independente frente a qualquer fundamento; mas, além disso, ele é *porque* ele é, e se relaciona, assim, com um fundamento; por fim, este fundamento é apenas ele mesmo, ele tem a si como um outro com o qual se relaciona:

*Ele é, então, porque ele é; como o juntar-se do ser consigo, ele é essência; mas, visto que esse simples é, igualmente, a simplicidade imediata, ele é ser.*

*A necessidade absoluta é, assim, a reflexão ou a forma do absoluto; a unidade do ser e da essência, imediatidade simples que é negatividade absoluta.*<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Segundo Kusch e Manninen, "A necessidade real é parte e parcela de um *processo* em que um contingente é o ponto de partida da efetivação necessária de algo que de novo é (parte da) condição de algum outro desenvolvimento relativamente necessário" (KUSCH; MANNINEN, op. cit., p. 142); já quando "contingência e necessidade não estão mais opostos um ao outro ou relacionados apenas externamente (...) Hegel credita a necessidade neste sentido com o atributo 'absoluta'" (ibid., p. 143). Também Longuenesse afirma que "A 'necessidade externa' [ou relativa] se torna 'necessidade absoluta' quando a atividade ou forma cancela sua própria pressuposição e a coisa se torna uma unidade autoponente." (LONGUENESSE, op. cit., p. 151-2). Cf. também Enc., p. 278-279 (§ 148-149)

<sup>84</sup> CL, v. 2, p. 218: "Como resultou, ela [a necessidade absoluta] é o ser que, dentro de sua negação, dentro da essência, relaciona-se consigo e é ser. Ela é tanto imediatidade simples, ou ser puro, quanto reflexão dentro de si simples, ou essência pura; ela é o fato de ambas serem um e o mesmo."

<sup>85</sup> Segundo Bavaresco e Iber: "explicar uma Coisa por meio de outra, é uma contradição, explicá-la por meio de si mesma, é tautológico" (BAVARESCO; IBER, op. cit., p. 162). "A lógica do conceito supera essa alternativa entre reflexão em outro e reflexão em si, entre contradição e tautologia. A explicação efetiva, isto é, não apenas formal, de uma Coisa conceitua sua necessidade, com efeito, também como mediada, mas não por meio de outra Coisa, mas por meio de si mesma. Aqui a reflexão em outro e a reflexão em si se encontram em uma unidade, de modo que a alternativa entre contradição e tautologia está superada. (...) A explicação efetiva da coisa ocorre, portanto, na lógica do conceito" (ibid., p. 163-164).

<sup>86</sup> CL, v. 2, p. 218.

Assim a superação da efetividade real, que é oposta à possibilidade, pela efetividade absoluta, que a inclui, pode ser vista como a superação de uma teoria de muitas substâncias, como é a de Leibniz, por uma teoria da substância única, como a de Spinoza<sup>87</sup>. Por um lado, a necessidade absoluta se diferencia em uma pluralidade de efetividades livres, muito semelhantes às mônadas leibnizianas, pois têm "*a figura da reflexão dentro de si como ser*", são autossubsistentes e fundadas por si mesmas, de modo que a

necessidade como essência está fechada dentro desse ser; o contato dessas efetividades aparece, por conseguinte, como uma exterioridade vazia; a efetividade de um dentro do outro é a apenas-possibilidade, a contingência.<sup>88</sup>

Por outro lado, estas efetividades são apenas ser, e a "*simplicidade de seu ser, de seu repousar sobre si, é a negatividade absoluta*"<sup>89</sup> que contradiz a sua essência, que é a necessidade absoluta. A necessidade imprime em cada uma das diferentes efetividades o seu conteúdo determinado e "deixa-as sair livres como absolutamente efetivas", mas esta determinidade da efetividade é, "na verdade, relação negativa consigo mesma, é o sucumbir *cego* dentro do ser outro; o *aparecer* que irrompe ou a *reflexão* é, nos entes, como *devir* ou *passar* do ser para o nada."<sup>90</sup>

Assim, enquanto no sistema de Leibniz "*Deus é a fonte da existência e da essência das mônadas*", mas "os conceitos sobre as diferenciações das diversas mônadas finitas e sobre sua relação com seu absoluto não brotam dessa própria essência"<sup>91</sup>, aqui as efetividades livres sucumbem e, nisso, retornam à identidade absoluta, que

---

<sup>87</sup> Cf. BROWN, op. cit., p. 67. Apesar disso, Brown considera que ao se alcançar a efetividade absoluta cada existência individual se tornaria, em certo sentido, uma perspectiva de tudo, o que sugeriria uma proximidade com a Monadologia: "Cada corpo é afetado por tudo que acontece no universo, de modo que quem vê tudo poderia ler em cada coisa tudo o que acontece em todo lugar, e mesmo o que aconteceu ou irá acontecer" (LEIBNIZ, G. W. *Philosophical Papers and Letters*. Tradução de Leroy E. Loemker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, v. 2, 1989, p. 649). Cf. também BROWN, op. cit, p. 63.

<sup>88</sup> CL, v. 2, p. 218.

<sup>89</sup> Ibid., p. 219.

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> Ibid., p. 204.

é esta unidade como dentro de sua negação ou como dentro da contingência, assim, ela é a substância como relação consigo mesma. O passar cego da necessidade é, antes, a própria exposição do absoluto, o movimento dentro de si desse mesmo absoluto, o qual, em sua exteriorização, mostra-se, antes, a si mesmo.<sup>92</sup>

A necessidade absoluta é a modalidade do conteúdo enquanto este é idêntico à forma, assim como a *natura naturata* é, no sistema spinozista, necessária por ser idêntica à *natura naturans*<sup>93</sup>. Porém, para Hegel, o sucumbir das efetividades livres é o retorno à substância necessário para que ela possa se afirmar como não condicionada por nada além de si mesma.

Como as efetividades são postas pelo absoluto e o absoluto só retorna a si através do sucumbir das efetividades, cada lado desta relação é fundado no outro; mas, como as efetividades são postas como livres e o absoluto retorna a si através daquilo que ele mesmo pôs, ambos são, também, infundados.<sup>94</sup> Assim, a necessidade absoluta pode ser vista como a superação da substância spinozista, em que o caráter desta é respeitado, mas sua verdadeira natureza é revelada através da reconstrução da sua relação com os modos<sup>95</sup>. Em vez de ser aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, ou a identidade absoluta em que toda diferença desaparece, a substância hegeliana é, antes, a identidade dependente da diferença.

## Conclusão

Assim se encerra o capítulo A efetividade, e com ele nossa investigação. Embora não conclua o desenvolvimento da lógica especulativa – no capítulo seguinte, A relação absoluta<sup>96</sup>, a necessidade se tornará liberdade, e a substância,

---

<sup>92</sup> Ibid., p. 219-220.

<sup>93</sup> Cf. SPINOZA, op. cit., p. 31, parte I, proposição XIX, LONGUENESSE, op. cit., p. 155 e FLEISCHMANN, op. cit., p. 190.

<sup>94</sup> KUSCH; MANNINEN, op. cit., p. 164.

<sup>95</sup> LONGUENESSE, op. cit., p. 153-154.

<sup>96</sup> CL, v. 2, p. 221ss. Neste capítulo Hegel desenvolve de maneira mais explícita o diálogo com Spinoza, principalmente na Lógica da *Enciclopédia* (Enc., p. 279ss [§150ss]), mas McTaggart considera-o repetitivo, pois os problemas e soluções nele desenvolvidos já estariam antecipados no capítulo A efetividade. Cf. MCTAGGART, op. cit., p. 168.



conceito, marcando a transição da Lógica Objetiva<sup>97</sup> para a Lógica Subjetiva ou a Doutrina do Conceito –, a dialética das modalidades é central para a compreensão não só da necessidade que Hegel afirma ser inerente à história da filosofia<sup>98</sup>, mas do seu sistema como um todo.

De acordo com o julgamento que se faz da dialética entre contingência e necessidade absoluta, se diferenciam duas correntes interpretativas do sistema hegeliano<sup>99</sup>. Para uma destas correntes, o processo dialético seria consumado ao se alcançar a Ideia absoluta, o que faria com que as efetividades houvessem sido postas visando este fim. Assim, o percurso, tanto da *Lógica* quanto da história, priorizaria a necessidade em detrimento da contingência, que, ainda que tivesse o seu espaço reservado em meio à rede conceitual, estaria reduzida a um dos elementos necessários do sistema.<sup>100</sup> Engels, por exemplo, pode ser enquadrado nesta corrente interpretativa<sup>101</sup> quando afirma que a “Hegel foi o primeiro a expor corretamente a relação entre liberdade e necessidade. Para ele, liberdade é ter noção da necessidade.”<sup>102</sup> Já outra corrente, que tem se feito cada vez mais relevante, compreende que não haja consumação do processo dialético. A contingência teria sido devidamente conciliada com a necessidade, como uma marca permanente tanto do pensar quanto da história<sup>103</sup>, e ao final o que se alcançaria

não é a totalidade acabada e fechada, mas é o poder, e um poder muito pobre, de viver ao ritmo daquilo que é, ao ritmo imanente das coisas; é o poder de viver ao nível da exterioridade da natureza e da história, ao nível da contingência.<sup>104</sup>

<sup>97</sup> Na *Enciclopédia* Hegel encerra a Lógica Objetiva com as seguintes palavras: “A grande intuição da substância spinozista é apenas em si a libertação do ser-para-si finito; mas o conceito mesmo é, ele mesmo, para si a potência da necessidade e a liberdade efetiva.” (Enc., p. 289 [§159])

<sup>98</sup> Cf. HÖSLE, V. Is There Progress in the History of Philosophy? In: DUQUETTE, D. A. *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations*. Albany: State University of New York Press, 2003, p. 190.

<sup>99</sup> Para um panorama a respeito destas duas correntes interpretativas, cf. Cirne Lima, op. cit., p. 538-540.

<sup>100</sup> Cf. BROWN, op. cit., p. 78-79, e LUFT, E. O Conceito de Liberdade na Lógica de Hegel. In: BAVARESCO, A.; de LIMA, F. (orgs.) *Direito & Justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 162-163.

<sup>101</sup> Cf. LONGUENESSE, op. cit., p. 157.

<sup>102</sup> ENGELS, F. *Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring*. Tradução: Nélcio Schneider. – 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 166-167.

<sup>103</sup> Cf. LUFT, E. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Mandarim, 2001, p. 199-202.

<sup>104</sup> JARCZYK, G; LABARRIÈRE, P. J. *Hegeliãna*. Paris, PUF, 1986, p. 77-78.

Com este singelo trabalho esperamos ter oferecido uma colaboração, ainda que muito pequena, a este rico debate em busca de uma interpretação cada vez mais justa da filosofia autenticamente hegeliana.

## 8. Testimony, epistemic cooptation, and paradox



<https://doi.org/10.36592/978655460108508>

Claudio de Almeida<sup>1</sup>

### 1 Introduction: cooptation expected

Can you acquire testimonial knowledge when you don't know that the testifier knows (whatever s/he may be talking about)? The question takes us to the heart of the epistemology of testimony. It is divisive. Much work has been done on both the "yes" and the "no" sides of it. And both the "yes" and the "no" parties have their own warring factions divided over elaborate explanations of the "yes" and the "no."<sup>2</sup> But we expect this much to be uncontroversial: we often acquire knowledge by knowing that the testifier knows, and we expect *invariably* to acquire it when we know that the testifier knows (whatever s/he may be talking about). The claim has been enshrined in epistemic logic under the label "knowledge-cooptation principle." You'll find it simply expressed as follows (with "K" as the knowledge operator, "a" and "b" as individual constants, and "p" as propositional variable):  $\forall p(K_a K_b p \supset K_a p)$ , where  $\sim a = b$ . This is adapted from the bare-bones expression of the principle in works by Hintikka and by Rescher.<sup>3</sup> And, to be sure, the principle is neutral about how you may have come to know that the other knower knows. But we naturally expect it to apply to testimony received by hearer *a* from testifier *b*, since testimony is our main source of epistemic cooptation. Also, the principle is oversimplified as it stands. Authors who give the principle this kind of simplified expression tacitly assume that a temporal index is applied to the first and the third occurrences of the K operator. Otherwise, the

---

<sup>1</sup> Claudio de Almeida, MA, PhD, is Professor of Philosophy at Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), School of Humanities, Graduate Program in Philosophy, in Porto Alegre, Brazil. Personal web page: [sites.google.com/view/phi-claudio/home](https://sites.google.com/view/phi-claudio/home). Email: [socratically@gmail.com](mailto:socratically@gmail.com).

<sup>2</sup> For a survey of positions in the debate and a comprehensive bibliography, see LEONARD, Nick. Epistemological problems of testimony. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), 2023. Available from: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/testimony-episprob/>.

<sup>3</sup> Hintikka simply speaks of the "transmissibility of knowledge." See HINTIKKA, Jaakko. *Knowledge and belief*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962. I take the label "knowledge-cooptation principle" from RESCHER, Nicholas. *Epistemic logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005.

principle would easily be falsified. Agent *a* might have known, at a given *past time*, that agent *b* knows that *p* at any given time, and yet fail to know that *p* *now*, maybe because *a* is now amnesiac, or comatose, or dead, or her knowledge that *p* is now lost to the effect of misleading evidence in her doxastic system. So, add the temporal index as you think of the principle. And you will now see that the principle is false.

That the Cooptation Principle (or “CP”, as I’ll call it henceforth) is false is something that the study of Moore’s paradox allows us to infer.<sup>4</sup> In what follows, I’ll show you how the principle fails twice. In both cases, one of CP’s consequences is proven false. Here, we assume that knowledge implies justification:  $\forall x \forall p (Kxp \supset Jxp)$ , where “*Jxp*” abbreviates “*x* is justified in believing that *p*,” or “*x* is epistemically entitled to believe that *p*” (not implying that *x* does believe that *p*)—meaning, a necessary condition of your knowing that *p* is that you are justified in believing (epistemically entitled to believe) that *p*, which has seemed unproblematic to most of us since Socrates pondered that thesis. But, given this Socratic assumption, notice that CP will be proven false if you fail to be justified in believing that *p* when you know that I know that *p*: that is, when your situation as hearer falsifies this consequence of CP:  $\forall p (KaKbp \supset Jap)$ , where you are *a* and I am *b*. As we shall see, this consequence of CP fails in both cases considered below.

Now, we’re just one very benign assumption away from my case against CP. You are now to assume that I am a reliable testifier by your own standards. You trust me. I don’t have to be infallible by your lights. But think of me as a very trustworthy fellow. Suppose I’m your trusted adviser, your teacher, or psychoanalyst, or priest, or attorney... Or suppose you are my apprentice and I’m Sherlock Holmes, or Miss Marple, or Lieutenant Columbo. You’re getting there! Think of me as Perry Mason on steroids, or Inspector Morse after a double espresso. You revere me, suppose. I’m

---

<sup>4</sup> The label “Moore’s paradox” was coined by Wittgenstein, in WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell, 1953. The problem is originally from two of G.E. Moore’s papers: MOORE, G.E. A reply to my critics. In: SCHILPP, P. (Ed.). *The philosophy of G.E. Moore*. La Salle, IL: Open Court, 1942, p. 535-677; MOORE, G.E. Russell’s theory of descriptions. In: SCHILPP, P. (Ed.). *The philosophy of Bertrand Russell*. La Salle, IL: Open Court, 1944, p. 175-225. For the philosophical relevance of the problem, see: GREEN, Mitchell; WILLIAMS, John N. (Ed.). *Moore’s paradox: new essays on belief, rationality, and the first person*. Oxford: Oxford University Press, 2007; WILLIAMS, John N. *A unified treatment of Moore’s paradox: belief, knowledge, assertion and rationality*. Oxford: Oxford University Press, 2023. A new development is canvassed in DE ALMEIDA, Claudio. Moore’s paradox generalized. *Theoria*, v. 88, 2022, p. 1111-1127. DOI: 10.1111/theo.12427.

Magnus Carlsen and you are learning to play chess. Or I'm Neil deGrasse Tyson and you are struggling for a good grade in Astrophysics 101. There! Now, assume that you *know that I know* whatever I may be talking about when I give you advice, and we'll see that in neither case can you be justified in believing what I tell you.

## 2 Cooptation failing

Suppose I tell you that, having carefully observed your assertions, I have bad news for you. I then tell you: "Trump deserves a sentence of life in prison, but you're not justified in believing it (while you also believe what his cronies tell you)." I've noticed that you've been hanging out with the Trump crowd, and I want to disabuse you of the lies that they feed you. I'm warning you that your belief system needs serious revision. As stipulated, I speak from knowledge, and you believe me. So, you now hold a belief of the form "p, but I'm not justified in believing it," or "p&~Jap" (where you are a).<sup>5</sup>

Do the assumptions we've so far made entail that CP fails for this case of expected cooptation? We can neatly set up the answer as follows. Let "p" be our propositional constant (my claim about Trump and the jail sentence he so richly deserves); use "q" and "r" as propositional variables; let "a" be your name and "b" be mine; use "K" and "Jxp" as stipulated above; and let "t" represent the relevant time interval (used throughout, even where superfluous). Now, recall the Socratic condition on K mentioned above (our J condition on K). Here, for you, that condition has this consequence from CP:  $K_t a K_b (p \& \sim J_t a p) \supset J_t a (p \& \sim J_t a p)$ . But the following proof shows that both CP and this consequence of it are false.

- |   |                                  |
|---|----------------------------------|
| (1) $\forall x \forall q \forall r [K_t x (q \& r) \supset (K_t x q \& K_t x r)]$ | [K distributes over conjunction] |
| (2) $\forall x \forall q (K_t x q \supset q)$                                     | [Veracity condition on K]        |

---

<sup>5</sup> I may have been the first to suggest that the schema "p, but I'm not justified in believing it" is Moore-paradoxical. See DE ALMEIDA, Claudio. What Moore's paradox is about. *Philosophy and phenomenological research*, v. 62, n. 1, 2001, p. 33-58. Michael Huemer echoed the suggestion, as did other authors. See HUEMER, Michael. Moore's paradox and the norm of belief. In: NUCCETELLI, S.; SEAY, G. (Ed.). *Themes from G.E. Moore: new essays in epistemology and ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 142-157. See also FILEVA, Iskra; BRAKEL, Linda A. W. Just another article on Moore's paradox, but we don't believe that. *Synthese*, v. 196, 2019, p. 5153-5167.

(3)	$\forall x \forall p (K_t x p \supset J_t x p)$	[J condition on K]
(4)	$K_t a K_t b (p \& \sim J_t a p)$	[From your trust in me]
(5)	$\forall x \forall y \forall p [(\sim x=y \& K_t x K_t y p) \supset K_t x p]$	[CP, for RAA]
(6)	$K_t a K_t b (p \& \sim J_t a p) \supset K_t a (p \& \sim J_t a p)$	[5, $\forall E$ , but dropping the clause $\sim a=b$ ]
(7)	$K_t a K_t b (p \& \sim J_t a p) \supset K_t b (p \& \sim J_t a p)$	[2, $\forall E$ ]
(8)	$K_t b (p \& \sim J_t a p)$	[4, 7, MP]
(9)	$K_t b (p \& \sim J_t a p) \supset (K_t b p \& K_t b \sim J_t a p)$	[1, $\forall E$ ]
(10)	$K_t b p \& K_t b \sim J_t a p$	[8, 9, MP]
(11)	$K_t a (p \& \sim J_t a p)$	[4, 6, MP]
(12)	$K_t a (p \& \sim J_t a p) \supset (K_t a p \& K_t a \sim J_t a p)$	[1, $\forall E$ ]
(13)	$K_t a p \& K_t a \sim J_t a p$	[11, 12, MP]
(14)	$K_t a p$	[13, $\&E$ ]
(15)	$K_t a p \supset J_t a p$	[3, $\forall E$ ]
(16)	$K_t b \sim J_t a p$	[10, $\&E$ ]
(17)	$K_t b \sim J_t a p \supset \sim J_t a p$	[2, $\forall E$ ]
(18)	$J_t a p$	[14, 15, MP]
(19)	$\sim J_t a p$	[16, 17, MP]
(20)	$\sim \forall x \forall y \forall p [(\sim x=y \& K_t x K_t y p) \supset K_t x p]$	[5-19, RAA]

So, assuming that your trust in me is non-negotiable, CP is false. But is this consequence of it,  $K_t a K_t b (p \& \sim J_t a p) \supset J_t a (p \& \sim J_t a p)$ , by the J condition (line 3), false as well? A few more lines in our proof will show you that its negation is entailed by assumptions 1-5, as follows.

(21)	$K_t a K_t b (p \& \sim J_t a p) \supset J_t a (p \& \sim J_t a p)$	[Assumption for RAA]
(22)	$J_t a p$	[18, R]
(23)	$\sim J_t a p$	[19, R]
(24)	$\sim [K_t a K_t b (p \& \sim J_t a p) \supset J_t a (p \& \sim J_t a p)]$	[21-23, RAA]

As we can see from 21-24, you can easily refute *anything* that follows from 1-5. But 1-4 are, by hypothesis, beyond reproach.

In spite of my zeal and accuracy as an advisor, and in spite of your willingness to learn from me, we fail miserably. Epistemic cooptation fails in a very mundane situation. You don't derive, from my good advice, the motivation for belief revision—on the assumption that we expect you to be motivated by your knowing that I'm a knower when I give you advice.

### 3 Cooptation failing again

We meet again. And, again, I try to warn you against some very damning falsehoods that you've been consuming from all that Fox News watching of which you've made a habit. This time, I tell you: "You falsely believe that Trump is not the leader of a fascistic mob." You take my warning to heart. So, you now believe a proposition of the form "I falsely believe that  $\sim p$ ."<sup>6</sup> This new belief is supposed to motivate the exclusion of the offending belief from your doxastic system. But, again, you have a problem, and it's one that we, again, can easily display in formal dressing. To see it, let "p" be a propositional constant (for instance, that falsehood about Donald's not being a fascist) and "q" a propositional variable; use "B" as the familiar belief operator; use "a" as your own name; let "t" be the index for any given time interval; and use the following formula to represent the propositional schema that *all your beliefs are true at t*: " $\forall q(B_t a q \supset q)$ ." Now, a tiny bit of classical logic takes us to a very unpleasant conclusion, as the following little proof shows.

(1) $B_t a (p \& B_t a \sim p)$	[From your trust in me]
(2) $\forall q (B_t a q \supset q)$	[Assumption for RAA]
(3) $B_t a (p \& B_t a \sim p) \supset (p \& B_t a \sim p)$	[2, $\forall E$ ]
(4) $p \& B_t a \sim p$	[1, 3, MP]
(5) $B_t a \sim p$	[4, $\&E$ ]
(6) $B_t a \sim p \supset \sim p$	[2, $\forall E$ ]
(7) $\sim p$	[5, 6, MP]

---

<sup>6</sup> "I falsely believe that p" is Wittgenstein's rendition of what we have become used to calling the "commissive" version of Moore's paradox. The label comes from SORENSEN, Roy. *Blindspots*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

- |   |                        |
|---|------------------------|
| (8) $p$                                       | [4, &E]                |
| (9) $\sim\forall q(B_{\text{t}}aq \supset q)$ | [2-8 RAA] <sup>7</sup> |

But the story continues as follows. After our chat, you walk home, thinking: “Those logic classes must be good for something.” Once home, you write down the above lines 1 and 2 as you reminisce about our conversation. Moments later, the above proof unfolds before your eyes. And you’re now stunned. You look again at line 2. It expresses a proposition that you should have the epistemic right to believe: the proposition that every belief that you have at a given moment is true. What could be more natural? Necessarily, your beliefs are what you take to be true. You wouldn’t otherwise have them. And yet, if you believe an instance of the schema at line 1, you become inconsistent, as lines 7 and 8 show. But we naturally assume that a piece of advice is good only if it does not make you inconsistent. It should not be such as to guarantee the presence of falsehood in your belief system. So, you now have found incontrovertible evidence that you *should not* believe me with regard to the conjunction at line 1, since believing me makes you inconsistent. How can a belief that you *know* makes you inconsistent provide good, virtuous motivation for belief revision? It cannot. It must, for that very reason, be discarded as unjustified for you. Yet, by hypothesis, you *know* that I know that you hold the false belief that  $p$ . My belief that *you falsely believe that  $p$*  can rationally be held by me, but not by you. So, here we have it that  $K_{\text{t}}aK_{\text{b}}p \& \sim J_{\text{t}}ap$  (where you’re  $a$  and I’m  $b$ ).

#### 4 Conclusion: “You know that $p$ , but I don’t”

Picture this: There you are, struggling to understand a paragraph in *Quantum physics for dummies*. You finally conclude that  $p$ . You’re now congratulating yourself on this piece of hard-earned erudition—when in walks Prof. Michio Kaku, and you rush to let him know that you have now understood that  $p$ . But Kaku frowns. He asks you to elaborate. You do. You’re long-winded. Five minutes later, Kaku still frowns.

---

<sup>7</sup> This approach to the commissive Moorean schema is originally from DE ALMEIDA, 2022, where its significance is explained.



Now, there are two endings to this story. On the first, Kaku says: "Your math is wrong. Yes, it's true that  $p$ , but you don't rationally believe it." On this ending of the story, I have bad news for you, as we have seen in section 2, above. On the second ending, Kaku cuts you short and says: "Okay, okay! But listen: you falsely believe that  $p$ ." He then launches into an explanation of your error. You get none of that highly complex explanation, because, all the while, this thought, "I falsely believe that  $p$ ," is blaring loudly in your head. And, again, I have bad news for you: the whole exchange with Kaku has gone to waste. It failed to give you the justified belief that would have motivated rational belief revision, as we've seen in section 3, above.

The last two and a half millennia of work in logic, epistemology, philosophy of language, and philosophy of mind, with their ripple effects on so much of our thought in other areas, have been, *inter alia*, a lesson on the fragility of human cognition. As I have tried to show you here, the study of one of the problems involving research in all those areas, Moore's paradox, puts us in a position to warn you against always taking advice from *the wise*! We learn that, sometimes, advice from venerable sources is normatively unbelievable, even when the source speaks from *knowledge*. To the social epistemologist, there is this lesson: even the most technically qualified testimony may, on occasion, be epistemically compromised on the hearer's side when none of the familiar forms of incoherence or epistemic defeat is in play. In whatever shape or form, epistemic cooptation is essential to our cognitive lives, but CP is false. Not even the appeal to ideal reasoners in epistemic logic can save it. So, we find that you are philosophically authorized to tell Kaku something that would have seemed *crazy* to both Hintikka and Rescher when they were writing their logic books, and you will be speaking from *knowledge*: "Prof. Kaku, you know that  $p$ , but I don't."<sup>8</sup>

## References

DE ALMEIDA, Claudio. What Moore's paradox is about. *Philosophy and phenomenological research*, v. 62, n. 1, 2001, p. 33-58.

---

<sup>8</sup> I dedicate this paper to my teacher Roy Sorensen, my post-doctoral host at New York University. My debt to his writings is immense.

DE ALMEIDA, Claudio. Moore's paradox generalized. *Theoria*, v. 88, 2022, p. 1111-1127. DOI: 10.1111/theo.12427.

FILEVA, Iskra; BRAKEL, Linda A. W. Just another article on Moore's paradox, but we don't believe that. *Synthese*, v. 196, 2019, p. 5153-5167.

GREEN, Mitchell; WILLIAMS, John N. (Ed.). *Moore's paradox: new essays on belief, rationality, and the first person*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HINTIKKA, Jaakko. *Knowledge and belief*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962.

HUEMER, Michael. Moore's paradox and the norm of belief. In: NUCCETELLI, S.; SEAY, G. (Ed.). *Themes from G.E. Moore: new essays in epistemology and ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 142-157.

LEONARD, Nick. Epistemological problems of testimony. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), 2023. Available from: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/testimony-episprob/>.

MOORE, G.E. A reply to my critics. In: SCHILPP, P. (Ed.). *The philosophy of G.E. Moore*. La Salle, IL: Open Court, 1942, p. 535-677.

MOORE, G.E. Russell's theory of descriptions. In: SCHILPP, P. (Ed.). *The philosophy of Bertrand Russell*. La Salle, IL: Open Court, 1944, p. 175-225.

RESCHER, Nicholas. *Epistemic logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005.

SORENSEN, Roy. *Blindspots*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

WILLIAMS, John N. *A unified treatment of Moore's paradox: belief, knowledge, assertion and rationality*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell, 1953.

## 9. A ética em Edmund Husserl e o fundamento da solidariedade afetiva



<https://doi.org/10.36592/978655460108509>

Cesar Augusto Erthal <sup>1</sup>

Ao relacionarmos e apontarmos o tema da ética dentro de uma análise da crise dos valores éticos atuais, e direcionando para o que propomos com o fundamento da solidariedade afetiva questionamos, sugeridos pelos escritos de Pelizzoli:

O que significa ética hoje? Que tipo de relações temos estabelecido com o mundo que desemboca no que se chama de crise ética? (...) Mas *crisis* não significa apenas negatividade, catástrofe; em meio aos sofrimentos que acompanhamos e vivemos, dá-se uma ruptura com padrões ou paradigmas gerais de compreensão de mundo e de comportamento, bem como de valores.<sup>2</sup>

Concordamos com essa visão, pois se olharmos para a etimologia da palavra crise (Krisis, do grego, indica movimento, mudança), ou ainda ao panorama do vivido e das vivências, o tema sugere uma superação; portanto, se há uma crise também propõe, conforme Pelizzoli, uma mudança de paradigma, uma mudança de padrão de vida, e ao defendermos a ideia de uma solidariedade afetiva é uma aposta em um novo paradigma tanto para com as relações que temos com o outro como para a própria filosofia e os debates sobre a vida social nos tempos de hoje e com projeções para o futuro da humanidade. Oxalá possamos apostar na busca de um novo entendimento de alteridade, um novo paradigma na forma de vermos e entendermos as coisas; pois,

Nossa tradição sempre falou em moral e ética, porém, em geral não soube lidar bem com a *alteridade* – diversidade, multiplicidade, diferença, o realmente outro que há no outro.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela PUCRS; Coordenador do Projeto Social Casa-Lar Anjos da Guarda, Associação Mão Amiga, Caxias do Sul/RS.

<sup>2</sup> PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Notas sobre a radicalidade da ética da alteridade frente à crise de nosso tempo*, p. 284.

Inclusive, acentuam-se os discursos morais em vários momentos de crise. Hoje, como nunca, se fala em **moral** (grifo do autor), há um grande e ramificado discurso com base moral, apesar das transformações e críticas que a moral tradicional vem sofrendo, o descrédito, a pulverização dos valores etc.<sup>3</sup>

Na obra de Husserl, o tema da ética esteve muitas vezes presente, mesmo antes das publicações das Lições de Ética na *Husserliana* de 1902 a 1914 e nos artigos para a revista japonesa *Kaizo* de 1923-24, o que gera hoje fecundos estudos de pesquisadores da obra do filósofo.

O que nos aproxima e provoca interesse ao fundamento da solidariedade afetiva é justamente encontrar em Husserl uma “fenomenologia da pessoa e da autorresponsabilidade do indivíduo em relação ao mundo e aos outros”<sup>4</sup>. É exatamente com esse “aos outros” que localizamos a importância de debatermos a intersubjetividade husserliana e apresentarmos a ideia da solidariedade afetiva. Com isso, notamos claramente a importância dos trabalhos de Husserl sobre a ética, por apontar “uma validade surpreendente que se demonstra muito atual e muito significativa para uma época que, como a nossa, sofre de vistosas carências neste âmbito”<sup>5</sup>. Pois, como bem sabemos, participamos e estamos no mundo da vida atual em sérias crises, com inúmeros acontecimentos provocados pela carência da ética, com vários exemplos de casos que direcionam a uma exclusão cada vez mais crescente do sujeito; e, com isso, por outro lado, também as lutas por mais dignidade do ser humano.

O sentido e a base de uma relação ética estão no encontro e na relação com o outro. Com isso, temos mais possibilidade do despertar da responsabilidade de uma luta pela justiça. Husserl aponta para a responsabilidade (sujeitos renovadamente responsáveis) nos seus últimos escritos, com a proposta de uma renovação do homem e da cultura e assim da ética. A responsabilidade nos aproxima mais do outro, e para tanto é válido recordarmos Levinas, que entende “a responsabilidade como responsabilidade por outrem”<sup>6</sup>. Dessa forma, é defensável a ideia da solidariedade

---

<sup>3</sup> Ibidem, p. 285.

<sup>4</sup> BIANCHI, Irene Angela. *Introdução á ética fenomenológica*, p. 14.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>6</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*, p. 87.

afetiva como fundamento ético, uma ética da responsabilidade. Ainda, conforme Levinas:

(...) a responsabilidade não é simples atributo da subjetividade, como se esta existisse já em si mesma, antes da relação ética. A subjetividade não é um para si: ela é, mais uma vez, inicialmente para outro. (...) A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar.<sup>7</sup>

Direcionando nossa investigação para a solidariedade afetiva enquanto fundamento de renovação das crises dos valores éticos no atual mundo da vida, descobrimos na obra de Husserl (*apud* BIANCHI<sup>8</sup>) alguns valores que o próprio distingue entre "sensoriais", "hedonistas", "espirituais" e, com isso, a aproximação do filósofo com nossa proposta se deve aos últimos valores, aos espirituais (e também da consciência), que Husserl separa nas categorias de "ciência", "arte" e "amor ao próximo". Pois bem, ao citarmos o **amor ao próximo** entendemos encontrar justificativas dentro da obra de Husserl ao que estamos procurando defender: o tema da solidariedade afetiva como proposta de normatividade, algo muito próximo ao trabalhado por Wojtyla na "regra de ouro"<sup>9</sup>, pois através da norma estabelecemos as relações eu-tu, e é nessa relação intencional<sup>10</sup> que a norma poderá constantemente se refazer ou a partir da teoria husserliana se renovar, com a proposta de que se construa uma nova fundamentação ética para uma sociedade bem ordenada e equitativamente justa.

Sobre a normatividade, nesse debate da ética em Husserl, na apresentação dos temas de empatia e amor ao próximo, e buscando um entendimento dessa questão tanto na esfera da consciência do sujeito bem como da esfera das relações sociais, nos questionamos na possibilidade de a solidariedade afetiva vir a ser um

<sup>7</sup> Ibidem, p. 88-93.

<sup>8</sup> BIANCHI, Irene Angela. *Introdução á ética fenomenológica*, p. 15.

<sup>9</sup> "A regra de ouro, o princípio ético segundo o qual devemos fazer aos outros o que nós queremos que nos façam, é também conhecida na tradição cristã como regra de **amor ao próximo** (grifo nosso). (...) Na tradição cristã medieval, a máxima "ame o próximo como a ti mesmo" foi conhecida como regra de amor ao próximo ("*regula dilectionis proximi*")." (SALLES, Sergio de Souza; SILVEIRA, Carlos Frederico G. C. *Karol Wojtyla e os níveis de sentido da regra de ouro*, p. 194-195)

<sup>10</sup> "Esta orientação do amor para uma pessoa, por sua própria natureza, faz com que o sujeito do amor experimente aquele mundo de valores ideais que é o ideal individual pessoal de uma determinada pessoa (*ideales Wertwesen*). (...) é uma experiência intencional, e os valores nela se manifestam em "posição intencional"." (WOJTYLA, Karol. *Max Scheler e a Ética Cristã*, p. 133).

imperativo ético, ou de alguma forma um dever. Pois, conforme Bianchi, “os valores espirituais mantêm aqueles de felicidade ou fortuna no sentido inferior, sublimando em vez disso os sentimentos mais nobres e orientando tudo o mais positivo no sentido social. Em uma compreensão profunda da empatia, desenvolve o amor pelo próximo, que é um dever absoluto de transcender todos os outros deveres, como sempre aparece em um manuscrito: os valores do amor do próximo já são a maior parte de um dever absoluto”<sup>11</sup>.

Nesse sentido, encontramos críticas na tradição filosófica em nomes de peso como Kant, para quem “sem a devida derivação do imperativo categórico, o mandamento de amor ao próximo seria incapaz de ser por si mesmo um princípio prático universalmente válido para a razão humana”<sup>12</sup>. Mas, encontramos nesse aspecto nosso desafio, pois essa questão demonstra um claro apelo ético (ainda que seja por enquanto um *u-topos*, ou uma possibilidade). Entendemos que em Husserl, a questão do dever toma uma dimensão diferente da de Kant, pois “Husserl reconhece que um sentimento de natureza hedonista acompanha necessariamente a autodeterminação da vontade individual”<sup>13</sup>. Portanto, acompanhados das análises de Husserl e das reflexões de Wojtyła, pode a solidariedade afetiva, vir a ser um imperativo?

A questão da possibilidade de uma mediação entre o valor e a obrigação, ou ainda entre o amor e o dever, ocupou de maneira especial as reflexões de Karol Wojtyła, que procurou interpretar a regra de ouro justamente nos termos de um duplo sentido, capaz de restabelecer o elo perdido na modernidade entre o valor e a obrigação, entre o amor e o dever.<sup>14</sup>

Ao apresentarmos o tema da solidariedade afetiva, é certamente na busca de construir uma comunidade onde o humano seja de fato humanizado na relação com o outro, sendo nesse sentido válido destacar a regra de ouro “ame o próximo como a

---

<sup>11</sup> BIANCHI, Irene Angela. *Ética husserliana: Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, p. 143.

<sup>12</sup> SALLES, Sergio de Souza; SILVEIRA, Carlos Frederico G. C. *Karol Wojtyła e os níveis de sentido da regra de ouro*, p. 195.

<sup>13</sup> BIANCHI, Irene Angela. *Ética husserliana: Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, p. 145.

<sup>14</sup> SALLES, Sergio de Souza; SILVEIRA, Carlos Frederico G. C. *Karol Wojtyła e os níveis de sentido da regra de ouro*, p. 196.

ti mesmo" trabalhado por Wojtyla em um texto chamado "*Osoba i czyn*" (pessoa e ação<sup>15</sup>) onde o "preceito áureo tem um caráter profundamente comunitário, por ser expressão do que é necessário para que se forme uma comunidade e por destacar, acima de tudo, o que é necessário para que uma comunidade seja realmente humana"<sup>16</sup>.

Certamente, no ato de amor<sup>17</sup> ou no mandamento do amor, ou na possibilidade de um imperativo categórico e ético (ou pelo menos moral) de amor ao próximo, aproximando ao conceito de empatia em Husserl, percebemos no estudo de Wojtyla ("*Osoba i czyn*") que "o mandamento do amor é uma medida das tarefas e das exigências humanas porque todo ser humano deve constantemente considerar como um dever a atual participação na humanidade de outra pessoa, isto é, a vivência de um outro "eu" como uma pessoa"<sup>18</sup>.

Concordamos com Wojtyla, pois ao apresentarmos o fundamento ético da solidariedade afetiva como possibilidade de renovação no mundo da vida, é por acreditarmos que em um mundo com tantos problemas sociais resultado de uma má relação eu-outro, o amor definido pelo cuidado ou empatia é, conforme Husserl, uma prática moralmente válida se assim o quisermos, em um processo intencional consciente. Certamente, definiríamos finalmente a solidariedade afetiva como uma ética de amor ao próximo, pois "a regra de ouro exorta o sujeito moral a avançar de si mesmo em direção ao próximo, postulando a passagem do valor e da norma (em sentido subjetivo e personalista) de aspiração ao valor e à norma objetiva ou ética do

---

<sup>15</sup> WOJTYLA, Karol. *Persona y acción*. Madrid: BAC de La Editorial Católica, 1982a.

<sup>16</sup> WOJTYLA, Karol *apud* SALLES, Sergio de Souza; SILVEIRA, Carlos Frederico G. C. *Karol Wojtyla e os níveis de sentido da regra de ouro*, p. 205.

<sup>17</sup> "No ato de amor, tal como o considera a ética, e não a simples psicologia, trata-se de uma realização de valores, nos quais está contida a relação causal da pessoa com respeito aos mesmos. Por isto na experiência deste ato deve estar vinculada a experiência dos valores com a do dever. Precisamente só a conjunção destes dois elementos sua experiência pode constituir a experiência moral de ato de amor, que é objeto do mandamento supremo. A conjunção deve realizar-se de tal modo que o amor culmine, de alguma maneira, na experiência do dever mediante uma "percepção afetiva" mais plena do valor realizado; ao mesmo tempo, aquela realização do valor adquire cada vez mais força real com a experiência do dever. Assim, pois, estes dois fatores fundamentais da vida moral não se excluem no amor e sim se complementam mutuamente." (WOJTYLA, Karol. *Max Scheler e a Ética Cristã*, p. 137).

<sup>18</sup> WOJTYLA, Karol *apud* SALLES, Sergio de Souza; SILVEIRA, Carlos Frederico G. C. *Karol Wojtyla e os níveis de sentido da regra de ouro*, p. 206.

amor, tal como formulada e postulada no princípio de doação de si mesmo ao próximo"<sup>19</sup>. Doação de si entendida finalmente como solidariedade afetiva.

Nessa questão da empatia em Husserl, é preciso dizer que o filósofo "compromete-se com uma empatia bastante detalhada, um ato ou conjunto de atos que nos permite experimentar os outros como sujeito, uma conta que enfatiza a diferença nas estruturas temporais entre a empatia e a percepção imanente"<sup>20</sup>. Essa empatia em Husserl é construída através da experiência do outro, "com a minha experiência e a outra formando um único nexa"<sup>21</sup>. Nas palavras de Husserl:

(...) com a empatia, um modo de experiência já identificado, um presente experimental estrangeiro alcança meu presente experimental. E se eu "desligar" o mundo objetivo e, assim, também o meu ser humano como uma realidade objetiva, continua a existir o nexa transcendental do meu fluxo de consciência com seu fluxo de consciência, que é, mesmo assim, transcendentalmente experimentado na interconexão com o meu.<sup>22</sup>

Após isso, cabem alguns questionamentos: por que encontramos na obra do filósofo, principalmente nos estudos da 5ª. das *Meditações Cartesianas*, o conceito de **Empatia** (*Einfühlung*), com o próprio Husserl afirmando que "experimento o mundo, incluindo aos outros"<sup>23</sup>, e mesmo que em relação ao mundo circundante que na verdade "constitui o ponto de partida da indagação fenomenológica e pretende ser o lugar a partir do qual é possível justificar proposições científicas"<sup>24</sup>, Husserl fale de atos sociais, no sentido de que "atos sociais, em virtude dos quais se estabelece uma comunicação pessoal humana"<sup>25</sup>, não falou o filósofo abertamente de solidariedade? Pois, no nosso entendimento, na medida em que busco uma

---

<sup>19</sup> SALLES, Sergio de Souza; SILVEIRA, Carlos Frederico G. C. *Karol Wojtyla e os níveis de sentido da regra de ouro*, p. 212.

<sup>20</sup> WELTON, Donn. *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, p. 152.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>22</sup> HUSSERL, Edmund *apud* WELTON, Donn. *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, p. 154.

<sup>23</sup> HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*, § 43, p. 123.

<sup>24</sup> PIZZI, Jovino. *O sentido husserliano dos conceitos de Lebenswelt e a versatilidade da razão: as implicações nas éticas aplicadas*, p. 346.

<sup>25</sup> HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*, § 58, p. 172.



aproximação de empatia com outros sujeitos, sujeitos diferentes vivendo em comunidade, concordamos com Zahavi ao apontar que:

A empatia é o rótulo para nossa base, baseada na percepção e compreensão dos outros. Denota nossa capacidade geral de acesso à vida mental de outros em suas expressões, comportamento expressivo e ações significativas, e é o que as formas mais complexas e indiretas de cognição social dependem e pressupõem. A empatia é a experiência da mente incorporada do outro, uma experiência que, em vez de eliminar a diferença entre a auto-experiência e outra experiência, leva a assimetria a ser um fato existencial necessário e persistente<sup>26</sup>.

Nesse sentido de vida em comunidade, na necessidade de entender e conviver com as diferentes experiências de diferentes sujeitos, a empatia se dá "com uma participação afetiva, e comumente emotiva, de um sujeito humano em uma realidade alheia ao sujeito"<sup>27</sup>; e, ao destacar um ato social, com uma participação também ao sujeito que me é estranho, esse ato tranquilamente poderia ser o fundamento de solidariedade. Parece, portanto, lógico verificar esse aspecto em Husserl, pois se o mesmo sofreu com questões catastróficas pessoais e emocionais (com a morte em 1916 de seu filho Wolfgang no campo de batalha), bem como da sociedade onde vivera, e deixar vários estudos relacionados ou diretamente com enfoque ao tema da ética não conseguirmos de forma direta encontrar o tema da solidariedade?

O que Husserl cita, e nesse sentido precisamos concordar, é o tema da responsabilidade (e hoje responsabilidade social direciona ou deve direcionar ao tema da solidariedade) quando escreve para a revista *Kaizo* alguns artigos sobre problemas ético-sociais. Aqui, talvez o ponto chave da ética husserliana, quando "o que precisamente mais nos interessa hoje, localiza-se no trânsito da análise intencional dos valores da ética como assunto de pessoas responsáveis histórica e culturalmente, tanto desde o ponto de vista individual como desde o ponto de vista social e coletivo"<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> ZAHAVI, Dan. *Self and other: from pure ego to co-constituted we*, p. 150.

<sup>27</sup> MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo II, p. 827.

<sup>28</sup> VÁSQUEZ, Guillermo Hoyos. *La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural* - In: *Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensaios* de Edmund Husserl, introdução, p. XI.

Mas, buscaremos nesse esforço de apresentar a ideia de solidariedade afetiva como fundamento ético de renovação, aproximando-nos com a obra de Husserl, pois buscamos nas vivências e convivências um mundo da vida que possa ser mais justo e humanizado, o que implica um trabalho pelo bem, e daí ao bem comum, pela educação de pessoas responsáveis de possibilidades práticas desse bem comum (solidariedade afetiva) assim como o próprio filósofo sinalizou em 1914: “Faze o melhor entre as coisas possíveis (...). Faze o teu melhor, mas o melhor que podes fazer no sentido do teu melhor absoluto, (com o) qual podes dar um sentido á tua vida”<sup>29</sup>. Certamente, precisamos na sociedade atual de um conjunto de valores que nos possibilitem viver bem em comunidade; com isso, mais facilmente poderemos desenvolver uma vida com respeito e com dignidade. Por isso, deverá partir das reflexões éticas um resgate ou renovação do valor das pessoas, proporcionando condições de luta por justiça e igualdade, sendo que essa reflexão ética deveria estar presente em vários grupos, entre eles, destacamos principalmente na família e na escola, que é onde inicia o processo de construção para uma vida responsável, participativa, com o ideal de justiça; pois, como bem afirma Oliveira,

A justiça diz respeito ao modo como as pessoas, enquanto animais políticos, morais e racionais vivendo em sociedade, não apenas se relacionam entre si (isto é, interagem, cooperam e se reconhecem mutuamente), mas sobretudo reivindicam, reciprocam e esperam receber o que é justo ou o que lhes é devido. A ideia ético-política de justiça é, portanto, inseparável de direitos e deveres, conceitos fundamentais para uma articulação entre indivíduo, sociedade e Estado.<sup>30</sup>

Em Husserl, a vida ética a partir de 1923, torna-se uma “vida reflexiva” (conforme estudos de BIANCHI <sup>31</sup>), uma nova vida, uma vida renovada, fato confirmado por Husserl no terceiro artigo para a revista *Kaizo* ao dizer que “renovação do homem, do homem singular e de uma humanidade comunalizada - eis o tema supremo de toda a Ética”<sup>32</sup>. Dessa forma, podemos encaixar o tema da

---

<sup>29</sup> HUSSERL, Edmund *apud* BIANCHI, Irene Angela. *Introdução á ética fenomenológica*, p. 21.

<sup>30</sup> OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Teorias da justiça*, p. 558.

<sup>31</sup> BIANCHI, Irene Angela. *Introdução à ética fenomenológica*, p. 13-33. In: CESCUN, Everaldo (Org.). *Ética e subjetividade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

<sup>32</sup> HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*, p. 24.

solidariedade enquanto fundamento dessa renovação, na relação com o outro (e muitas vezes um outro que está em crescente nos tempos atuais: o imigrante, o estrangeiro, ou estranho<sup>33</sup>):

Husserl estabelece, assim, a sua tardia concepção ética, que subjaz ao ideal teleológico do querer e do agir histórico, humano, da verdadeira humanidade, tal que a responsabilidade última proposta por Husserl, isto é, no "ter de considerar os motivos últimos", faz sem dúvida com que o eu possa descobrir a sua unicidade que corresponde á unicidade do mundo, unicidade que está, contudo e sempre, em relação com o outro; uma ética com o mundo. Não se dá nenhuma ética, segundo Husserl, puramente individual, a ética abraça todo o mundo da cultura e da natureza.<sup>34</sup>

Recuperando o conceito já trabalhado no capítulo anterior, a intencionalidade da consciência, requer identificar a importância dessa *relação com os outros*, citado acima, pela necessidade de ser não apenas consciente na busca da promoção de um bem; mas, principalmente, por ser uma intencionalidade afetiva dentro de um quadro de possibilidade de renovação via solidariedade afetiva. Como justificar essa ideia ou proposta de tese? "O amor próprio, bem como o **amor pelo outro** (grifo nosso), tornam-se condição importante para a vida ética"<sup>35</sup>. Como bem destaca Bianchi no mesmo artigo citado sobre a ética fenomenológica, em sendo uma busca de amor pelo outro, o que isso nos possibilita?

Vida de solidariedade, no *telos* do amor ético universal, que se baseie numa refinada autoconsciência, autorreflexão valorativa, um livre querer humano, solidário... uma práxis comunitária e pessoal, onde não aparece nem o domínio nem a exploração...<sup>36</sup>

Destacamos anteriormente que, mesmo tendo trabalhado o conceito de ética em várias obras, até recentemente poucos estudos tivemos nessa linha husserliana; mas, notamos claramente que nas últimas fases da obra de Husserl, o tema da ética ficou evidenciado principalmente pelas crises do pós-guerra, o que resulta na

<sup>33</sup> Conceito de Husserl presente a partir do § 42 nas "Meditações Cartesianas".

<sup>34</sup> BIANCHI, Irene Angela. *Introdução á ética fenomenológica*, p. 28.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 31.

apresentação pela filosofia de uma ética voltada para o sujeito, para os sentimentos que para Husserl são muito mais interessantes do que as teorias éticas do entendimento ou do puro dever. Portanto, "é tão importante para Husserl o estudo minucioso das éticas do sentimento (*Gefühlsethik*), para mostrar a partir delas a necessidade que atravessa as estruturas intencionais, bem como a própria imperiosidade da análise fenomenológica"<sup>37</sup>.

Percebemos assim, qual sujeito ético Husserl busca propor, onde a vida afetiva é fundamental; vida afetiva que poderia tranquilamente nos encaminhar ao encontro de uma renovação solidária, pois o agir das pessoas poderia ser conduzido para uma busca de vida boa não apenas individual, mas igualmente no coletivo. Essa é uma clara demonstração de solidariedade em Husserl ainda que não totalmente declarada na obra do filósofo. Sendo assim, nesse caminho, como até agora podemos definir o que é solidariedade na esteira de Husserl? Segundo Sala, "a conduta ética está regida pelo princípio de maior felicidade possível para maior número possível de pessoas. (...) no princípio busca-se o prazer, o *Lust*, porém pouco a pouco se vê que o prazer de um depende do dos outros, com o que no fim se busca o bem dos outros, desaparecendo o motivo egoísta"<sup>38</sup>.

Da ética de Husserl, ainda que alguns estudiosos ou teóricos a dividam em três fases, buscaremos neste texto destacar dois momentos: um primeiro, mais racional, lógico, obedecendo ao imperativo categórico assumido de Kant e que possivelmente pautaram as várias aulas que Husserl proferiu sobre ética até 1924.

A Ética dos anos de 1920 concentra-se em torno dos princípios de uma "vida autêntica", tanto individual como social, segundo a exigência de uma autorresponsabilidade que se justifique racionalmente de uma forma última e absoluta. Trata-se de uma maior aproximação ao sujeito agente, enquanto unidade de uma vida pessoal e comunitária, e da exigência, daí adveniente, de uma forma de vida e de cultura pautadas pelos ideais de racionalidade.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> SALA, Javier San Martin. *Ética e antropologia em Husserl*, p. 48.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>39</sup> ALVES, Pedro Manuel dos Santos. *A refutação do ceticismo na primeira ética de Edmund Husserl*, p. 85.

Já em um segundo momento, as preocupações práticas tomam destaque nos estudos de ética, voltando-se principalmente aos “valores subjetivos”, onde a vida **afetiva** é fundamental. Conforme Alves, “com este tema dos “valores do amor”, a Ética de Husserl tendencialmente se desloca para uma outra dimensão”<sup>40</sup>.

A partir desses dois momentos, podemos observar que a ética dos “valores objetivos” (conforme ALVES) do primeiro momento, ou seja, de uma ética mais formal, contribui com uma “base necessária para que a ética propriamente dita seja constituída”<sup>41</sup>. Essa ética “propriamente dita” é a dos “valores subjetivos”, uma ética pessoal e social conforme percebemos em um segundo momento principalmente pelos escritos sobre renovação na revista *Kaizo*.

Direcionando esse estudo sobre a ética de Husserl buscando chegar aos objetivos do nosso esforço de uma renovação via solidariedade afetiva, concordamos com o dizer de Fabri, onde “o sentir, o querer e o desejar são modos intencionais que se dirigem a um conteúdo objetivo e pelos quais *tomamos posição, errando e acertando*”<sup>42</sup>; com isso, permitimo-nos um questionamento: a solidariedade enquanto prática afetiva, pessoal e social (vista ainda por alguns como frustrante ou abstrata, conforme alerta Pontin<sup>43</sup>) não poderia ou deveria ser ao mesmo tempo uma tomada de posição normativa? Notamos que além de estar passando por uma ponte de uma fase a outra da ética husserliana, estamos ao mesmo tempo fazendo uma espécie de salada de frutas onde o fundamento da solidariedade possa ser ao mesmo tempo um processo de ética afetiva, de amor ao próximo, como também na possibilidade de vir a ser um imperativo ético (ou moral), já que vivemos em uma sociedade onde as coisas para acontecerem devem virar obrigação. Aqui está o debate: se virar dever, lei ou obrigação deixa de ser um ato de solidariedade? A isso debateremos no terceiro e último capítulo desta tese. O certo é dizer que “o querer, sempre relacionado a algo real, surge como consciência de que

---

<sup>40</sup> Ibidem, p. 86-87.

<sup>41</sup> FABRI, Marcelo. *Práxis formal e responsabilidade: anúncio do sujeito ético nas Lições de 1914*, p. 109.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 108.

<sup>43</sup> PONTIN, Fabrício. *The lifeworld in the context of the Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy: The political potential of Husserl's mature transcendental philosophy*, p. 310.

algo deve ser realizado"<sup>44</sup>, ou seja, na possibilidade de entender a solidariedade como um dever moral.

Mas urge uma solidariedade concreta com uma "tomada de consciência acerca do melhor a ser realizado"<sup>45</sup>. Em sendo a ética a ciência dos objetivos, do *télos* e principalmente dos meios que utilizamos para atingir esses objetivos, então em sendo nosso *télos* a solidariedade afetiva, os meios poderiam vir de um imperativo? No dizer de Fabri:

A exigência de um sujeito moral torna-se imperativa (...). Em Husserl é preciso reconhecer que o problema central da ética é o próprio imperativo categórico (...). O conhecimento ético implica uma subjetividade pessoal, um agente moral, um eu responsável (...). Sem o sujeito moral (responsável) inserido num mundo de valores e de situações práticas as mais diversas, os princípios formais não seriam preenchidos. O problema central da ética será, portanto, a discussão sobre um sujeito responsável às voltas com escolhas valorativas.<sup>46</sup>

Com isso, ao apresentarmos a necessidade de um sujeito que julga, escolhe e define as suas atitudes, poderia escolher, portanto, praticar a solidariedade ou não. Mas, cabe um questionamento: se para Husserl o sujeito moral deve ser um sujeito responsável não deveria ele, por dever, realizar o bem comum, uma solidariedade concreta? O que demonstramos até esse momento é que desde a fase mais teórica da ética, o sujeito de Husserl já passa a adquirir uma consciência ética enquanto sujeito responsável por suas práticas dentro de uma comunidade em que esteja inserido. Com isso, passamos dos "valores objetivos", formais, imperativos, para uma necessidade dos "valores subjetivos", da **afetividade**, do **amor ao próximo**, da solidariedade enquanto fundamento de renovação. E o agente dessa renovação deveria ser um sujeito responsável por uma vida pessoal e social, um sujeito que pode (ou deve) obedecer a um imperativo formal para, desse comportamento, surgir uma satisfação coletiva.

---

<sup>44</sup> FABRI, Marcelo. *Práxis formal e responsabilidade: anúncio do sujeito ético nas Lições de 1914*, p. 114-115.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 116-118.

É certo afirmarmos em relação à ética resultante de um sujeito responsável, e por isso mesmo consciente das determinações na vida e na sociedade (ou no mundo da vida) em sendo o principal sentido do princípio de responsabilidade husserliano a condição de possibilidade da renovação tanto de uma vida individual como da cultura e da sociedade em geral. Pode residir nesse aspecto o que Husserl afirmou ao dizer que são os filósofos “funcionários da humanidade”, com uma “responsabilidade inteiramente pessoal pelo nosso verdadeiro ser próprio, enquanto filósofos na nossa íntima vocação pessoal, traz em si, ao mesmo tempo, a responsabilidade pelo verdadeiro ser da humanidade, o qual só é na medida em que é ser dirigido a um *telos*”<sup>47</sup>.

Sendo assim, enquanto “funcionários da humanidade” em luta ou busca por uma construção social com predominância do bem comum, justiça, amor ao próximo, solidariedade, é chegado o momento de tirarmos os diplomas das paredes e assumirmos com responsabilidade tarefas de transformação com propostas viáveis e possíveis (solidariedade) para uma concreta renovação das pessoas e do mundo da vida do qual fazemos parte. Para isso, é preciso no mundo de hoje, com tantas exigências frente aos problemas do *éthos social*, sabermos que “somos convocados a dar uma resposta ética às tarefas às quais nos confronta o mundo moderno. (...) Devemos nos questionar se existe uma responsabilidade que nos concerne mais particularmente como filósofos, isto é, enquanto nos esforçamos para exercer a função filosófica”<sup>48</sup>. Do que precisamos? Otimismo (porém não um otimismo ingênuo), esperança, uma tomada de consciência de que urge assumirmos essa posição de sujeitos responsáveis frente à crise ética no mundo da vida atual, com tantos problemas que fortalecem os questionamentos e os debates em torno do *ethos social*, e com isso renovarmos o sujeito e a cultura.

Dessa forma, a ética deve ser tanto individual quanto social, coletiva (com uma construção coletiva). É a partir de um sujeito<sup>49</sup> consciente em busca de sua

<sup>47</sup> HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*, § 7, p. 12-13.

<sup>48</sup> BERTEN, André. *Filosofia social: a responsabilidade social do filósofo*, p. 110.

<sup>49</sup> “O sujeito existe a partir do momento em que, estabelecendo relações, percebe que tem de sustentar estas relações, e aí é que está a dimensão propriamente dita da sua subjetividade: ou a subjetividade é intersubjetiva ou não é. (...) “Sujeito” significa: sustentar o próprio tecido da subjetividade; subjetividade significa: compreender pelo agir subjetivo, pela âncora subjetiva da própria existência,

subjetividade, existindo e em relação aos outros, focando seus esforços na busca do elemento da ética para uma concretização de vida boa, no amor ao próximo, com o fundamento da solidariedade afetiva, com condutas boas, objetivando o bem comum que ofereceria uma solução aos problemas do *ethos social*, principalmente no mundo da vida do atual Brasil. Pois o que é uma sociedade senão fruto da relação entre as pessoas? Relação possível no sentido de participação (com a equação *in-solidus* = solidariedade<sup>50</sup>), pois ao querer uma vida boa devo ter a responsabilidade e o compromisso de oferecer ao próximo uma proposta de vida boa. Também, assim como quero viver em uma sociedade segura, com normas morais justas, com um bom plano de educação, convivendo com pessoas boas para comigo devo igualmente ser bom para essas pessoas e, com isso, estar contribuindo para uma sociedade com mais justiça, melhor distribuição dos bens e, portanto, com uma menor desigualdade social, política, econômica e dessa forma mais equitativa, pois "é preciso enfrentar o problema da busca do bem em meio a situações concretas da vida"<sup>51</sup>.

Queremos defender que essa busca do bem pode caracterizar-se efetiva e possível tendo na solidariedade um valor ideal e real, pois no dizer de Fabri, ainda, "se existem bens que podemos escolher, é incorreto não realizar um deles"<sup>52</sup>. Portanto, na necessidade de renovação seria incorreto não realizar a solidariedade. É nessa ação que estaremos definindo uma vida ética, sendo essa a chave para a solidariedade, pois "é toda uma vida comunitária que se encontra em questão (...) tornar possível a ética em sentido social"<sup>53</sup>.

---

que não existe senão em relação humana, ou seja, em relação ética." (SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento: Uma introdução à Ética Contemporânea*, p. 40-41.

<sup>50</sup> "A história da solidariedade é mais antiga do que a definição igualitária e democrática do termo. A própria palavra tem origens latinas, onde se refere à responsabilidade cooperativa [*Haftungsgenossenschaft*] no direito civil. Ao contrário da fraternidade, que originalmente era familiar, já havia sido separada das relações de sangue pelo cristianismo e estendida à fraternidade de todos os cristãos / seres humanos, a solidariedade é "originalmente um conceito legal". A solidariedade é sólida. *Solidus* é denso e firme. O conceito legal romano *in solidum* significa nenhuma obrigação para o conjunto, responsabilidade solidária [*Gesamthaftung*], dívida comum, obrigação solidária: obrigação *in solidum*. Um por todos e todos por um. Todo mundo assume a responsabilidade por quem não pode pagar sua dívida, e ele é inversamente responsável por todos os outros." (BRUNKHORST, Hauke. *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community*, p. 2-3)

<sup>51</sup> FABRI, Marcelo. *Ética pura e situações motivacionais: o sujeito moral em Husserl*, p. 39.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 43.



Nesse sentido, buscando na renovação a construção de uma autêntica comunidade e assim de uma autêntica humanidade, Fabri define o sujeito moral em Husserl:

O sujeito ético luta permanentemente contra suas tendências, procurando superar o lado passivo de sua existência. Assim, ele se afirma como agente livre e avesso a toda acomodação ou renúncia da liberdade. Um **sujeito solidário** (grifo nosso), portanto, que pensa nas dores da humanidade, comprometendo-se com a diminuição dessa dor.<sup>54</sup>

Este seria um autêntico e renovado sujeito ético, que lutaria para ser um "sujeito solidário" buscando diminuir o sofrimento provocado pela desigualdade e das injustiças sociais, políticas, econômicas e até na esfera da educação quando ao invés de programas sérios de inclusão ainda encontramos muitas formas de exclusão. Para Husserl, portanto, segundo Fabri, o sujeito ético é "aquele que se tornou sujeito e objeto da própria aspiração, lutando renovadamente e interminavelmente pela clareza, pela verdade e pela justiça"<sup>55</sup>.

Em relação ao tema da Ética e com isso de uma preocupação de sujeitos éticos em uma vivência ética no mundo da vida, do que precisamos é uma mudança de atitude, na necessidade de sairmos da ingenuidade de uma aceitação natural dos problemas que estão acontecendo principalmente em nossa atual sociedade; e será por meio da *epoché* husserliana que nos possibilitará buscar um novo sentido de ser humano, especialmente com a questão da solidariedade afetiva que estamos defendendo, pois é preciso colocar em *epoché* a realidade e dali buscar uma nova consciência ética, consciência que deverá ser intencional das propostas de mudança do atual quadro que está em crise, intencionalidade que igualmente deverá buscar na relação com os outros a possibilidade de renovação, relação que Husserl já desde a quinta *Meditação Cartesiana* oferece uma atenção especial, pois certamente vivemos no mundo da vida com vários *eus* que deveriam transcender<sup>56</sup> seus mundos egoístas

---

<sup>54</sup> Ibidem, p. 43-44.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>56</sup> "A concepção fenomenológica do *eu transcendental* na obra de Husserl, especialmente a partir das *Meditações Cartesianas*, distingue-se pelo modo como se efetua a descrição fenomenológica da experiência transcendental *concreta*. No plano concreto, o *eu transcendental* é objeto de uma ciência, a ciência da subjetividade transcendental, que se opõe radicalmente às ciências objetivas, pertencentes ao mundo. O *eu transcendental* caracteriza a base de fundamentação das ciências objetivas ao mesmo tempo em que possibilita a reconstituição fenomenológica de um mundo

para concretizar de forma efetiva a ideia de solidariedade. É nesse sentido de transcendência que devemos nos direcionar concretamente aos outros; e solidariedade porque o sentido de alteridade deve ser traduzido hoje na relação, principalmente no mundo da vida brasileiro e nos demais mundos, com os pobres, marginalizados, imigrantes, com os estrangeiros, etc., já que no mundo em que vivemos ainda não conseguimos combater nem o preconceito racial ou o racismo e muito menos a xenofobia.

### Considerações Finais

A principal questão a motivar muitos trabalhos ainda, é que o pensamento ético de Husserl está abrindo vários caminhos de investigações possíveis dentro da filosofia; aquilo que viemos apresentar é somente uma tentativa de encontrar no pensamento de Husserl novas possibilidades de debate e reflexão. Certamente, ao apresentarmos o tema da solidariedade afetiva, é por acreditarmos ser uma urgência frente aos problemas éticos que estamos presenciando e também vivendo no atual mundo da vida; pois atos sociais como a solidariedade nos leva ao encontro do outro, na concretização dos conceitos husserlianos de **intersubjetividade**, de **empatia** fazendo do **amor ao próximo** um movimento de **renovação**. Com isso, atingiremos um patamar de ética comunitária cujo foco será do bem comum, da promoção da justiça e de um mundo da vida melhor de se viver. Nesse sentido, e em relação ao tema da solidariedade, concordamos com Demo ao dizer que a "ética comparece como referência crucial no cenário da *convivência humana*: a vida de um tem impacto inevitável na vida do outro, de sorte que nunca podemos alegar que o outro não nos diz respeito. Sociologicamente falando, o outro nos constitui"<sup>57</sup>. Nessa relação de intersubjetividade, movidos por um ideal de renovação ético pela solidariedade e por, sobretudo, buscar o bem dos outros sujeitos que convivem comigo no mundo da vida será finalmente a concretização daquilo que projetamos de amor puro.

---

compatível com a consciência." (CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *Eu transcendental e transcendência ética em Levinas*, p. 152).

<sup>57</sup> DEMO, Pedro. *Éticas multiculturais: sobre convivência humana possível*, p. 19.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Pedro M. S. A refutação do ceticismo na primeira ética de Edmund Husserl, p. 84-104. In: CESCÓN, Everaldo (Org.). **Ética e subjetividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

BERTEN, André. **Filosofia social: a responsabilidade social do filósofo**. São Paulo: Paulus, 2004.

BIANCHI, Irene Angela. Introdução à ética fenomenológica, p. 13-33. In: CESCÓN, Everaldo (Org.). **Ética e subjetividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. **Ética husserliana: Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934**. Milano: FrancoAngeli, 1999.

BRUNKHORST, Hauke. **Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2005.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. Eu transcendental e transcendência ética em Levinas, p. 148-159. In: CESCÓN, Everaldo (Org.). **Ética e subjetividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

DEMO, Pedro. **Éticas multiculturais: sobre convivência humana possível**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

ERTHAL, Cesar Augusto; FABRI, Marcelo; NODARI, Paulo César (Orgs.) **EMPATIA & SOLIDARIEDADE**. Caxias do Sul: EDUCS, 2019, 205p.

\_\_\_\_\_. Bloch e Husserl: um diálogo possível - a "esperança" de uma "renovação" através da solidariedade no "mundo da vida". In: SOUZA, Ricardo Timm; RODRIGUES, Ubiratane de Morrais. (Org.). **Ernst Bloch: utopias concretas e suas interfaces: vol. 2**. 1ª ed. Porto Alegre, 2016, p. 143-162.

\_\_\_\_\_. Valor da vida e valor do mundo: vida ética com os outros. In: ERTHAL, C. A.; FABRI, Marcelo; NODARI, P. C. (Org.). **EMPATIA & SOLIDARIEDADE**. Caxias do Sul: EDUCS, 2019, p. 25-37.

\_\_\_\_\_. Solidariedade. In: SIVERES, Luiz; NODARI, Paulo César. (Org.). **Dicionário de Cultura de Paz – Volume 2**. Editora CRV, 2021.

FABRI, Marcelo. **Ética pura e situações motivacionais: o sujeito moral em Husserl**. Disponível em [www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/35/02.pdf](http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/35/02.pdf), p. 31-45.

\_\_\_\_\_. Práxis formal e responsabilidade: anúncio do sujeito ético nas Lições de 1914, p. 107-123. In: CESCÓN, Everaldo (Org.). **Ética e subjetividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

HUSSERL, Edmund. **A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. **Europa: Crise e Renovação**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. **Meditaciones Cartesianas**. Segunda Edición. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia. Tomo II**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. Teorias da justiça, p. 558-582. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). **Manual de Ética: questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. Notas sobre a radicalidade da *ética* da alteridade frente à crise de nosso tempo, p. 283-291. In: BAVARESCO, Agemir; MILONE, Jerônimo; NEIVA, André; TAUCHEN, Jair. **Filosofia na PUCRS: 40 anos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (1974-2014)**. Porto Alegre: Editora Fi; EDIPUCRS, 2014. Disponível em: <http://editorafi.org>.

PIZZI, Jovino. O sentido husserliano dos conceitos de Lebenswelt e a versatilidade da razão: as implicações nas éticas aplicadas, p. 343-356. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (Orgs.). **Fenomenologia Hoje. Volume III: Bioética, Biotecnologia, Biopolítica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

PONTIN, Fabrício. The lifeworld in the context of the Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy: The political potential of Husserl's mature transcendental philosophy, p. 292-312. In: BAVARESCO, Agemir; MILONE, Jerônimo; NEIVA, André; TAUCHEN, Jair. **Filosofia na PUCRS: 40 anos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (1974-2014)**. Porto Alegre: Editora Fi; EDIPUCRS, 2014. Disponível em: <http://editorafi.org>.

SALA, Javier San Martin. Ética e antropologia em Husserl, p. 34-67. In: CESCÓN, Everaldo (Org.). **Ética e subjetividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

SALLES, Sergio de Souza; SILVEIRA, Carlos Frederico G. C. Karol Wojtyła e os níveis de sentido da regra de ouro, p. 194-213. In: **Veritas**, Porto Alegre: PUCRS, vol. 59, n. 1, jan-abr/2014.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

VÁSQUEZ, Guillermo Hoyos. La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural. In: HUSSERL, Edmund. **Renovación del hombre y la cultura:**

**cinco ensayos.** Anthropos Editorial, México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 2002.

WELTON, Donn. **The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology.** Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2000.

WOJTYLA, Karol. **Max Scheler e a Ética Cristã.** Curitiba: Champagnat, 1993.

\_\_\_\_\_. **Persona y acción.** Madrid: BAC de La Editorial Católica, 1982.

ZAHAVI, Dan. Self and other: from pure ego to co-constituted we. In: **Continental Philosophy Review**, vol. 48, Issue 2, June 2015. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11007-015-9328-2>.



## 10. Articulação entre as noções de produção, reprodução social e divisão sexual do trabalho sob concepção materialista histórica



<https://doi.org/10.36592/978655460108510>

*Cibele Cheron*<sup>1</sup>

*Alexandre Anselmo Guilherme*<sup>2</sup>

*Mauricio Assumpção Moya*<sup>3</sup>

### 1. Introdução

Na concepção materialista da história de Marx e Engels, os modos de produção desempenham um papel fundamental na compreensão do desenvolvimento das sociedades humanas. Embora os dois autores não tenham dedicado uma obra específica ao assunto, suas reflexões sobre essa questão estão dispersas em diversos escritos. Considerando esse contexto, o presente capítulo aborda de forma geral a compreensão de ambos sobre o conceito de “modo de produção”, a partir das pistas deixadas pelos autores, e a articula à noção de reprodução da força de trabalho, esta última destacada pela sua essencialidade. A divisão sexual do trabalho também é objeto de análise, bem como sua asserção sobre as relações sociais de produção e reprodução na perspectiva materialista histórica.

Ao analisar o modo de produção capitalista, Engels aponta a produção e a reprodução da vida imediata como fator histórico determinante, que se apresenta sob duas formas. Enquanto a produção diz respeito aos meios, instrumentos e estruturas de subsistência, a reprodução diz respeito à produção do ser humano, à reprodução biológica da vida humana. Assim, tanto o desenvolvimento do trabalho quanto a família condicionam a ordem social, de tal sorte que, diante de um menor

---

<sup>1</sup> Doutora em Ciência Política (UFRGS). Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política (UFRGS). E-mail: [cibele.cheron@ufrgs.br](mailto:cibele.cheron@ufrgs.br).

<sup>2</sup> PhD em Filosofia (Durham University) Professor Adjunto dos Programas de Pós-Graduação em Educação, Psicologia e Filosofia (PUCRS). E-mail: [alexandre.guilherme@pucrs.br](mailto:alexandre.guilherme@pucrs.br).

<sup>3</sup> Doutor em Ciência Política (USP). Professor do Departamento de Ciência Política (UFRGS). E-mail: [mauricio.moya@ufrgs.br](mailto:mauricio.moya@ufrgs.br).

desenvolvimento do trabalho e da produção de riquezas na estrutura social, maior domínio das estruturas tradicionais centradas no parentesco sobre a sociedade<sup>4</sup>.

Embora haja, contemporaneamente, considerações acerca das modificações no mundo laboral que sinalizem para o fim da centralidade deste e para a construção de novos paradigmas, como a reestruturação produtiva do capital, a categoria trabalho permanece como forma de experiência humana que instrumentaliza nossas formas de compreender e de agir sobre o mundo. O trabalho se mantém como categoria central na geração de valor no capitalismo, basilar para a compreensão das relações sociais e do próprio ser humano enquanto ser social. Marx (2011) aponta a centralidade do trabalho nas relações dos seres humanos com a natureza e entre si a partir das quais é possível desenvolver o processo de aprendizagem de limites e potencialidades que define a própria sociabilidade humana: “indivíduos produzindo em sociedade – por isso, o ponto de partida é, naturalmente, a produção dos indivíduos socialmente determinada”<sup>5</sup>.

## 2. O trabalho e as relações sociais de produção

O trabalho, compreendido como processo de transformação da natureza cujo objetivo é gerar bens socialmente úteis, permite ao ser humano reconhecer-se através do que produz, constituindo as bases de sua singular natureza social. Conforme Lukács<sup>6</sup>, através do trabalho o ser biológico se constrói em ser social, este último, resultado da inerente *práxis* do ser humano. É através do trabalho, portanto, que o ser social se estabelece e se distancia da natureza, afastando-se das restrições, limitações, impedimentos e obstáculos do mundo natural e avançando no sentido do mundo social.

Assim, Lukács e Marx convergem no entendimento de que independente da configuração de uma sociedade, à medida que opera transformações na natureza, o ser humano produz valores de uso, como ferramentas, alimento, vestuário e habitação, os quais se tornam indispensáveis à vida humana. Marx afirma tal

---

<sup>4</sup> Engels, F. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. São Paulo: Escala, 2009, p. 14.

<sup>5</sup> Marx, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 39.

<sup>6</sup> Lukács, G. *Per l'ontologia dell'essere sociale*, v. II. Tradução italiana de Alberto Scarponi. Roma: Riuniti, 1981.



imperatividade ao dizer que o trabalho “é necessidade natural e eterna de efetivar o intercâmbio material entre o homem e a natureza e, portanto, de manter a vida humana”<sup>7</sup>. A mesma essencialidade é reiterada em Lukács, para quem o valor de uso indica “um produto do trabalho que o homem pode usar apropriadamente para a reprodução da sua própria existência”<sup>8</sup>.

Mesmo que as diferentes sociedades possam adotar distintas formas sociais para os processos produtivos, a produção não sofre interrupções, pois “todo processo social de produção encarado em suas conexões constantes e no fluxo contínuo de sua renovação, é ao mesmo tempo processo de reprodução”<sup>9</sup>. Assim, compreende-se que as “condições da produção são simultaneamente as da reprodução [vez que] nenhuma sociedade pode produzir continuamente, isto é, reproduzir, sem reconverter, de maneira constante, parte de seus produtos em meios de produção ou elementos da produção nova”<sup>10</sup>.

O trabalho é determinante sobre o ser humano, uma vez que, ao modificar a natureza, transformando-a, o ser humano transforma a si próprio, desenvolvendo suas potencialidades e afirmando-se sobre as forças naturais<sup>11</sup>. Com o trabalho, o ser humano é capaz de transmutar as condições objetivas da sociedade em que vive, e, simultaneamente, a si próprio, posto que ao empenhar-se na atividade produtiva, desenvolve-se, transforma-se e alcança “novas forças, novas concepções, novos modos de relacionamento mútuo, novas necessidades e novas maneiras de falar”<sup>12</sup>. A gênese do materialismo histórico está precisamente na transformação da natureza pelo trabalho, pressuposto da história humana, elemento que diferencia o ser humano dos outros animais. A produção de víveres implica, para Marx e Engels<sup>13</sup>, numa relação com a natureza na qual o ser humano é o sujeito ativo transformador, embora limitada por “condições geológicas, orográficas, hidrográficas, climáticas e outras”<sup>14</sup>.

---

<sup>7</sup> Marx, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I, v. I e II. Tradução de Reginaldo Sant’Ana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, p. 64-65.

<sup>8</sup> Lukács, G., 1981, p. 4.

<sup>9</sup> Marx, K., 1998, p. 659.

<sup>10</sup> Marx, K., 1998, p. 584.

<sup>11</sup> Marx, K., 1998, p. 211.

<sup>12</sup> Marx, K. *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra, 1964, p. 88.

<sup>13</sup> Marx, K.; Engels, F. *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

<sup>14</sup> Aron, R. *O marxismo de Marx*. São Paulo: Arx, 2005, p. 212.

O trabalho é fundante da sociabilidade humana, perspectiva na qual as “esferas da existência humana (desde o lugar da arte, da religião, da filosofia, passando pela conceituação de liberdade, até as formas concretas e imediatas de realização do trabalho) aparece como dependente da esfera da produção”<sup>15</sup>. A partir de então, é possível vislumbrar a emancipação do ser humano, para a qual o trabalho exerce papel imprescindível. Engels<sup>16</sup> afirma que o trabalho não é apenas condição indispensável para a existência da sociedade, mas para que o próprio ser humano surgisse enquanto espécie inteligente, capaz de imprimir modificações significativas e intencionais no meio em que vive e, conseqüentemente, em si próprio.

Marx e Engels<sup>17</sup> compreendem o modo de produção da vida material como o elemento que oportuniza a produção da cultura, do pensamento, da religião, da própria essência humana. É, portanto, para os seres humanos,

uma forma de dar expressão a suas vidas, um determinado modo de vida deles. A maneira como os indivíduos expressam suas vidas é a sua maneira de ser. Assim, o que eles são coincide com sua produção, tanto com o que eles produzem, quanto com o modo como produzem. A natureza dos indivíduos depende, então, das condições materiais que determinam sua produção<sup>18</sup>.

Conforme Lukács, o processo produtivo impõe ao sujeito exigências que só serão satisfeitas ao reestruturarem-se, conjuntamente, as “faculdades e possibilidades psicofísicas”<sup>19</sup>, presentes no ambiente, ou seja, a sociabilidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem e o pensamento se delinearão em função das necessidades das relações laborais. Com a produção material como premissa, Marx analisa a relação entre o ser humano e a natureza, evidenciando importância da divisão do trabalho, na qual, em cada etapa, desenvolvem-se interações, percepções e interpretações correspondentes.

---

<sup>15</sup> Ranieri, J. Apresentação: sobre os chamados manuscritos econômicos e filosóficos de Karl Marx. In: Marx, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2008, (p. 11-18), p. 14.

<sup>16</sup> Engels, F. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: Marx, K.I; Engels, F. *Textos*, v. 1. São Paulo: Edições Sociais, 1977, p. 61-74.

<sup>17</sup> Marx, K.; Engels, F., 2007.

<sup>18</sup> Marx, K.; Engels, F., 2007, p. 42.

<sup>19</sup> Lukács, G., 1981, p. 41.

Compreende-se a noção de divisão do trabalho como a forma pela qual a produção está dividida entre os membros de uma sociedade. Essa divisão pode abarcar diferentes aspectos, como, por exemplo, o trabalho intelectual e o trabalho braçal, ou seja, o planejamento e a ideação *versus* a execução de determinada atividade. Igualmente, pode referir aos antagonismos entre os proprietários dos meios de produção e àqueles que vendem sua força de trabalho, definindo diferentes lugares de ocupação no processo produtivo e, por conseguinte, desigualdades na apropriação da riqueza produzida. Assim, o desenvolvimento das forças produtivas é demonstrado pelo grau de desenvolvimento da divisão do trabalho.

Reconhece-se facilmente o grau de desenvolvimento atingido pelas forças produtivas de uma nação a partir do desenvolvimento atingido pela divisão do trabalho. Na medida em que não constitui apenas uma mera extensão quantitativa das forças produtivas já conhecidas (como, por exemplo, o aproveitamento de terras incultas), qualquer nova força de produção tem por consequência um novo aperfeiçoamento da divisão do trabalho<sup>20</sup>.

Se, nessa asserção, existe uma explícita conexão entre as relações produtivas, analisadas por Marx e Engels por meio das formas de propriedade e de suas implicações sociais, políticas e econômicas, é inegável o condicionamento que tais relações, nos estágios de desenvolvimento de cada uma das formas de propriedade<sup>21</sup>, exercem sobre as relações sociais entre os indivíduos, e sobre os valores, pensamentos e ideias manifestos por eles. Os seres humanos, assim, estão determinados pelas atividades produtivas que desempenham, as quais irão determinar, no mesmo diapasão, suas relações sociais e políticas.

A estrutura social e o Estado resultam constantemente do processo vital de indivíduos determinados; mas não resultam daquilo que estes indivíduos aparentam perante si mesmos ou perante outros e sim daquilo que são na realidade, isto é, tal como trabalham e produzem materialmente. Resultam portanto da forma como atuam partindo de bases, condições e limites materiais determinados e independentes da sua vontade<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Marx, K.; Engels, F., 2007, p. 43.

<sup>21</sup> No período anterior ao Capitalismo, Marx e Engels classificam a propriedade em três tipos historicamente evoluídos: tribal, comunitária ou estatal e feudal ou por ordens.

<sup>22</sup> Marx, K.; Engels, F., 2007, p. 47.

Lukács reitera esse entendimento. Para ele, o ser humano tanto é composto por um elemento instintivo biológico quanto é dominado por uma consciência, a qual se origina “no trabalho, para o trabalho e mediante o trabalho”<sup>23</sup>. Enquanto ato teleológico, o trabalho figura como experiência elementar no processo produtivo e reprodutivo da vida humana. Mister reconhecer o caráter teleológico do trabalho humano, impulsionado pela dimensão objetiva e determinada do indivíduo que, ao mover-se na dinâmica produtiva, integra-se ao mundo em movimento, move e é movido. Por esse processo, o sujeito desenvolve capacidades e potenciais que, para além da simples transformação da natureza ou do meio em que se insere, exterioriza uma causa teleológica do trabalho mais essencial: a manifestação da humanidade. Pelo trabalho o ser humano desenvolve sua consciência e se manifesta como humano<sup>24</sup>.

Contudo, importa salientar que o meio, na concepção do materialismo histórico, não tem o poder de determinar unilateralmente o indivíduo. O ser humano não é delineado como mero produto passivo do meio em que vive ou das condições que lhe são oferecidas. As condições materiais de existência são afirmadas enquanto condicionantes da formação do ser e de sua consciência, mas o ser é ativo e tem poder para transformar, incidir e modificar a realidade. Marx e Engels afirmam que

o objetivo da história não consiste em resolver-se em “Consciência de si” enquanto “Espírito do espírito”, mas que se encontrem dados em cada estágio um resultado material, uma soma de forças produtivas, uma relação com a natureza e entre os indivíduos, criados historicamente e transmitidos a cada geração por aquela que a precede, uma massa de forças de produção, de capitais e de circunstâncias que são por um lado modificadas pela nova geração mas que, por outro lado, lhe ditam as suas próprias condições de existência e lhe imprimem um desenvolvimento determinado, um caráter específico; por consequência, é tão verdade serem as circunstâncias a fazerem os homens como a afirmação contrária<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Lukács, G., 1981, p. 43.

<sup>24</sup> Lukács, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. *Temas de Ciências Humanas*, n. 4. São Paulo: p. 01-18, 1978.

<sup>25</sup> Marx, K.; Engels, F., 2007, p. 62.

No materialismo histórico há a identificação de quatro momentos principais em que as condições, impressas sob a forma de necessidades humanas, demonstrarão tal duplicidade. Primeiramente, as necessidades fundamentais, como alimentar-se, vestir-se, habitar, erigem a primeira premissa de toda existência humana, que seria o ato histórico primordial: satisfazê-las. Em seguida, os seres humanos passam a ampliar e sofisticar suas necessidades, estabelecendo o que se entende por vida civilizada através de demandas complexas, múltiplas, ricas, sutis. Atendidas e amplificadas as necessidades da vida através do trabalho, o terceiro momento reporta-se à reprodução do próprio ser humano. Pelo estabelecimento do núcleo familiar, os indivíduos estruturam relações intrincadas, renovando sua própria vida. Surgem, então, as relações entre homens e mulheres, pais e filhos, a própria família que, inicialmente tida como única relação social, transforma-se em subalterna a partir do aumento populacional e da sofisticação das necessidades. Emerge, então, o quarto momento, dada a imposição de novos arranjos entre as forças produtivas, que requerem o desenvolvimento concomitante de novos encadeamentos entre os seres humanos e a natureza e os seres humanos entre si.

A produção da vida, tanto a própria através do trabalho como a alheia através da procriação, surge-nos agora como uma relação dupla: por um lado como uma relação natural e, por outro, como uma relação social – social no sentido de ação conjugada de vários indivíduos, não importa em que condições, de que maneira e com que objetivo. Segue-se que um determinado modo de produção ou estágio de desenvolvimento industrial se encontram permanentemente ligados a um modo de cooperação ou a um estado social determinados, e que esse modo de cooperação é ele mesmo uma “força produtiva”; segue-se igualmente que o conjunto das forças produtivas acessíveis aos homens determina o estado social e que se deve estudar e elaborar a “história dos homens” em estreita correlação com a história da indústria e das trocas<sup>26</sup>.

A formação da consciência humana é apontada por Marx e Engels como a percepção do mundo imediato, do núcleo familiar e social, de suas carências e necessidades de cooperação, expressa pela linguagem que conecta o ser humano à realidade material que o cerca. Para o materialismo histórico, a combinação de forças

---

<sup>26</sup> Marx, K.; Engels, F., 2007, p. 52.

produtivas, relações sociais de produção e consciência entrará em contradição em dada conjuntura de desenvolvimento da divisão social do trabalho e da propriedade privada.

Segundo o materialismo histórico, o primeiro pressuposto da história humana é a organização corporal dos indivíduos e sua relação com a natureza, de forma a garantir a sobrevivência. Daí afirmar que o estudo da história deve partir das bases naturais e da ação humana que as transforma, para concluir que os seres humanos são o que produzem e como produzem. Por conseguinte, pensar o ser humano implica formular questões historicamente congruentes: por meio de quais atividades os seres humanos sobrevivem (extrativismo, caça, pesca, agricultura)? Quais são suas ferramentas (arados, lanças, redes, cestos, máquinas)? De que forma se organizam para desempenhar tais atividades (tribal, comunal, feudal, capitalista, socialista)?

A perspectiva materialista histórica impescinde da dialética para reconhecer os indivíduos enquanto sujeitos ativos, transformadores da realidade. Se a existência humana é condicionada pelas necessidades materiais, simultaneamente os seres humanos modificam as condições materiais, alterando padrões de vida. Assim, quando aumenta a população, impulsiona-se a produção. Por sua vez, a produção altera as interações humanas. Quanto mais se desenvolvem as forças produtivas, maior é a divisão social do trabalho, mais aumenta o grau de especialização das atividades laborais, e cada estágio inaugurado leva a novas formas de relação e a novos intercâmbios entre os seres humanos.

A estrutura social surge a partir do processo de vida de determinados indivíduos, os quais correspondem ao que produzem e à forma como o fazem circunscritos por condicionantes materiais que lhes impõem o meio, obstando seu livre arbítrio. Desse modo, o materialismo histórico expõe as dimensões objetivas da consciência humana, conectando a produção das ideias à atividade e ao intercâmbio material entre os seres humanos. Por conseguinte, a consciência não pode ser senão o espelho do processo efetivo de vida do ser humano. Com a divisão do trabalho em material e intelectual, a consciência pode chegar a construir a representação de elementos que não existem no mundo prático, material. Nesse ponto, a consciência assume a forma "pura", e entra em contradição com a realidade, com as forças de

produção existentes. Quando alguém projeta intelectualmente como o trabalho deve ser desempenhado, mas não o desempenha, e outrem desempenha materialmente o trabalho sem compreender intelectualmente o que está realizando, principia a alienação do ser humano diante do trabalho, ou seja, o trabalho passa a ser desumanizante.

Surge, assim, uma contradição: o mesmo sistema que produz riqueza também produz miséria, a partir da divisão desigual dos resultados do trabalho e do conhecimento da totalidade do processo. O materialismo histórico explica, assim, a contradição entre as relações sociais e as forças de produção. Ou seja, ao passo em que as relações sociais se pautam na exploração do trabalho, a produção não pode abdicar da cooperação entre os indivíduos para gerar riqueza. A contradição entre forças de produção, estado social e consciência se dá enquanto, através da divisão do trabalho em material e intelectual, produzir e consumir toca a diferentes segmentos sociais. A divisão do trabalho nesses termos (visto outras formas mais rudimentares de divisão do trabalho já terem acontecido na história) impõe a cada indivíduo sua própria esfera de atuação, de cujo desempenho depende para sobreviver.

Pela via do trabalho os seres humanos apreendem, compreendem, transmutam o contexto em que se inserem, ao mesmo tempo em que significam a si e a sua própria existência, ultrapassando a condição biológica, produzindo, acumulando e transmitindo conhecimento. Entendendo a necessidade de garantir a sobrevivência como a motriz básica dos primeiros conhecimentos humanos, é possível compreender que "os pensamentos consistem na representação mental dos atos necessários à produção, que expressam a sua dupla relação com a natureza e com os outros"<sup>27</sup>. Os seres humanos invariavelmente encontram-se à vista de contradições, inerentes à realidade, aos fenômenos da vida, ao cotidiano. Buscam superá-las, geração após geração, num processo responsável pela construção de saberes os quais impulsionam o progresso de toda a humanidade<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Germer, C. M. A relação abstrato/concreto no método da economia política. In: Corazza, G. *Métodos da ciência econômica*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2003, p. 71.

<sup>28</sup> Marx, K.; Engels, F., 2007.

A realidade, por sua vez, não é a mera soma dos fatos que, reunidos, formariam uma totalidade coesa. Cabe conceber os fatos como percepções fragmentadas da realidade, delimitadas pela apreensão do pensamento, enquanto partes estruturais do todo, que não está pronto, mas se concretiza permanentemente. Dessarte, a coerência da realidade nunca elimina completamente as contradições, nunca está plena, concluída; sua estrutura sempre é provisória<sup>29</sup>.

Isso posto, é da capacidade do ser humano de lidar com a contradição que a dialética dependerá para colocá-lo na centralidade ativa de transformar a realidade. Mediante a dialética, o ser humano reforça que se constitua em poder de escolher, decidir, buscar seus objetivos, incidir no mundo real. Todavia, para interferir na realidade, é necessário conhecê-la, e o conhecimento é um processo que, para o materialismo histórico, ocorre em duas etapas: a primeira, através do trabalho, mediante a atuação material ou física do ser humano sobre a realidade, tanto a natureza quanto a sociedade, e a segunda, através da elaboração mental, a partir da observação da realidade, da atuação intelectual sobre o que ocorre na primeira etapa<sup>30</sup>.

A apreensão da realidade como totalidade coerente, que ela é, requer que a sua representação direta, caótica, no *concreto sensorial*, seja convertida pelo pensamento em uma totalidade igualmente coerente. Mas este resultado do processo, o *concreto pensado*, é um produto do pensamento, inteiramente construído com material abstrato, que são as abstrações ou conceitos teóricos. O *concreto pensado*, portanto, é uma categoria do pensamento, a forma pela qual o pensamento reproduz o real, mas não é o próprio real<sup>31</sup> (grifos do autor).

A compreensão da realidade passa pela abstração. O pensamento, assim, em seu movimento, chega aos conceitos, às “abstratas determinações conceituais”, em torno das quais se busca retomar o ponto de partida superando a percepção imediata no decurso das articulações do todo por seus conceitos<sup>32</sup>. Quando a realidade é apreendida através do pensamento, sucede o movimento inverso, de reencontro do

---

<sup>29</sup> Kosik, K. *Dialética do concreto*. São Paulo: Paz e Terra, 1995, p. 44.

<sup>30</sup> Germer, C. M., 2003, p. 72.

<sup>31</sup> Germer, C. M., 2003, p. 75.

<sup>32</sup> Kosik, K. 1995, p. 30.



pensamento com o concreto real. Este é o momento em que o ser humano vai reagir sobre o real, através do trabalho, permanentemente.

Contudo, mister considerar que o ser humano, na concepção materialista histórica, está inserido num contexto estrutural que lhe limita e condiciona no pensar e no agir. As relações entre o que Marx chama de infra e superestrutura, entre as forças produtivas e as relações de produção, entre a existência material e a consciência são sintetizadas da seguinte forma: ao produzirem socialmente sua existência, os seres humanos entabulam relações determinadas, necessárias, autônomas as suas vontades, que correspondem a determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações forma a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se ergue a superestrutura jurídica e política que, por seu turno, é condizente a dadas formas de consciência social. Portanto, "o modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral"<sup>33</sup>.

Se as condições materiais de existência implicam na formação da ideologia, por outro lado, cabe ressaltar a importância das relações superestruturais em duplice papel: como impulsionadoras ou obstáculos ao desenvolvimento das forças produtivas.

Existe, nesse paradigma, uma totalidade concreta entre a estrutura econômica e a superestrutura, ambas criadas pelo ser humano a partir de relações sociais. Outrossim, existe a dependência da base econômica, sobre a qual toda a sociedade irá se estruturar. As formas jurídicas, políticas, religiosas, culturais, artísticas ou filosóficas integram as formas ideológicas, embasadas na estrutura econômica, todas elas podendo agir e reagir umas sobre as outras<sup>34</sup>. A superestrutura condiciona de forma preponderante as lutas históricas, e, mais ainda a estrutura econômica determina tais lutas, muito embora haja ação e reação entre todos esses elementos ao longo da história. Não se pode entender a história, portanto, senão como produto da articulação entre as forças e as vontades individuais, coletivas e sociais<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Marx, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977, p. 24.

<sup>34</sup> Marx, K.; Engels, F.. *Obras escolhidas*, v. 2 e 3. São Paulo: Alfa-Ômega, 2003, p. 299.

<sup>35</sup> Marx, K.; Engels, F.. *Manifesto comunista de 1848 e Cartas filosóficas*. Tradução de Klaus Von Puschner. São Paulo: Centauro, 2005.

Ainda nessa linha de raciocínio, a produção da existência humana assume contornos sociais, e não individuais. Ou seja, o produto das relações e interações entre os seres humanos é social. Segundo Lukács, a reprodução humana tornou-se um processo social na medida em que a vida humana, que, por definição, é social, não pode ser inteiramente desvinculada de seu fulcro natural, mas, simultaneamente, “acolhem em si, com intensidade cada vez maior, momentos sociais, pelos quais são constante e essencialmente transformados”<sup>36</sup>.

As relações e interações humanas integram as relações sociais de produção e, como tal, criam limites e são limitadas pelos tipos de relações que se estabelecem entre os seres humanos que participam do modo de produção, como produtores ou não. Porém, as relações sociais de produção não são explícitas, ou mesmo claras, a fim de se deixarem conhecer por quem delas participe. Isso se dá especialmente nas sociedades capitalistas, em que todos os termos de uma relação tendem a ser reduzidos a mercadorias, encobrendo as relações que verdadeiramente se estabelecem entre indivíduos.

De outra forma, as relações estabelecidas no trabalho integram a estrutura econômica da sociedade e são, pela ótica do materialismo histórico, condicionadas pela estruturação técnica e colaborativa da produção, pela interdependência existente entre os seres humanos expressa na premência básica da sobrevivência. Desse prisma, as relações sociais de produção suscitam uma fração do trabalho intelectual, que é a representação das relações entre os seres humanos. O desenvolvimento histórico, marcado pela continuidade e por rupturas entre os diferentes modos de produção se dá como um processo objetivo, movido pelo antagonismo entre as forças produtivas e as relações de produção.

Entende-se a classe social como dimensão essencial para a articulação da estrutura da sociedade, assentada na base econômica, mas afirmada no plano ideológico, pelo que desenvolve a capacidade de identificar, definir, organizar e atuar segundo seus próprios interesses frente às demais classes. A classe social é a base objetiva dos conflitos sociais e políticos e das transformações históricas.

---

<sup>36</sup> Lukács, G., 1978, p. 12.

É importante salientar que a divisão do trabalho, porquanto considerado o trinômio forças produtivas, relações de produção e luta de classes, transcende a divisão e a especialização das atividades entre classes. Basicamente é a divisão dos meios de produção e da força de trabalho, não só para alcançar a produção de mercadorias, mas também nas relações de propriedade. Tom Bottomore<sup>37</sup> afirma que, primeiramente, se dá a divisão social do trabalho, um sistema complexo que engloba todas as formas úteis de atividades desenvolvidas independentes umas das outras, de forma competitiva, entre produtores privados. Posteriormente, ocorre a divisão do trabalho entre os trabalhadores, em que cada um desempenha uma operação parcial dentro um conjunto de atividades, cuja totalidade resulta no produto social do trabalhador coletivo. São divisões diferentes, embora mutuamente relacionadas: esta última, na produção, abrangendo a dimensão técnica; a primeira, na troca, abrangendo a dimensão social.

Se a divisão social do trabalho é inerente a todas as formas de organização social, a divisão técnica do trabalho é característica peculiar da sociedade capitalista, e expressa a segmentação da sociedade, conforme atenta Harry Braverman:

A divisão do trabalho na sociedade é característica de todas as sociedades conhecidas; a divisão do trabalho na oficina é produto peculiar da sociedade capitalista. A divisão social do trabalho divide a sociedade entre ocupações, cada qual apropriada a certo ramo de produção; a divisão pormenorizada do trabalho destrói ocupações consideradas neste sentido, e torna o trabalhador inapto a acompanhar qualquer processo completo de produção<sup>38</sup>.

As múltiplas divisões e subdivisões do trabalho no sentido técnico, assim, assumem o papel de retirar dele a qualidade de trabalho concreto, ou seja, roubar o sentido que possa ser compreendido pelo trabalhador quando o desempenha. O trabalho, assim, passa a ser mero dispêndio de energia, na denominação do materialismo histórico, trabalho alienado. Cabe, aqui, ressaltar que a divisão do trabalho produz, nos seres humanos, formas de percepção da vida social. Porém, a

---

<sup>37</sup> Bottomore, Tom (org.). Dicionário do Pensamento Marxista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983, p. 112.

<sup>38</sup> Braverman, H.. Trabalho capital monopolista: a degradação do trabalho no século XX. 3.ed. Rio de Janeiro: LTR, 1987, p. 72.

negociação do trabalho como mercadoria separa definitivamente o ser humano trabalhador dos meios de produção, promovendo a alienação do trabalho, a própria essência humana. Assim, na perspectiva materialista histórica, a divisão social e a divisão técnica do trabalho acarretam a alienação e a degradação das relações humanas. Aquele que, enquanto ato teleológico, é fundamental para a produção e reprodução da vida humana, vê-se extirpado de sua humanidade.

Ao mesmo tempo em que a produção é socialmente realizada, a apropriação de resultados é privada. Essa é a gênese dos conflitos essenciais do sistema capitalista<sup>39</sup>. Embora tal contradição sempre seja a contraface do sistema, no chamado período progressista do capitalismo, a possibilidade de inserção universal (jamais concretizada) nas relações de produção é um aceno promissor, que leva à realização do chamado processo civilizador do capital. A produção realizada socialmente se opõe à economia de pequena escala dos produtores isolados e à divisão assistemática do trabalho. Cria e fortalece relações de produção competitivas, fulcradas em sua dinâmica de valorização e acumulação. Ao mesmo tempo, o crescimento da capacidade econômica que é capaz de promover, em proporção inversa, restringe a apropriação dos resultados da produção. Diz Engels sobre a produção socializada:

o proprietário dos meios de trabalho continuava apoderando-se do produto, embora já não fosse um produto seu, mas fruto exclusivo do trabalho alheio. Desse modo, os produtos, criados agora socialmente, não passavam a ser propriedade daqueles que haviam posto realmente em marcha os meios de produção e eram realmente seus criadores, mas do capitalista. Os meios de produção e a produção foram convertidos essencialmente em fatores sociais<sup>40</sup>.

O capital posto em marcha também implica na deterioração das condições de vida do trabalhador, que se convertem em banais apêndices das máquinas, cuja força de trabalho pode facilmente ser substituída: a dos homens pela das mulheres e das crianças, por exemplo, mais barata<sup>41</sup>. Ademais, um dos efeitos desses processos, em

---

<sup>39</sup> Marx, K.; Engels, F., 2003, p. 323.

<sup>40</sup> Engels, F.. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: Marx, K.; Engels, F.. *Obras escolhidas*, v. 2. São Paulo: Alfa-Omega, 1988, (p. 281-336), p. 323.

<sup>41</sup> Marx, K.; Engels, F., 2005, p. 16.

si contraditórios, sobre a classe trabalhadora é a geração de “uma população trabalhadora supérflua, relativamente, isto é, que ultrapassa as necessidades médias da expansão do capital, tornando-se, desse modo, excedente”<sup>42</sup>. Ao produzir os meios de acumulação do capital, a população trabalhadora acaba por produzir, também, os meios que a tornam dispensável, todavia, não inútil. Nos períodos em que a produção alcança resultados máximos, e carece de expansão de mão de obra, ativa-se o exército de reserva formado pela população excedente, a qual se converte “no mais poderoso agente de sua reprodução”<sup>43</sup>.

O crescimento da população excedente independe, todavia, das variações técnicas que possa sofrer o processo de produção ou a composição orgânica do capital. Diversas estratégias são empregadas neste sentido: exploração da intensidade do trabalho, substituição progressiva da mão de obra qualificada por trabalho de menor expertise etc. O aumento da oferta de força de trabalho em proporções superiores à procura impacta diretamente, ainda, na diminuição dos salários da classe trabalhadora, e na conseqüente submissão desta às condições laborais menos favoráveis sob o risco da perda dos postos de trabalho. O capital age mais uma vez de forma contraditória, impulsionando a procura por trabalho e, concomitantemente, amplia a oferta de trabalhadores, baixando o preço da mão de obra. Cria condições de inclusão precariedade e concorrência entre a classe trabalhadora, simultaneamente<sup>44</sup>.

### **3. A reprodução da força laboral e a divisão sexual do trabalho**

Neste segmento, a noção de divisão sexual do trabalho é abordada a partir do entendimento compilado por Kergoat<sup>45</sup>, onde temos que, além de uma divisão de tarefas sociais entre homens e mulheres, existe uma decorrente relação de poder de homens sobre mulheres. Destarte, tal divisão não reflete complementaridade de

---

<sup>42</sup> Marx, K., 1998, p. 731.

<sup>43</sup> Marx, K., 1998, p. 734.

<sup>44</sup> Marx, K., 1998, p. 742.

<sup>45</sup> Kergoat, D.. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In: Emílio, M.; Teixeira, M.; Nobre, M.; Godinho, T. (orgs.). *Trabalho e cidadania ativa para as mulheres: desafios para as políticas públicas*. São Paulo: Coordenadoria Especial da Mulher, 2003, p. 55-64.

funções, mas submissão, assentada na separação do trabalho entre atividades inerentes ao homem e atividades inerentes à mulher, e, simultaneamente, na hierarquização de tais atividades, valorizando aquelas consideradas tipicamente masculinas em detrimento das tipicamente femininas.

A divisão do trabalho é inerente a toda organização social, como em Bruschini<sup>46</sup> (1990), compondo uma construção que, embora possa estar apoiada nas originais diferenças entre os sexos, como aponta Marx<sup>47</sup> ao referir-se ao contexto pré-capitalista, no modo de produção capitalista assume referenciais culturais. Ressalta-se a relação de submissão construída culturalmente da mulher ante o homem porquanto se relacionam, também, capitalismo e patriarcado. Conforme Bruschini<sup>48</sup>, o capitalismo, embora não seja responsável pela geração do patriarcado, serve-se dele, atuando de forma conjunta e imbricada e, assim, o reforça. Defende-se que

O patriarcado é um sistema sociopolítico que subjuga as mulheres tanto na esfera da produção material, mantendo-as em ocupações secundárias e mal remuneradas, quanto na esfera da reprodução dos seres humanos, controlando sua sexualidade e subordinando-as à prestação de serviços domésticos aos membros da família.

Helena Hirata e Daniele Kergoat<sup>49</sup> situam a divisão sexual do trabalho em dois sentidos. De um lado, trata da distribuição de mulheres e homens no espaço da produção, de forma diferenciada em relação a ocupações, profissões e funções que exercem. De outra perspectiva, denota-se que tal diferenciação é empregada, no mundo capitalista, para hierarquizar as atividades e, por conseguinte, os sexos. É possível perceber, desde então, que o mercado de trabalho replica desigualdades que principiam no ambiente familiar.

O termo família tem origem no vocábulo latino *famulus*, cujo significado é "escravo doméstico", ao passo que família designa o conjunto de escravos

---

<sup>46</sup> Bruschini, M. C. A.. *Mulher, casa e família*: cotidiano nas camadas médias paulistanas. São Paulo: Fundação Carlos Chagas; Vértice; Editora Revista dos Tribunais, 1990.

<sup>47</sup> Marx, K., 1998

<sup>48</sup> Bruschini, M. C. A., 1990, p. 52

<sup>49</sup> Hirata, H.; Kergoat, D.. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. *Cadernos de Pesquisa*, v. 37, n. 132. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, set./dez. de 2007.

pertencentes ao mesmo homem. Enquanto instituição, a família foi consolidada no período romano clássico, centralizada absolutamente no homem, *pater familiae*, o patriarca. Sob seu domínio estavam a mulher e os filhos, além de escravos e vassallos, tendo sobre todos esses o direito de propriedade, de vida e morte, prevalecendo inclusive sobre o poder do Estado<sup>50</sup>.

O patriarcado surge como uma forma de organização alicerçada no poder dos homens enquanto categoria social. É conduzido segundo duas premissas: a subordinação hierárquica das mulheres aos homens e a subordinação dos jovens aos homens mais velhos<sup>51</sup>. Por conta da supremacia masculina, as atividades atribuídas aos homens passam a valer mais do que as atribuídas às mulheres, legitima-se o controle dos homens sobre os corpos e a sexualidade das mulheres e cria-se um sistema em que o masculino desfruta de vantagens e prerrogativas.

As famílias constituídas a partir dos casamentos monogâmicos institucionalizam o controle do masculino sobre o feminino e a supervalorização daquele em detrimento deste<sup>52</sup>. Estabelecem a divisão dos papéis sexuais a partir da qual surgem também os papéis sociais e a divisão do trabalho<sup>53</sup>. Embora, historicamente, nenhuma organização humana tenha vivido independente de alguma forma de arranjo familiar, tais arranjos não são naturais ou biologicamente dados, mas culturalmente criados, produtos da sociabilidade humana<sup>54</sup>. As mesmas necessidades que condicionam as relações dos seres humanos com a natureza e entre si, constituindo as relações de produção, também constituem relações familiares, todas elas inventadas em função da premência por sobrevivência, produção e reprodução<sup>55</sup>. Ao longo dos tempos, as relações assim estabelecidas tornaram-se habituais para, posteriormente, serem institucionalizadas sob a forma

---

<sup>50</sup> Engels, F.. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. São Paulo: Escala, 2009. Cumpre ressaltar que, em princípio, o termo família não designava o grupo de consanguíneos do patriarca, mas apenas seus escravos. Com o tempo, entretanto, o termo passou a englobar aqueles sobre os quais se estendia seu poder.

<sup>51</sup> Millett, K.. *Política sexual*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1974.

<sup>52</sup> Schelsky, H. *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

<sup>53</sup> Engels, F., 2009.

<sup>54</sup> Prado, D.. *O que é família*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

<sup>55</sup> Schelsky, 1968.

de papéis que designam os comportamentos dos seres humanos inscritos em suas relações<sup>56</sup>.

Com o transcorrer da história, as gerações que se sucedem apenas aderem aos papéis designativos de seus comportamentos, sem questioná-los ou mesmo perceber que eles foram inventados por seus ancestrais. Nesse processo de institucionalização, os papéis são entendidos como evidentes e inalteráveis, abarcando dimensões como a classe social, o gênero, a raça/etnia e a geração. Além de institucionalizados, os papéis também são cristalizados, pelo que se entende sua percepção como inertes, estáticos, fixos, bem como são reificados, ou seja, compreendidos como intransponíveis, imutáveis<sup>57</sup>. As diferenças entre os papéis atribuídos a homens e a mulheres é justificada, desde o início da humanidade, às diferenças biológicas entre os sexos, entre os corpos. Essa diferença é convertida na dissimetria a partir da qual o mundo humano é oposto nas categorias binárias masculino/feminino, valorizadas diferentemente, atribuindo superioridade ao masculino como se a pretensa superioridade fosse natural, estivesse insculpida na ordem do universo.

No medievo, a família determinava-se segundo a linhagem, destacando-se especial valor à obediência dentro da ordem feudal. As famílias são do tipo abrangente, incluindo, além dos ascendentes e descendentes, outros parentes, amigos, vassalos. A família camponesa, diante da necessidade do trabalho feminino, não tinha no cuidado infantil uma atribuição feminina relevante. As crianças são responsabilidade de toda a comunidade, e os laços de cooperação são bastante fortes. A vida cotidiana é sistematizada pela tradição, pelo costume, pelas práticas legitimadas através do uso.

A constituição da família proletária, por sua vez, atravessa três fases. Primeiramente, no início do século XIX, a família era a unidade de produção da subsistência de seus membros, e todos trabalhavam juntos. A fim de sobreviver, laços comunitários, cooperação mútua e interdependência eram mantidos. Já na metade do século XIX, o surgimento de mão de obra mais qualificada faz com que

---

<sup>56</sup> Bourdieu, P.. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

<sup>57</sup> Berger, P. L.; Luckmann, T.. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2004.



uma parcela da classe trabalhadora aproxime seu padrão de vida daquele desfrutado pela burguesia. As mulheres, aqui, passam a ficar em casa, dedicando-se ao cuidado da família. Na terceira fase, adentrando o século XX, a urbanização leva as famílias da classe trabalhadora aos subúrbios das cidades, o que rompe os laços comunitários. A autoridade dos homens, na figura de pais e maridos é fortificada, o que torna a família proletária ideologicamente ainda mais próxima da família burguesa.

Com o advento do capitalismo, os espaços público e privado são dissociados, e a rede de cooperação e interdependência comunitária da ordem anterior é desfeita. O individualismo típico da burguesia promove o isolamento da família monogâmica, o que propicia a dependência das crianças em relação às mães, bem como das mulheres em relação aos maridos. O homem deixa de ser o proprietário da família e passa a ser o provedor. A mulher deixa de ser propriedade do marido e passa a ser a cuidadora da família. O capitalismo promove, dessa forma, uma alteração no patriarcado que, justificado pelo ideário liberal burguês, assume os contornos de pacto sexual e afetivo celebrado entre indivíduos supostamente livres<sup>58</sup>. Os papéis desiguais de homens e mulheres, em suas concepções binárias e hierarquizadas, naturalizam à mulher, frágil, vulnerável, passiva, submissa, a necessária tutela masculina<sup>59</sup>.

As transformações vivenciadas no âmbito familiar são reproduzidas no mundo laboral assim como, nos últimos decênios, é possível perceber que, de forma recíproca, os arranjos familiares também são impactados pela inserção feminina no mercado de trabalho. A divisão sexual do trabalho evidencia desigualdades sistemáticas. A partir dela é preciso refletir sobre a realidade e os processos através dos quais as atividades diferenciadas de mulheres e homens são hierarquizadas, criando-se um sistema de gênero<sup>60</sup>.

Outrossim, é preciso levar em conta que as relações sociais entre homens e mulheres abarcam construções culturais e históricas recíprocas, interdependentes e complementares, nas quais o masculino e o feminino são previamente definidos. A

---

<sup>58</sup> Reis, J. R. T.. Família, emoção e ideologia. In: Lane, S.; Codo, W. (orgs.). *Psicologia social: o homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 99-124.

<sup>59</sup> Bourdieu, P., 1999.

<sup>60</sup> Hirata, H.; Kergoat, D., 2007, p. 596.

divisão do trabalho é mais um lugar em que essa predeterminação se estabelece, ou seja, é mais “um dos lócus das relações de gênero”<sup>61</sup>.

A atribuição de tarefas diferenciadas a mulheres e homens varia com relação a culturas, lugares e tempo. As características habitualmente associadas ao feminino determinam a concentração de mulheres em atividades de determinados setores, relacionadas às funções de reprodução social e cultural, como alimentação, cuidados de saúde e educação, por exemplo, normalmente realizadas por mulheres de forma gratuita no âmbito doméstico. As funções tradicionalmente consideradas femininas irão, dessa forma, requerer qualidades que são desde cedo incentivadas no processo de socialização das meninas, tais quais delicadeza, docilidade, meiguice, paciência, meticulosidade. Trata-se da divisão sexual horizontal do mercado de trabalho, a primeira dentre três formas distintas identificadas por Silvia Cristina Yannoulas que assinalam as relações de gênero no mercado de trabalho da sociedade contemporânea. A segunda dessas formas é a divisão sexual vertical do trabalho, a qual apõe as mulheres em desvantagem em relação aos homens no que diz respeito a salários, ascensão funcional, progressão na carreira, condições de trabalho, além de exigir delas competências adicionais para ocuparem os mesmos postos que eles. Ergue-se, isso posto, a terceira forma, a chamada pirâmide ocupacional baseada em gênero, criando entraves para que as mulheres atinjam o sucesso profissional nas mesmas condições e oportunidades ofertadas aos homens, um conceito interpretado como o fenômeno do teto de vidro<sup>62</sup>.

Paralelamente, o mercado de trabalho não recruta as mulheres da mesma forma que os homens, manifestando forte preferência pelas mais jovens, mais escolarizadas e solteiras, o que denota discriminação contra as mulheres, embora esta seja vedada por normas internacionais. É possível identificar três formas mais comuns de discriminação praticadas contra as mulheres no mundo laboral: a) direta, concretizada na exclusão explícita de um determinado grupo social em razão do

---

<sup>61</sup> Lobo, E. S.. *A classe operária tem dois sexos*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 201.

<sup>62</sup> Steil, A. V.. Organizações, gênero e posição hierárquica: compreendendo o fenômeno do teto de vidro. *Revista de Administração*, v. 32, n. 3. São Paulo: julho/setembro de 1997, p. 62-69. O conceito de teto de vidro foi introduzido nos EUA, na década de 1980 para designar um fenômeno que, ao mesmo tempo, é uma barreira sutil a ponto de ser transparente, mas forte o suficiente para impedir que mulheres atinjam níveis mais altos de hierarquia organizacional.

sexo/gênero, raça/etnia, religião, idade, entre outros fatores; b) indireta, executada através de práticas aparentemente neutras que, no entanto, criam desigualdades entre pessoas em função de determinados aspectos; e, c) auto discriminação, consubstanciada por mecanismos internos de repressão que dirigem e condicionam as escolhas conforme os parâmetros delimitados pela manifestação indireta<sup>63</sup>.

Joyce Fletcher<sup>64</sup>, ao investigar práticas relacionais no mundo do trabalho pelo viés feminista, identifica ações normalmente empregadas para desvalorizar ou rejeitar a mão de obra feminina, e as agrupa em três categorias: a) a equivocada interpretação de que práticas relacionais têm aceção negativa, ligada à fragilidade ou à ingenuidade das mulheres; b) a restrição da linguagem ao significado de "competência", empregando-se um conjunto de palavras como referência que acabam por excluir as práticas relacionais, invisibilizando, por conseguinte, as relações de gênero; e, c) a própria construção social de gênero, segundo a qual se espera que a mulher atue conforme o estereótipo para ela configurado e, quando atendida tal expectativa, desvaloriza-se ou explora-se o trabalho da mulher. A noção de práticas relacionais dá conta de meios de se alcançar objetivos no trabalho, adotando competências inerentes às relações humanas. A dicotomização do trabalho obedecendo aos padrões de gênero preestabelecidos intensifica o discurso, socialmente estruturado, de que os atributos inerentes ao feminino são indesejáveis ao masculino e vice-versa.

Novamente, vê-se o mundo do trabalho replicar as desigualdades de gênero presentes na família e na sociedade. A representação de que os espaços públicos de produção e de poder são domínio masculino e, portanto, imprescindem das competências tipicamente masculinas, denota que, pelo inverso, o espaço privado ainda é destinado às mulheres para a realização de suas potencialidades. Carole Pateman<sup>65</sup> entende que a sociedade civil, como um todo, é patriarcal. O poder do homem sobre a mulher engloba, assim, todos os aspectos da vida civil, e condiciona a submissão feminina ao masculino tanto na esfera privada quanto na pública. Nesse

---

<sup>63</sup> Yannoulas, S. C.. *Dossiê políticas públicas e relações de gênero no mercado de trabalho*. Brasília: CFEMEA, FIG/CIDA, 2002.

<sup>64</sup> Fletcher, J. K.. Relational Practice: a feminist reconstruction of work. *Journal of Management Inquiry*. Vol. 7, n. 2, London: SAGE, junho de 1998, p. 163-186.

<sup>65</sup> Pateman, C.. *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

sentido, desenvolve-se um moderno patriarcado que articula a sociedade civil no capitalismo.

A estabilidade do sistema tem na dupla alienação feminina, concretizada pela opressão e desvalorização, um importante fator de estabilidade. Contudo, não se pode concluir que a sociedade burguesa é incapaz de reproduzir-se sem a estrutura familiar patriarcal. De fato, não se pode afirmar que a apropriação do excedente e o acúmulo de capital dependem da reprodução e manutenção da mão de obra no interior da família. Indivíduos isolados também estão condicionados à venda de sua força de trabalho de acordo com as regras do capital. Porém, historicamente a família nuclear mostrou ser o padrão, enquanto instituição, na sociedade industrial, desempenhando papel fundamental na socialização, na difusão da ideologia dominante, exercendo o controle moral e da sexualidade das mulheres, educando e entalhando as futuras gerações da classe trabalhadora<sup>66</sup>.

A família nuclear está em sintonia com a necessária flexibilidade de relações de propriedade demandadas pelo capitalismo, condizentes à alienação e reificação universais. Ela é suficiente para atender às exigências de reprodução de uma força de trabalho móvel indispensável ao bom funcionamento do sistema. Tida como microcosmo da sociedade, contribui para a performance das relações produtivas componentes do macrocosmo social, especialmente mediando a interação entre os indivíduos e as regras superestruturais do Estado, impondo, em sua dinâmica interna, hierarquias de dominação e subordinação que concorrem para a manutenção da ordem sociometabólica universal.

A família nuclear, ainda na contemporaneidade, preserva os estereótipos de gênero que determinam diferentes papéis a serem desempenhados por pai, mãe e sua prole. O papel da mãe continua a remeter ao cuidado dos filhos e a realização do trabalho doméstico, enquanto o papel do pai, além de prover o sustento da família, envolve questões de disciplina e exercício de autoridade. A invisibilização e desvalorização do trabalho (re)produtivo realizado pelas mulheres na esfera privada é reforçada pelos papéis tradicionais de gênero, e tem como paralelo a persistência do modelo do homem enquanto provedor financeiro e figura de autoridade. Mesmo

---

<sup>66</sup> Mészáros, I.. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição..* São Paulo: Boitempo, 2002.

nas famílias em que a contribuição da mulher para a renda é expressiva (ou até maior que a do homem), mantém-se a crença socialmente legitimada de que ele é o provedor, o que desvaloriza e confere ao trabalho da mulher uma posição de complementaridade nem sempre verdadeira<sup>67</sup>.

A noção de que cabe às mães, como sua mais elevada função cívica o cuidado dos filhos, persiste desde Rousseau, Diderot e do discurso revolucionário burguês em relação ao sexo feminino. As *salonnières*, mulheres que, pertencentes à aristocracia no período anterior à Revolução Francesa, se destacavam na esfera pública, influentes nos salões literários ou mesmo no mundo político, foram associadas pelo ideário burguês à frivolidade, ao luxo desmedido, aos vícios e à dissimulação. A boa mulher vivenciava as virtudes da transparência, da devoção à família, da discricção, da submissão, da dedicação exclusiva à maternidade. a ausência de mulheres nos espaços públicos, portanto, justifica-se num processo ideológico e histórico<sup>68</sup>.

O capitalismo se ergue sobre as representações definidas de masculino e de feminino. Enquanto o homem encarna austeridade, liberdade, sobriedade, autoridade e força, a mulher figura dissimulação, corrupção, fraqueza, dependência, futilidade, frivolidade. Rousseau vincula negativamente os vícios da aristocracia feudal à feminilidade e as virtudes da república burguesa à masculinidade. Chega a afirmar que as mulheres detestavam a Revolução, segundo ele, pois

Elas viram que num Estado onde a liberdade política é completa haveria uma revolução na moral e nos costumes [...], elas seriam obrigadas a substituir seu ócio ruidoso e frívolo e sua independência escandalosa pelos deveres de esposas, de mães e de cidadãs; a honra de se tornarem espartanas não as consola pela perda dos prazeres de Atenas [...] a Revolução vai lhes impor o jugo odioso [...] das virtudes, da moral e da fidelidade<sup>69</sup>.

A ideia de que a mulher que pretende ou participa ativamente da esfera pública está transgredindo os valores morais da Revolução é explícita, assim como a expectativa de que as mulheres cumpram seu papel social no novo regime,

---

<sup>67</sup> Narvaz, M. G.; Koller, S. H.. Metodologias feministas e estudos de gênero: articulando pesquisa, clínica e política. *Psicologia em Estudo*. v. 11, n. 3. Maringá: setembro/dezembro de 2006, p. 647-654.

<sup>68</sup> Landes, J. B., *Visualizing the nation: gender representation and revolution in eighteenth-century France*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

<sup>69</sup> Rousseau, J. J. [Journal de Perlet, n. 473, 22 nov]. 1790, *apud* Landes, J. B., 2001, p. 215-216.

recolhendo-se aos recintos privados de seus lares e dedicando-se às suas famílias integralmente. O pensamento liberal tem na maternidade cívica um de seus mais fortes ícones. Nessa senda, o cumprimento dos deveres maternos e a devoção à família fazem parte não apenas do que se espera moralmente do comportamento da mulher, mas dos seus deveres cívicos. Educar os homens é prioridade no ofício da maternidade, e o pensamento liberal atrela aos cuidados da mãe as virtudes aprendidas pelo homem. Por isso, toda educação das mulheres teria de ser relativa aos homens. A linguagem da liberdade é masculina, mas deve ser ensinada às crianças por suas mães, no espaço privado do lar. Tais mães devem cultivar as virtudes da submissão, do respeito à autoridade dos homens, do pudor, do cuidado para com a família, a vigilância sobre o lar e a contribuição para a felicidade do marido. Seu lugar é em casa, e não nas ruas, nas tribunas, nas arenas públicas, nos espaços de produção e poder<sup>70</sup>. A cidadania se desenha pela condição da maternidade. A própria mulher não é cidadã, mas sim a mãe.

A imagem da mãe é idolatrada, ao passo que a imagem da mulher como sujeito de direitos é invisibilizada, inexistente. A mãe torna-se, assim, o locus da respeitabilidade moral do liberalismo e do sistema capitalista. A imagem da boa mãe, que conhece sua posição no seio familiar e a desempenha com desvelo se estabelece firmemente no ideário burguês. A família passa a ser o esteio da harmonia social, o sustentáculo da sociedade próspera<sup>71</sup>. A maternidade cívica permite entrever a permeabilidade entre a vida privada e questões da vida pública. A virtude da mulher permite a estabilidade da família e a criação de bons cidadãos, produtivos e úteis para o progresso da nação. Assim, a virtude da mulher conduz à virtude política, e suas falhas pessoais de comportamento, pelo contrário, levam à ruína e à depravação toda a sociedade<sup>72</sup>.

Contemporaneamente, o ícone da mãe como responsável pela formação dos filhos e a cidadania materna ainda pesam sobre as mulheres, inclusive sob a forma da culpabilização às que, ao adentrarem nas esferas públicas, afastam-se dos lares,

---

<sup>70</sup> Kiebiehler, Y.. *Histoire des mères et de la maternité en occident*. Paris: PUF, 2004.

<sup>71</sup> Hunt, L.. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

<sup>72</sup> Outram, D.. *Le langage mâle de la vertu: women and the discourse of the French Revolution*. In: Burke, P.; Porter, R. (eds.). *The social history of language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 120-135.

causando degradação à família e, por conseguinte, da sociedade. A sociedade conserva os estereótipos que condicionam a manutenção das mulheres nos tradicionais papéis de mães e esposas, mantendo a prescrição patriarcal que, hierarquicamente, subordina e inferioriza, tanto na esfera privada do lar, quanto na pública, do trabalho. O papel normativo materno, quando não é cumprido, gera a mulher culpabilização individual, sem conexão com os fatores sociais ou relacionais que estejam presentes, tais quais a carência de recursos materiais, a falta de apoio do cônjuge ou companheiro, a falta de estrutura social, a organização desigual e sexista do mundo capitalista. Ao manter os estereótipos de gênero fixados na mulher-mãe, responsável individualmente pelo cuidado da família, isentam-se a sociedade, o Estado e os homens de sua parcela de responsabilidade<sup>73</sup>.

O trabalho doméstico é inevitável no processo de socialização das meninas, que se veem condicionadas a renunciarem a si próprias, doando-se aos outros, ao se maternarem. Trata-se de uma espécie de “jogo duplo” na construção do gênero feminino: por um lado, resistir ante as imposições sociais, por outro, reforçar a autoimagem, uma vez que, ao adquirirem as características que lhes permitem o bom desempenho da vida materna e do trabalho doméstico, as meninas são consideradas verdadeiramente femininas. A feminilidade é construída através do zelo, do cuidado, da dedicação ao lar e à família, da delicadeza e das críticas às características consideradas típicas da masculinidade, como a bagunça, a desordem, a agressividade, o desmazelo<sup>74</sup>.

#### 4. Considerações finais

A vivência na esfera privada está imbricada com a esfera produtiva e a acumulação do capital em diversas dimensões. Uma delas é a difusão das ideologias proibicionistas e o pagamento de altos salários estrategicamente a determinados

---

<sup>73</sup> Strey, M. N.. Será o século XXI o século das mulheres?. In: Strey, M. N.; Mattos, F.; Fensterseifer, G.; Werba, G. (orgs.). *Construções e perspectivas em gênero*. São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2000, p. 09-18.

<sup>74</sup> Duque-Arazola, L. S.. O cotidiano sexuado de meninos e meninas em situação de pobreza. In: Madeira: F. R. (org.). *Quem mandou nascer mulher?: estudos sobre crianças e adolescentes pobres no Brasil*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997, p. 343-402.

setores da classe trabalhadora, a fim de refrear as lutas classistas. Projetar uma visão de mundo assentada no paradigma puritano e inculcar valores morais repressores revelou-se vantajoso para a produção em série típica do modelo fordista de produção. A instrução pública e a propaganda moral, interferindo diretamente na vida privada, foram estratégias bem-sucedidas de incremento ao capitalismo americano. Para aprender esse novo estilo de vida que combina persuasão e coerção, a família nuclear revelou-se *locus* primordial de adequação aos novos valores produtivos e de adaptabilidade às condições sociais, preconizando a rígida disciplina dos instintos sexuais, rigorosa obediência às normas e a exigência de ordem, eficácia, exatidão.

A responsabilidade pelas tarefas domésticas, nas famílias em que as mulheres estão integradas ao mercado de trabalho, demonstra a manutenção de tais estereótipos e papéis tradicionais. Na maior parte dos lares, é delas a obrigação de conciliar o trabalho doméstico com o trabalho remunerado, mesmo quando conscientes da desigualdade vivenciada. Se o trabalho doméstico passa por alguma forma de delegação, a gestão do conjunto do trabalho delegado é incumbência daquela que o delegou.

Os dois princípios organizadores da divisão sexual do trabalho estão presentes em todas as sociedades, tanto o de separação (há trabalhos de homens e trabalhos de mulheres) quanto o de hierarquia (os trabalhos de homens valem mais do que os trabalhos de mulheres). Todavia, isso não significa que a divisão sexual do trabalho seja fixa ou imutável. Ao contrário, ela se altera, se modifica no espaço e no tempo. O que não varia é existir distância entre homens e mulheres no mundo laboral. Dessa forma, se as condições do trabalho feminino melhoram, as condições do trabalho masculino melhoram mais, senão em igual medida. Um paradoxo se estabelece, na medida em que há mudanças, sem que, de fato, a situação real mude.

Algumas das transformações pelas quais passa a divisão sexual do trabalho a fim de que esse paradoxo se mantenha podem ser apontadas. O surgimento e a evolução dos chamados "nomadismos sexuados", consequências da precarização e flexibilização das relações de emprego. Os nomadismos sexuados no tempo aparecem sob a forma da exploração do trabalho em período parcial para as mulheres e os nomadismos sexuados no espaço aparecem sob a forma de



deslocamentos para exploração do trabalho em diferentes locais e mediante deslocamento para os homens.

Desse prisma, percebe-se que o estereótipo de gênero é reforçado uma vez mais, pois a mulher é considerada inapta aos deslocamentos ou à necessidade de locomover-se ou transferir-se dada a nuclearidade da família e de seu papel nela. Ainda, seu trabalho em tempo parcial revela que a condição de provedora do lar não a alcança, considerando-se mais importante mantê-la em casa, cuidando da família, do que nos espaços de produção em tempo integral. Embora se amplie o número de mulheres em situação de trabalho precário e pobreza, também se observa aumento, embora incipiente, entre as mulheres ativas que ocupam postos de alto nível e contam com ensino de nível superior.

Cabe considerar, todavia, que se as mulheres adentram cada vez mais ao mercado laboral, não deixa de pesar sobre elas a responsabilidade sobre a administração e realização do trabalho doméstico, que será cumulado ou externalizado para outras mulheres. Palpável, pois, a força da dinâmica de gênero na atribuição de papéis a homens e mulheres, desde sua integração na sociedade, através da interação familiar, até a reprodução de estereótipos pelo mercado laboral, sedimentando a divisão sexual do trabalho, embora com novas configurações.



# 11. Everything is alive: an investigation on the metaphysics of an alive nature in Cavendish and Leibniz



<https://doi.org/10.36592/978655460108511>

Daniel Peres Santos<sup>1</sup>

## 1 Introduction

This work proposes to answer one main question: What does it mean to say, “everything is alive”? Inquiring about the question leads us to clarify a distinction between everything *as a whole* and everything *as in each part*. Additionally, the concept of “alive” must also be defined. In the first part I explore the metaphysical system of Margareth Cavendish, focusing on her account of an infinitely divided nature and the commixture of matter. In the second part, the metaphysical system of Gottfried Wilhelm Leibniz is presented, with a specific aim of understanding the constitution, kinds, and creation of monads. Both accounts provide answers to the main question. Nonetheless, some differences in what nature is, leads to peculiar results. Either way, as I will try to show, they both agree that *everything is alive*.

## 2 Cavendish's conception of nature and self-moving matter

In Margareth Cavendish's earlier writings we can find some mentions of God and the supernatural. However, there is a distinct difference between a possible supernatural “realm” and the realm of Nature, “But in my opinion, Nature is material, and not any thing in Nature, what belongs to her, is immaterial; but whatsoever is Immaterial, is Supernatural.”<sup>2</sup> If I intend to talk about nature in a Cavendishian sense, it must be clear that any account of supernatural, immaterial and related synonyms are *not* (in) nature. Therefore, “[A]ll that I have writ hitherto to you of the Soul, concerns the natural Soul of Man, which is material, and not the supernatural or divine Soul; neither do I contradict any thing concerning this divine soul [...]”<sup>3</sup>. It is not so much as

---

<sup>1</sup> PhD student and Graduate Employee in Philosophy at the University of Oregon.

<sup>2</sup> Margareth Cavendish, *Philosophical Letters*, 62.

<sup>3</sup> *Ibid*, 85.

Cavendish is arguing against the existence of a supernatural aspect of humans, but only that it is not a matter she is concerned with.

Once that differentiation is stated, the philosopher gives a definition of nature, "I conceive nature to be an infinite body, bulk or magnitude, which by its own self-motion, is divided into infinite parts; not single or indivisible parts, but parts of one continued body, only discernible from each other by their proper figures [...]"<sup>4</sup>. This passage alone gives plenty to talk about. First, let us acknowledge the three characteristics of nature: it is a body, it is self-moving, and it is infinitely divided. From the first, we see that what is, is "part" of nature, there is nothing outside of it; from the second one, there is no exterior cause of movement to nature, it is within it; and the third characteristic tell us that although nature is but one body, it is divided, yet the divisions are nothing other than nature. What must be done now is a proper investigation of those three points.

Infinitely divided means that there are no ultimate parts in nature. If division is possible, it occurs. Curiously, every single part of nature (as well as nature itself) is constituted by the same "kind" of matter, that is, a matter that can be found everywhere and is not exclusive to this or that figure. "In short, rational, sensitive and inanimate matter are divisible in their particulars; that is, such a particular part of inanimate matter is not bound to such a particular part of sensitive or rational matter, etc. But they are indivisible in general, that is, from each other; for wheresoever is body, there is also a commixture of these three degrees of matter."<sup>5</sup> To clarify this passage let us, firstly, elucidate the three different aspects of matter within the commixture: 1) inanimate, 2) animate sensitive and 3) animate rational<sup>6</sup>. As an example, we could think of it as similar to an alchemical mixture, although it is made of three "elements", it is blended in one "thing".

Secondly, "[...] every part whereof has animate and inanimate matter, as well as the whole body"<sup>7</sup>. This implies that every part/figure/particular of nature and nature itself (because it is a body) has the three aspects of matter. Why must there

---

<sup>4</sup> Margareth Cavendish, *Observations upon Experimental Philosophy*, 126.

<sup>5</sup> *Ibid*, 181.

<sup>6</sup> When talking about the commixture I am going to refer to its "parts", as aspects, in order to not confuse them with the "actual" parts/figures of nature.

<sup>7</sup> *Ibid*, 207.

be such a distinction? The reason for it shows Cavendish's specific account of a self-moving nature. O'Neill, states that "'Sensitive matter,' whose motions, like a 'labourer or workman,' carry along the inanimate matter, gives rise to the variety of configurations in nature and makes nature a single living body filled with diverse bits of sensitive knowledge. 'Rational matter,' like an 'architect, designer or surveyor,' imbues parts of nature with a more general knowledge of the whole;"<sup>8</sup> Understood in that way, we can see how matter works within the commixture: (3) gives the instructions, and (2) does the "heavy" work carrying (1). A traditional equivalency seems to be in play here, (3) knowledge-rational, (2) movement-sensitive, (1) dull-inanimate.<sup>9</sup>

Matter, for Cavendish, cannot attribute solely one aspect to a figure, that is, there are *no* "inanimate" figures, and the same applies to the other *aspects* of matter (rational and sensitive). The commixture is indivisible, yet nature itself is infinitely divisible (in figures). Does that mean that every part of nature has knowledge, movement, and dullness? Indeed, as she states, "[...] there can be no part or particle of this composed body of nature, were it an atom, that may be called inanimate, by reason there is none that has not its share of animate, as well as inanimate matter, and the commixture of these degrees being so close, it is impossible one should be without the other."<sup>10</sup> Because of this, each figure has self-motion, as well as does the whole body of nature.<sup>11</sup> This begs the question, how are figures formed? Simply put, by the power of self-moving matter.

As Lascano informs, "The power of self-motion is found in every portion of matter and allows for the generation of motions and figures that constitute natural kinds which exemplify various kinds of rationality and sensitivity according to their corresponding figurative motions."<sup>12</sup> What makes figures distinct is the power of self-motion that forms them. Moreover, all three aspects play a role in forming figures, "[...]

<sup>8</sup> Eileen O'Neill, *Introduction*, XXIV.

<sup>9</sup> "[...] inanimate, that is, a dull and passive degree of matter;" (*Observations upon Experimental Philosophy*, 24).

<sup>10</sup> Margareth Cavendish, *Observations upon Experimental Philosophy*, 16.

<sup>11</sup> "[...] so that every part and particle of nature, has the principle of motion within itself, as consisting all of a composition of animate or self-moving-matter;" (*Observations upon Experimental Philosophy*, 269)

<sup>12</sup> Marcy P. Lascano, *The Power of Self-Motion in Cavendish's Nature*, 187.

for, were there no inanimate matter, there would be no ground, or grosser substance to work on, and so no solid figures: and, were there no animate sensitive matter, there would be no “labourer,” or “workman,” as I may call it, to form the inanimate part of matter into various figures; nor would there such infinite changes, compositions, divisions, productions, dissolutions, etc. as we see there are.”<sup>13</sup>

As we can attest, figure formation occurs through the movements of nature in infinite kinds<sup>14</sup>, it all depends on its self-motions; figures are composed and decomposed, all is change of motion.<sup>15</sup> Through these movements of one big organism (nature), the figure of the human is found. When reiterating the aspects of matter, Cavendish states “[...] yet they are not separated parts, but make one infinite body, like as life, soul and body, make but one man”<sup>16</sup>. Nature is one self-moving (animate) body (inanimate), the human is also a self-moving body, as well as any other figure. Additionally, a new “equivalency” must be highlighted: aspect (1) inanimate-body; aspect (2) sensitive-life; and aspect (3) rational-soul.<sup>17</sup>

Here we finally reach the point of providing her answer to our main question (and its subdivisions), the word “life” appeared at last, and together with it there is soul. From a micro perspective, if we understand what has been said so far, the infinitely divided nature provides *every single part* with body, life, and soul. In other words, *everything (as in each part) is alive*. From a macro perspective, nature itself is everything, and so, as an ensouled self-moving body, *everything (as a whole) is alive*; one infinitely divided organism.<sup>18</sup> Working with all our recently exposed concepts, let us delve a little deeper now into what is meant by alive.

---

<sup>13</sup> Margareth Cavendish, *Observations upon Experimental Philosophy*, 157-158.

<sup>14</sup> “But, there are infinite other actions, which, although they require perceptive parts, yet they are not such actions of perceptions as are made by patterning out, or imitating outward objects; as for example, respiration, digestion, contraction, dilatation, expulsion, generation, retention, dissolution, growth, decay, etc.” (*Observations upon Experimental Philosophy*, 172).

<sup>15</sup> In that sense, death is just a change. “[...] but what is named death, is only a change from the dissolution of some certain figure, to the composition of another” (*Observations upon Experimental Philosophy*, p. 225).

<sup>16</sup> Margareth Cavendish, *Observations upon Experimental Philosophy*, 206.

<sup>17</sup> This new equivalency is explicitly stated by Cavendish in one instance when talking about the three aspects, “[...] the rational and sensitive; the rational is the soul, the sensitive the life, and the inanimate the body of infinite nature;” (*Observations upon Experimental Philosophy*, 206.)

<sup>18</sup> These ideas can be already considered incipient in her earlier works. “Chapter 12: There is no Vacuity In Nature if Degrees may equal be, All may be full, and no Vacuity. As Boxes small, and smaller may contain, So bigger, and bigger must there be again. Infinite may run contracting, and dilating, Still, still, by degrees without a separating.” (*Philosophical and Physical Opinions*, 43)

Although she does equate life to the sensitive aspect of matter, including in her earlier writings<sup>19</sup>, one must not forget that those aspects are inseparable. Thus, when speaking of life, you must always also speak of soul and body. In other words, this inseparability of the commixture can be stated in a threefold distinction of four concepts equivalencies in each aspect: α) Inanimate-dull-body-moved; β) sensitive-motion-life-worker; γ) rational-knowledge-soul-designer. Although (β) is the one responsible for movement (and consequently life), it would not be possible to do so if it were not for its material (α), and the knowledge of how to move it (γ). Every part has a body, every part has a soul, and every part has a life; every part moves and is moved; however, this does not mean that every figure has the *same kind* of body, life, and soul or the same kind of knowledge and motion.<sup>20</sup>

To say that everything is alive is to say that everything has its own self-motion, or its own knowledge, or even its own body. Whatever is the choice of one, the other two aspects must be implied. For the same reason, when I ask, what does Cavendish mean by "alive"? The answer can be stated in at least three different ways. Therefore, it seems impossible for her to accept a mechanical nature, "According to the mechanical account of nature, matter is essentially inert and the motion we attribute to it given to it by God."<sup>21</sup> In a sentence, Sarasohn summarizes the philosopher's intentions "Instead of disenchanting nature, Cavendish wanted to unenchant it by incorporating soul and spirit into the material constituents of things."<sup>22</sup>

### 3 Leibniz monads: constitution, kinds, and creation

To engage with Leibniz's responses to our questions, let us investigate his metaphysical system of monads. In a simple manner, the philosopher affirms, "Every

---

<sup>19</sup> "[...] by reason in all parts of nature there is a commixture of animate and inanimate matter: and this Life and Knowledg is sense and reason, or sensitive and rational corporeal motions [...]" (*Philosophical Letters*, 72).

<sup>20</sup> As Cavendish argues, "I do not deny that a stone has reason, or doth partake of the rational soul of nature, as well as man doth, because it is part of the same matter man consists of; but yet it has not animal or human sense and reason, because it is not of animal kind; but being a mineral, it has mineral sense and reason;" (*Observations upon Experimental Philosophy*, 221).

<sup>21</sup> Marcy P. Lascano, *The Power of Self-Motion in Cavendish's Nature*, 170.

<sup>22</sup> Lisa T. Sarasohn, *The natural philosophy of Margaret Cavendish*, 11.

substance is alive."<sup>23</sup> The question to be posed is, what is a substance? "A *simple substance* is that which has no parts. A *composite substance* is a collection of simple substances, or *monads*."<sup>24</sup> Although this language can be confusing, there is only one kind of substance, simple ones, because "[...] the composite is nothing more than a collection, or *aggregate*, of simples"<sup>25</sup>. All there is in "nature" are simple substances, thus, investigating them can give us directions to explain how everything is *alive*. Therefore, our main points of inquiry are a) what is the constitution of a monad? b) what kind of monads are there? And c) how were they created?

Regarding (a), "Therefore I distinguish: (1) the primitive entelechy or soul; (2) the matter, namely, the primary matter or primitive passive power; (3) the monad made up of these two things;"<sup>26</sup> This constitution tells two things, first that every monad has an entelechy or soul and that every monad has primary matter. Moreover, "Secondary matter is, indeed, a complete substance, but it is not merely passive; primary matter is merely passive, but it is not a complete substance. And so, we must add a soul or a form analogous to a soul, or a first entelechy, that is, a certain urge [*nisus*] or primitive force of acting [...]"<sup>27</sup> Similar to Cavendish's inanimate and animate matter, the monad is constituted both of a passive matter or bulk<sup>28</sup> and of a primitive force (entelechy/soul). How are we to understand this "primitive force of acting"? In other words, what is entelechy?

For Klein, "Leibniz modifies the traditional teaching only slightly: the activity, the ἐνέργεια or ἐντελέχεια, is given the generic name 'perception'"<sup>29</sup> Monad is activity, and its activity is perception; rather than a passive mental state, perception is an active force. Additionally, "Perception and representation are synonyms in Leibniz. And to clarify their equivalence he uses still another synonym. Souls not only 'perceive' and 're-present' but also 'express'"<sup>30</sup> These simple substances actively express the whole universe, "However, it is true that this representation is only

<sup>23</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *From the Letters to Des Bosses*, 200.

<sup>24</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principles of Nature and Grace, Based on Reason*, 207.

<sup>25</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadology*, 213.

<sup>26</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *From the Letters to de Volder*, 177.

<sup>27</sup> *Ibid*, 162.

<sup>28</sup> "Matter in itself, or bulk [*moles*], which you can call primary matter, is not a substance" (*From the Letters to Johann Bernoulli*, 167).

<sup>29</sup> Jacob Klein, *Leibniz, an Introduction*, 204.

<sup>30</sup> *Ibid*, 205.



confused as to the detail of the whole universe, and can only be distinct for a small portion of things, that is, either for those that are closest, or for those that are greatest with respect to each monad, otherwise each monad would be a divinity."<sup>31</sup>

In summary of what has been said so far, there is only one "type" of thing in the world, monads, those are either simple or (together in) composites; these simples are constituted by passive matter and primitive force; the latter being active, and this activity means perception, representation, or expression. Each monad expresses the entire universe, and yet those representations can be confused or distinct. This last distinction leads us to our second point of inquiry, (b) what kind of monads are there? They "[...] can be distinguished from another only by its internal qualities and actions, which can be nothing but its *perceptions* (that is, the representation of the composite, or what is external, in the simple) and its *appetitions* (that is, its tendencies to go from one perception to another) which are the principles of change."<sup>32</sup>

Having that as the basis of their distinctions, let us label four of them: α) bare monad; β) entelechy monad; γ) soul monad; and δ) mind monad. The first one is considered a kind or state of no *distinct* perceptions<sup>33</sup>, i.e., when representing the whole universe (α) has only confused perceptions, it cannot distinguish anything. (β) seems to have distinct perceptions, at least one, to not fall into the first category. (γ) is when perceptions (confused and distinct) are accompanied by "Memory [which] provides a kind of sequence in souls, which imitates reason, but which must be distinguished from it."<sup>34</sup> Lastly, (δ) acquires not only memory but also the reflective capacity, or reason "And that is what we call the rational soul, or *mind* [...]"<sup>35</sup>

These distinguished monads are directly related to another set of distinctions, those of composites As Leibniz states, "Composites or bodies are multitudes; and

---

<sup>31</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadology*, 220.

<sup>32</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principles of Nature and Grace, Based on Reason*, 207.

<sup>33</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadology*, 216, number 24.

<sup>34</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadology*, 216.

<sup>35</sup> Here a soul is *more* than *just* an entelechy, but it is also one. As the animal is also a living being, as we will see further on. Thus, the fourfold distinction is based in an interpretation of the following passage "And men, to the extent that they are empirical, that is, in three fourths of their actions, act only like beasts" (*Principles of Nature and Grace, Based on Reason*, 208-209). Actions imply activity, which is perception. The fourfold distinction is a distinction on the matter of perceptions:  $\frac{1}{4}$  bare monad (only confused),  $\frac{2}{4}$  entelechy (only (or simple) perceptions),  $\frac{3}{4}$  soul (perception and memory, like other animals). The  $\frac{4}{4}$  would be mind. This is better explored after the argument is developed together with notes number 40 and 41 below.

simple substances – lives, souls, and minds – are unities.”<sup>36</sup> What is the relation between a monad and a body? As stated before, simple substances (monads) form a body (composite), additionally “[...] each distinct simple substance or monad, which makes up the center of a composite substance (an animal, for example) and is the principle of its unity, is surrounded by a *mass* composed of an infinity of other monads, which constitute the *body belonging to this central monad* [...]”<sup>37</sup>

What we see established here is the monad-body relationship, which is determined by the central monad. “The body belonging to a monad (which is the entelechy or soul of that body) together with an entelechy constitutes what may be called a *living being*, and together with a soul constitutes what is called an *animal*”<sup>38</sup> If ( $\beta$ ) is the central monad, then the body is a living being, if ( $\gamma$ ) is the central unity, then the body is an animal (also a living being), the only difference is that the latter has not only perception, but also memory. “That is why a dog runs away from the stick with which he was beaten, because his memory represents to him the pain which the stick caused him”.<sup>39</sup> Finally, ( $\delta$ ) being the unity of a body, constitutes a rational animal, “But the knowledge of eternal and necessary truths is what distinguishes us from simple animals and furnishes us with *reason* and the sciences, by raising us to a knowledge of ourselves and of God.”<sup>40</sup> Humans have not only primitive power (entelechy) and soul but also mind,<sup>41</sup> which are, in fact, all the same

---

<sup>36</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principles of Nature and Grace, Based on Reason*, 207.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadology*, 221.

<sup>39</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principles of Nature and Grace, Based on Reason*, 208.

<sup>40</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadology*, 217.

<sup>41</sup> This proposed interpretation is not arguing that these are three distinct things, but as living beings are hierarchically organized, so (or only because) monads also are. Which means, from a monad perspective, a mind is a soul and an entelechy, but not every soul is a mind; as well as not every entelechy is a soul. In the body perspective, every human is an animal and a living being, but not every animal is a human; as well as not every living being is an animal. All of those could be in the state of bare monads. Yet, it does not seem to be the case that plants are (always) bare monads. In any case, many questions arise, do plants have memories? If a plant is beaten with a stick, will it have a memory of it? Will it be able to represent it? Are distinct perceptions (at least one) enough for the plant to do photosynthesis? Moreover, the examples Leibniz gives when talking about soul are always of animals and not plants, rocks, etc. Except for “Hence, it seems probable that animals, which are indeed analogous to us, and similarly plants, which correspond to animals in many ways, are not composed of body alone, but also of soul, by which the animal or plant, the single indivisible substance, the permanent subject of its actions, is controlled. This is well understood by the mind, though the imagination cannot grasp it” (*Notes on Some Comments by Michel Angelo Fardella*, 104) But this being an earlier text (1690) I argue that entelechy and souls were still being used as the same thing. At some point, they got differentiated as we can see in 1714, “Thus we see that each living body has a dominant entelechy, which in the animal is the soul; but the limbs of this living body are full of other living beings,

things.<sup>42</sup>

Capable of reflective knowledge, not only can we recognize an "I"<sup>43</sup>, that is, an identity composed of (my)mind and (my)body, but also our difference to God.<sup>44</sup> After answering questions (a) and (b) it becomes easier to explore question (c)<sup>45</sup>. The knowledge of God shows us two things, firstly, that we are not it, and secondly, that we somehow "participate" in its "realm" precisely because of our central monads, minds. Drawing a distinction between metaphysical/supernatural and physical/natural kingdoms makes it easier to perceive that we – as bodies – are part of nature (physical) but at the same time, we are "connected" to the metaphysical, since we are also monads.

---

plants, animals, each of which also has its entelechy, or its dominant soul." (*Monadology*, 222, number 70). Moreover, number 82 of the *Monadology*, also seems to imply a three-way distinction "As for minds or rational souls, I find that, at bottom, what we just said holds for all living beings and animal" (*Monadology*, 223). If there is a threefold distinction, I argue it is between entelechy, soul, and mind.

<sup>42</sup> As we have seen, to be a soul it must be accompanied by memory. This could be interpreted as a differentiation between a plant and a dog. In "19. If we wish to call *soul* everything that has *perceptions* and *appetites* in the general sense I have just explained, then all simple substances or created monads can be called souls. But, *since sensation is something more than a simple perception, I think that the general name of monad and entelechy is sufficient for simple substances which only have perceptions, and that we should only call those substances souls where perception is more distinct and accompanied by memory.*" (*Monadology*, 215, my emphasis). Sensation is *more than simple perception* (which is what entelechy has). Sensation is defined in "4. Each monad, together with a particular body, makes up a living substance. Thus, there is not only life everywhere, joined to limbs or organs, but there are also infinite degrees of life in the monads, some dominating more or less over others. But when a monad has organs that are adjusted in such a way that, through them, there is contrast and distinction among the impressions they receive, and consequently contrast and distinction in the perceptions that represent them [in the monad] (as, for example, when the rays of light are concentrated and act with greater force because of the shape of the eye's humors), *then this may amount to sensation, that is, to a perception accompanied by memory—a perception of which there remains an echo long enough to make itself heard on occasion.* Such a living thing is called an *animal*, as its monad is called a *soul*. And when this soul is raised to the level of *reason*, it is something more sublime, and it is counted among the minds, as I will soon explain." (*Principles of Nature and Grace, Based on Reason*, 208, my emphasis). On a last summary note, central monads (owning and determining a body) are entelechy (living being), soul (animal) or mind (human). All of them can be in a state of bare monads.

<sup>43</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadology*, 217, number 30.

<sup>44</sup> Curiously, I was using the language of "kinds" and "types", but Leibniz speaks of states, and sequences. This seems to allow for the possibility of the same monad to go from one "kind" to the other, "For we experience within ourselves a state in which we remember nothing and have no distinct perception; this is similar to when we faint or when we are overwhelmed by a deep, dreamless sleep." (*Monadology*, 215). No distinct perception is the same as a bare monad, in that sense, a human can be in that state, even if temporarily, as we can wake up, "Therefore, since on being awakened from a stupor, we apperceive our perceptions, it must be the case that we had some perceptions immediately before, even though we did not apperceive them; for a perception can only come naturally from another perception, as a motion can only come naturally from a motion." (*Monadology*, 216).

<sup>45</sup> All found in page 7, second paragraph.

For Leibniz – as well as for Cavendish – there is no ultimate atom *in nature*<sup>46</sup>. However, as the former explains, “For, although there are atoms of substance, namely monads, which lack parts, there are no atoms of bulk [*moles*], that is, atoms of the least possible extension, nor are there any ultimate elements, since a continuum cannot be composed out of points.”<sup>47</sup> This, however, does not mean that Leibniz rejects a mechanist account of nature, he, on the other hand, incorporates it and gives it a metaphysical foundation.

This body-monad interaction that allows for physical-metaphysical existence is exemplified by the philosopher as the body working similar to a filter from where the monad represents the whole universe<sup>48</sup>, and exactly for this reason it is limited, it is a natural machine but not a divinity<sup>49</sup>. However, “[...] minds are also images of the divinity itself, or of the author of nature [...]”<sup>50</sup> The latter is no other than God. For this reason, when speaking of *everything*, how should we consider nature? As shown, monads project the entire universe at the same time (but there are variations of this based on confused and distinct perceptions).

Additionally, to each monad belongs a body, thus, the world created and chosen by God<sup>51</sup> is a world of monads (metaphysical) *and* of bodies (physical)<sup>52</sup>. Precisely because monads are metaphysical, they provide a realm of final causes to the phenomenal/physical world of efficient causes<sup>53</sup>. With that in mind, it would not

---

<sup>46</sup> Here understood as only physical.

<sup>47</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *On Nature Itself*, 162.

<sup>48</sup> “Thus, although each created monad represents the whole universe, it more distinctly represents the body which is particularly affected by it, and whose entelechy it constitutes. And just as this body expresses the whole universe through the interconnection of all matter in the plenum, the soul also represents the whole universe by representing this body, which belongs to it in a particular way.” (*Monadology*, 221).

<sup>49</sup> “But natural machines, that is, living bodies, are still machines in their least parts, to infinity.” (*Monadology*, 221).

<sup>50</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadology*, 223.

<sup>51</sup> “54. And this reason can only be found in *fitness*, or in the degree of perfection that these worlds contain, each possible world having the right to claim existence in proportion to the perfection it contains (sec. 74, 167, 350, 201, 130, 352, 345 & seq., 354). 55. And this is the cause of the existence of the best, which wisdom makes known to God, which his goodness makes him choose, and which his power makes him produce (*Theod.* sec. 8, 78, 80, 84 119, 204, 206, 208; Abridgment, objection 1, objection 8).” (*Monadology*, 220).

<sup>52</sup> “That is, we must say that God originally created the soul (and any other real unity) in such a way that everything must arise for it from its own depths [*fonds*], through a perfect *spontaneity* relative to itself, and yet with a perfect *conformity* relative to external things.” (*A New System of Nature*, 143).

<sup>53</sup> “The soul follows its own laws and the body also follows its own; and they agree in virtue of the harmony pre-established between all substances, since they are all representations of a single universe (Preface \*\*\*6; sec. 340, 352, 353, 358). 79. Souls act according to the laws of final causes,

be fair to apply the word "everything" only to the physical world. Consequently (and considering all that has been said so far), *everything is alive*. Everything means nature as both kingdoms in unity, and alive, meaning every monad with its primitive force (entelechy, soul, or mind). More precisely, *everything (as in each part) is alive* – each monad has an active force. However, since nature is *not* one big "body" (as is for Cavendish), *everything as whole is not* alive.

## 5 Final remarks

I hope to have shown that both philosophers agree on the fact that everything is alive. Leibniz's answer based on the monad world seems to retain a certain kind of atomism and "static" view of reality, especially because the phenomenal world is but a projection of monads' perceptions. Cavendish, on the other hand, provides a very different account, proposing a material soul and attributing movement to every single part of nature (and to nature itself). One could look at Van Gogh's paintings as they seem to capture Cavendish's image of thought. *Wheat Field with Cypresses*, for instance, shows a vision of nature where, although there are parts, they are not separate from the one big body and seem to be in constant movement. Hence, it is worth questioning, how much of "alive" nature can be in a Leibnizian sense?

## Bibliography

Cavendish, Margaret. *Observations upon Experimental Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Cavendish, Margaret. "Philosophical Letters". In *Margaret Cavendish: Essential Writings*, edited by David Cuning, 59–98. Oxford University Press, 2019.

Cavendish, Margaret. "Philosophical and Physical Opinions". In *Margaret Cavendish: Essential Writings*, edited by David Cuning, 40–58. Oxford University Press, 2019.

O'Neill, Eileen. "Introduction". In *Observations upon Experimental Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

---

through appetitions, ends, and means. Bodies act according to the laws of efficient causes or of motions. And these two kingdoms, that of efficient causes and that of final causes, are in harmony with each other." (*Monadology*, 223).

Klein, Jacob. "Leibniz, an Introduction." In *G.W. Leibniz Lectures and Essays*, 197-217. Annapolis, Maryland: St. John's College Press, 1985.

Lascano, Marcy P. "The Power of Self-Motion in Cavendish's Nature" In *Powers: A History*, 169–188. New York: Oxford Academic, 2021.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. "A New System of the Nature and Communication of Substances, and of the Union of the Soul and Body." In *Philosophical Essays*, 138-145. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. "From the Letters to Johann Bernoulli." In *Philosophical Essays*, 167-171. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. "From the Letters to de Volder." In *Philosophical Essays*, 171-186. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. "From the Letters to Des Bosses." In *Philosophical Essays*, 197-206. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Notes on Some Comments by Michel Angelo Fardella." In *Philosophical Essays*, 101-105. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. "On Nature Itself." In *Philosophical Essays*, 155-167. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Principles of Nature and Grace, Based on Reason." In *Philosophical Essays*, 206-213. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. "The Principles of Philosophy, or the Monadology." In *Philosophical Essays*, 213-225. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

Sarasohn, Lisa T. *The natural philosophy of Margaret Cavendish: Reason and fancy during the Scientific Revolution*. Johns Hopkins University Press, 2010.

## 12. A fundamentação liberal do direito de propriedade segundo os pressupostos jusnaturalistas no pensamento de John Locke<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/978655460108512>

Darlan Paulo Lorenzetti<sup>2</sup>

### Introdução

A constituição e a conseqüente consolidação daquilo que hoje entendemos como a “tradição filosófica do Ocidente” enquanto tal, com toda sua riqueza e vastidão, se deu através da ocorrência histórica de alguns marcos referenciais. Este movimento, deve-se sobretudo pela emergência de autores, correntes e teorias que dada a sua profundidade, robustez e influência na posteridade alcançaram o estatuto de “clássicos”. Sendo assim, é inconcebível olhar para a história da filosofia como um todo (em especial para a modernidade) e não se ater ao legado de John Locke (1632-1704)<sup>3</sup>. “Locke, na verdade, tornou-se o pensador que logrou traçar com maior exatidão a imagem do homem do século XVIII e XIX e que transmitiria muitas das suas características ao homem do século XX”<sup>4</sup>. Inserido, comumente com Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau no conjunto de autores modernos tidos como “contratualistas”, o pensamento de Locke ofertou importantes contribuições no campo da filosofia política.

O ponto de partida de sua abordagem é, pois, a justificação da propriedade como direito fundamental desde o assim chamado “Estado de Natureza”. “Pode-se

---

<sup>1</sup> Este artigo foi originalmente publicado na *Revista Controvérsia*, v. 15, n. 3, p. 26-43, set.-dez. 2019.

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). <https://orcid.org/0000-0003-0155-6214>. Email: darlanlorenzetti@gmail.com.

<sup>3</sup> “John Locke nasceu perto de Bristol, Inglaterra. Estudou medicina e foi secretário político de vários homens de Estado. Fez várias viagens ao exterior. Até os 38 anos, não manifestou nenhuma vocação filosófica. Foi somente em 1670 que seu pensamento tomou um novo rumo: surgiu-lhe a ideia de sua grande obra: *An Essay concerning Human Understanding* (Ensaio sobre o entendimento) humano. 1690). No mesmo ano, escreveu *An Essay concerning Toleration* (Ensaio sobre a tolerância). Em 1693, publicou *The Reasonableness of Christianity* (A razoabilidade do Cristianismo). Sua obra é uma reação contra Descartes e sua doutrina das ideias inatas. Cf. JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário básico de Filosofia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 120.

<sup>4</sup> NODARI, P. C. *A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 11.

dizer que Locke, ao postular um Estado de Natureza como a condição pré-política da humanidade, está se engajando no raciocínio contrafactual, removendo as características do governo da vida social dos indivíduos”<sup>5</sup>. Deste modo, em um primeiro momento, ocupar-nos-emos em explicitar alguns dos principais pontos da descrição feita por Locke do Estado de Natureza e a sua defesa da existência, já neste estágio primitivo da humanidade, de um jusnaturalismo. Trata-se aqui, pois, de um conjunto de leis naturais segundo as quais está ordenada a razão humana.

Com relativa frequência, Locke é situado na análise dos comentadores e dos críticos como um pensador cujas ideias estão eminentemente imbuídas de um caráter liberal. Daí sua constante caracterização enquanto precursor do liberalismo político na modernidade. Fato é que seus escritos revelam um conjunto de posicionamentos suficientemente claros e que por consequência permitem sustentar tal percepção. A partir daí, é possível pensar Locke como um dos grandes responsáveis por aquilo que Nodari denomina como “A emergência do individualismo moderno”. Diante disso, trabalharemos no segundo capítulo esta noção, demonstrando como a mesma está, de um modo muito preciso e enraizado, vinculada ao conceito de propriedade. Este é, desde o Estado de Natureza, não só o fundamento da individualidade, mas um direito natural por excelência.

Finalmente, no terceiro capítulo buscaremos explicitar, principalmente através de fragmentos do capítulo V do *Segundo Tratado*, os fundamentos do direito de propriedade. Trata-se de um esforço em “[...] demonstrar que a propriedade é um direito natural no sentido específico e que ele nasce e se aperfeiçoa no estado da natureza, ou seja, antes que o Estado seja instituído e de forma independente”<sup>6</sup>. Assim sendo, analisaremos o direito à propriedade enquanto processo legítimo e resultante da apropriação dos bens originalmente distribuídos de forma comum à humanidade. A apropriação é fundamentalmente uma resultante do trabalho, trabalho este que ao mesmo tempo em que legitima, impõe à propriedade os seus limites.

---

<sup>5</sup> ASHCRAFT, R. Locke's political philosophy. In: CHAPPELL, Vere (Org.). *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University, 1994, p. 238.

<sup>6</sup> BOBBIO, N. *Locke e o direito natural*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p.187.



## 1 Estado de Natureza e jusnaturalismo

Nosso intuito nesta breve elucubração será situar o conceito de propriedade (desde o pensamento econômico e político de Locke) no âmago da classe dos assim chamados direitos fundamentais. Do ponto de vista da tradição filosófica, Locke costumeiramente é alocado no *hall* dos autores tidos como idealizadores ou mesmo como “pedras angulares” do liberalismo político e econômico. Com efeito, conforme acentua Thadeu Weber “O direito de propriedade constitui uma das bases das ideias liberais”.<sup>7</sup>

A partir disso, é central e imprescindível a tarefa de demonstrar a intrínseca relação entre o caráter da propriedade enquanto direito fundamental e os princípios da assim chamada lei natural. Nodari ao analisar o sistema político lockeano atribui-lhe uma “lógica triádica”, lógica está estruturada segundo os seguintes princípios: o Estado de Natureza, o contrato social e a sociedade civil. Concomitantemente localiza-o junto à escola jusnaturalista, que por conseguinte dominara o pensamento político do velho continente nos séculos XVII e XVIII.

Isso em grande medida o aproxima de outro eminente intelectual inglês: Thomas Hobbes. De fato, “O modelo jusnaturalista de Locke é, em suas linhas gerais, semelhante ao de Hobbes. Ambos parte do Estado de Natureza que, pela mediação do contrato social, realiza a passagem ao estado civil”<sup>8</sup>. Observemos a manutenção do trinômio fundamental.

Esses pressupostos nos obrigam a investigar, ainda que de maneira sucinta, os aspectos fundamentais do Estado de Natureza em Locke e conseqüentemente os fundamentos de seu jusnaturalismo. A compreensão de Locke acerca do Estado de Natureza oferece ao liberalismo nascente as suas bases substanciais. Neste sentido, o autor distancia-se consideravelmente tanto de Hobbes como de Rousseau.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> WEBER, T. O direito de propriedade e justiça. *Revista Estudos Institucionais*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 2016, p. 801.

<sup>8</sup> NODARI, op. cit., p. 112.

<sup>9</sup> A respeito do entendimento acerca daquilo que seria o Estado de Natureza, vejamos a distinção elaborada por Marilena Chauí no tocante aos autores em questão: “1. a concepção de Hobbes (no século XVII), segundo a qual, em Estado de Natureza, os indivíduos vivem isolados e em luta permanente, vigorando a guerra de todos contra todos ou “o homem lobo do homem”. Nesse estado, reina o medo e, principalmente, o grande medo: o da morte violenta. Para se protegerem uns dos outros, os humanos inventaram as armas e cercaram as terras que ocupavam. Essas duas atitudes

Em *Dois Tratados sobre o governo*<sup>10</sup>, Locke melhor fórmula e justifica sua posição liberal a partir do Estado de Natureza. Este é para Locke “[...] a fonte dos direitos naturais e a origem do poder político” de modo que entende “[...] a existência do indivíduo anterior ao surgimento da sociedade”<sup>11</sup>. Ao tomarmos o *Segundo Tratado sobre o Governo* verificaremos que já no segundo capítulo Locke empenha-se em explicitar uma definição do que seja o Estado de Natureza. O faz no intuito de “[...] entender o poder político corretamente, e derivá-lo de sua origem”. Vejamos:

[...] é um estado de perfeita liberdade para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza, sem medir ou depender da vontade de qualquer outro homem. Um estado também de igualdade, em que é recíproco todo o poder e jurisdição, não tendo ninguém mais que outro qualquer – sendo absolutamente evidente que criaturas da mesma espécie e posição promiscuamente nascidas para todas as mesmas vantagens da natureza e para

---

são inúteis, pois sempre haverá alguém mais forte que vencerá o mais fraco e ocupará as terras cercadas. A vida não tem garantias; a posse não tem reconhecimento e, portanto, não existe; a única lei é a força do mais forte, que pode tudo quanto tenha força para conquistar e conservar; 2. a concepção de Rousseau (no século XVIII), segundo a qual, em Estado de Natureza, os indivíduos vivem isolados pelas florestas, sobrevivendo com o que a Natureza lhes dá, desconhecendo lutas e comunicando-se pelo gesto, o grito e o canto, numa língua generosa e benevolente. Esse estado de felicidade original, no qual os humanos existem sob a forma do bom selvagem inocente, termina quando alguém cerca um terreno e diz: “É meu”. A divisão entre o meu e o teu, isto é, a propriedade privada, dá origem ao Estado de Sociedade, que corresponde, agora, ao Estado de Natureza hobbesiano da guerra de todos contra todos. O Estado de Natureza de Hobbes e o Estado de Sociedade de Rousseau evidenciam uma percepção do social como luta entre fracos e fortes, vigorando a lei da selva ou o poder da força. Para cessar esse estado de vida ameaçador e ameaçado, os humanos decidem passar à sociedade civil, isto é, ao Estado Civil, criando o poder político e as leis”. Cf. CHAUI, M. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2000, p. 517.

<sup>10</sup> “*Dois tratados*, escritos provavelmente em 1679-80, quando da conspiração de Shaftesbury contra Carlos II, só foram publicados na Inglaterra em 1690, após o triunfo da Revolução Gloriosa. O *Primeiro tratado* é uma refutação do *Patriarca*, obra em que Robert Filmer defende o direito divino dos reis com base no princípio da autoridade paterna que Adão, supostamente o primeiro pai e o primeiro rei, legará à sua descendência. De acordo com essa doutrina, os monarcas modernos eram descendentes da linhagem de Adão e herdeiros legítimos da autoridade paterna dessa personagem bíblica, a quem Deus outorgara o poder real. O *Segundo tratado* é, como indica seu título, um ensaio sobre a origem, extensão e objetivo do governo civil. Nele, Locke sustenta a tese de que nem a tradição nem a força, mas apenas o consentimento expresso dos governados é a única fonte do poder político legítimo. Locke tornou-se célebre principalmente como autor do *Segundo tratado*, que, no plano teórico, constitui um importante marco da história do pensamento político, e, a nível histórico concreto, exerceu enorme influência sobre as revoluções liberais da época moderna”. Cf. MELLO, L. I. A. John Locke e o individualismo liberal In: WEFFORT, Francisco C. *Os clássicos da política*. 14. ed. São Paulo: Ática, 2011, p. 84.

<sup>11</sup> NODARI, op. cit., p. 113.

o uso das mesmas faculdades, devam ser também iguais umas às outras, sem subordinação ou sujeição.<sup>12</sup>

Vemos assim desenhada a evidente contraposição ao modelo hobbesiano. Diferentemente de Hobbes, por quem o Estado de Natureza é descrito como um permanente “estado de guerra”<sup>13</sup>, Locke o entende, nas palavras de Nodari, como “[...] um estado de perfeita liberdade e também um estado de igualdade”<sup>14</sup>. Entretanto, como adverte França “[...] o Estado de Natureza não constitui um “estado de permissividade”, em que o poder dos homens se faz de forma arbitrária e ilimitada. Os homens são regidos por direitos naturais, informados pelas leis da natureza e da razão”. Estas mesmas leis “delimitam e atribuem a cada um o poder de controlar a conduta de seus semelhantes em prol da humanidade”.<sup>15</sup>

É, pois, logo em seguida, no parágrafo 6 do capítulo II do *Segundo Tratado*, que Locke desvincula este estado de plena liberdade de uma suposta “licenciosidade”. Assim o diz:

---

<sup>12</sup> LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fisher. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 382.

<sup>13</sup> Estas clássicas passagens contidas no capítulo XIII de *O Leviatã* Hobbes atestam e ilustram a compreensão de Hobbes acerca da questão. Assim diz o filósofo: “[...] na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo a desconfiança; e terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação [...] com isso se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste somente na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida [...] Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção [...] Seja como for, é fácil conceber qual seria o gênero de vida quando não havia poder comum a reear, através do gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair, numa guerra civil [...] Desta guerra de todos os homens conta todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e de injustiça, não podem mais ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça [...] A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão. Outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o meu e o teu; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo”. Cf. HOBBS, T. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 3 ed. Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores), p. 75- 77.

<sup>14</sup> NODARI, op. cit. 1999, p. 113.

<sup>15</sup> FRANÇA, V. R. Um estudo sobre a relação entre o Estado e a propriedade privada a partir de John Locke. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, n. 148, out./dez. 2000, p. 185.

Mas, embora seja esse um estado de liberdade, não é um estado de licenciosidade; embora o homem nesse estado tenha uma liberdade incontrolável para dispor de sua pessoa ou posses, não tem liberdade para destruir-se ou a qualquer criatura em sua posse, a menos que um uso mais nobre que a mera conservação desta o exija. O Estado de Natureza tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses.<sup>16</sup>

Conforme veremos mais tarde, a gênese e a instituição do Estado enquanto guardião de direitos fundamentais, sobretudo de propriedade, perpassa esta noção de lei natural. Marcantonio deduz que “[...] é essa lei da Natureza que faz, em última análise, provocar no homem certa reação comunitária para a garantia e a persecução conservatória de bens privados”<sup>17</sup>. Prestemos atenção à dependência guardada entre a noção de contrato social para com a lei natural, haja vista que “[...] em outro momento, a lei da natureza é substituída por aquela regida por um soberano identificado mediante contrato”<sup>18</sup>. Está aqui delineado o movimento de passagem do Estado de Natureza para a vida em Sociedade Civil:

A única maneira pela qual uma pessoa qualquer pode abdicar de sua liberdade natural e revestir-se dos elos da sociedade civil é concordando com outros homens em juntar-se e unir-se em uma comunidade, para viverem confortável, segura e pacificamente uns com os outros, num gozo seguro de suas propriedades e com maior segurança contra aqueles que dela não fazem parte. Qualquer número de homens pode fazê-lo, pois tal não fere a liberdade dos demais, que são deixados, tal como estavam, na liberdade do Estado de Natureza.<sup>19</sup>

Bobbio na obra *Locke e o direito natural* analisa e caracteriza os *Dois Tratados sobre o Governo* como escritos eminentemente jusnaturalistas. O são na medida em

---

<sup>16</sup> LOCKE, op. cit., 1998, p. 384.

<sup>17</sup> MARCANTONIO, J. H. *Direito e controle social na modernidade*. Disponível em: [https://books.google.com.br/books/about/DIREITO\\_E\\_CONTROLE\\_SOCIAL\\_NA\\_MODERNIDADE.html?id=J4VnDwAAQBAJ&printsec=frontcover&source=kp\\_read\\_button&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books/about/DIREITO_E_CONTROLE_SOCIAL_NA_MODERNIDADE.html?id=J4VnDwAAQBAJ&printsec=frontcover&source=kp_read_button&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false). Acesso em: 12 nov. 2018.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> LOCKE, op. cit., 1998, p. 468-469.

que advogam em favor de “Uma concepção da sociedade e do Estado que pretende ter base na observação escrupulosa da natureza, usando como guia exclusiva a razão que deriva, do estudo da natureza, as regras aplicáveis ao comportamento humano”<sup>20</sup>. É importante salientar a maneira imbricada como alguns conceitos, por conseguinte centrais, estão colocados e articulados pelo filósofo. Talvez, o melhor exemplo seja a relação entre as categorias de lei, razão e liberdade. Como demonstramos acima, e de acordo com o que Nodari salienta, “Para Locke, a lei da natureza forma verdadeiramente a lei própria da natureza humana enquanto esta é racional. Os homens não podem agir contra a lei da natureza, porque há uma íntima conveniência entre lei da natureza e a natureza humana racional”<sup>21</sup>. Amparado nesta correlação Bobbio sustenta a noção de que:

Os tratados são uma obra caracteristicamente jusnaturalista, inspirando-se na ideia de que existe uma lei natural, a qual pode ser conhecida e é obrigatória e que, no mundo civil, de modo geral no mundo das relações da convivência humana, tudo o que se ajusta a essa lei é um bem [...] A natureza é a guia da conduta, o fundamento de qualquer investigação sobre o bem e o mal.<sup>22</sup>

Tendo, ainda que brevemente, revisitado o conceito de Estado de Natureza no pensamento político de Locke, estamos agora de posse dos pressupostos fundamentais que possibilitarão o entendimento acerca da sua justificação da propriedade como direito natural. Abordaremos, assim, no próximo tópico o sentido da propriedade enquanto direito pessoal inalienável e, portanto, constituinte da individualidade.

## **2 O conceito de propriedade como fundamento da individualidade**

No item anterior esforçamo-nos para tornar evidente a dissonância existente entre as compreensões dos contratualistas acerca do Estado de Natureza. Enquanto para Hobbes a passagem deste estado para a sociedade civil representa um

---

<sup>20</sup> BOBBIO, 1997, p. 145.

<sup>21</sup> NODARI, op. cit., p. 120.

<sup>22</sup> BOBBIO, op. cit., p. 147.

movimento de ruptura para com um estado de guerra, para Locke podemos ousar dizer que se trata muito mais de um processo de continuidade e consolidação. Yolton no *Dicionário Locke* é enfático ao afirmar que para o autor “[...] o poder legítimo é derivado de características específicas de pessoas vivendo no Estado de Natureza. Cada uma das principais características da sociedade civil lockeana encontra seu protótipo no Estado de Natureza de Locke”.<sup>23</sup>

Como pode-se presumir, é nesta esteira que Locke busca o fundamento e a legitimação do direito de propriedade. Bobbio usa uma analogia interessante e facilitadora ao demonstrar que “[...] o estado civil é, por assim dizer, o espelho do estado da natureza”<sup>24</sup>. Mello ao investigar a influência de Locke na composição do individualismo liberal aponta que “Nesse estado pacífico os homens já eram dotados de razão e desfrutavam da propriedade que, numa primeira acepção genérica utilizada por Locke, designava simultaneamente a vida, a liberdade e os bens como direitos naturais do ser humano”.<sup>25</sup>

Em Locke a existência do estado civil está atrelada à conservação do bem e a eliminação do mal. “O bem era os direitos naturais – como a liberdade e a igualdade. O mal, a falta de um juiz imparcial que ameaçava o exercício pacífico desses direitos”<sup>26</sup>. Já em 1667, na *Carta a respeito da tolerância*, Locke buscou pensar a propriedade desde a perspectiva de um direito gerado e aperfeiçoado no Estado de Natureza.

A mim se me afigura que a comunidade nada mais é do que sociedade entre homens constituída tão só com o intuito de proporcionar, preservar e adiantar os próprios interesses civis. Chamo interesses civis a vida, a liberdade, a saúde e a ociosidade do corpo; e a posse de objetos exteriores, tais como o dinheiro, terras, casas, móveis e outros semelhantes. Cabe ao magistrado civil, mediante a execução imparcial das leis, assegurar a todos em geral e a cada um dos súditos em particular, a justa posse dos bens que pertencem a esta vida.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> YOLTON, J. W. *Dicionário Locke*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 104.

<sup>24</sup> BOBBIO, op. cit., p. 187.

<sup>25</sup> MELLO, op. cit., p. 85.

<sup>26</sup> BOBBIO, op. cit., p. 187.

<sup>27</sup> LOCKE, J. *Carta a respeito da tolerância*. Trad. E. Jacy Monteiro. São Paulo: Instituição Brasileira de Difusão Cultural S. A., 1964.

O *Primeiro Tratado* constitui-se basicamente como refutação à obra de Robert Filmer (1588-1653). Para Várnagy este autor “[...] era o porta-voz daqueles que apoiavam o absolutismo real e a justificação do poder absoluto, muito mais do que Hobbes, autor rejeitado e pouco importante entre os monárquicos por negar a origem divina do poder”<sup>28</sup>. Locke classifica Filmer como membro de uma geração de homens que nos últimos tempos teria brotado entre seus contemporâneos com o intuito de “[...] adular os príncipes com a opinião de que eles têm um direito divino ao poder absoluto”<sup>29</sup>. Desfaz de seu sistema filosófico afirmando que o mesmo “[...] se encerra num pequeno círculo, que não vai além do seguinte: Todo governo é uma monarquia absoluta. E a proposição em que alicerça todo o seu sistema é: Nenhum homem nasce livre”<sup>30</sup>. Várnagy sintetiza o espírito do qual o *Primeiro Tratado* é imbuído, atribuindo ao Estado um sentido puramente artificial, isto é, advindo do contrato social: “O argumento de Locke contra Filmer visa fundamentalmente não considerar o Estado como uma criação de Deus, e sim como uma união política consensual e realizada a partir de homens livres e iguais”<sup>31</sup>. Indo um pouco além, Yolton assim desdobra e elucida a controvérsia:

Filmer, na opinião de Locke, disse que Adão era monarca do mundo: Deus outorgou-lhe propriedade e domínio sobre animais e filhos (T1, §23). Locke contesta a afirmação de Filmer de que a Bíblia deu a Adão ou a qualquer dos seus descendentes o domínio exclusivo de propriedade [...] A diferença de interpretações reside aí: direito exclusivo de propriedade ou um direito a usar parte do que é comum. Há uma diferença entre ter domínio, “o que um pastor pode ter”, e ter plena propriedade como dono (T1, §39). Na interpretação de Filmer, Deus deu a Adão e sua posteridade não apenas o domínio, mas a propriedade de terras e animais. Locke não afirma que a propriedade seja imprópria. “A justiça dá a cada homem o direito ao produto de seu suposto trabalho honesto” (T1, §42) [...] Locke assegura que Deus não daria a ninguém uma propriedade que negasse a “seu irmão necessitado o direito a uma parcela excedente de seus bens”.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> VÁRNAGY, T. O pensamento político de John Locke e o surgimento do liberalismo. In: CLACSO, Atilio A. *De Hobbes a Marx Boron*. São Paulo: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo, 2006, p. 56

<sup>29</sup> LOCKE, op. cit., p. 205.

<sup>30</sup> Ibid., p. 204-205.

<sup>31</sup> VÁRNAGY, op. cit., p. 57.

<sup>32</sup> YOLTON, op. cit., p. 208.

No *Segundo Tratado*, no capítulo em que debruça-se sobre a questão da propriedade (capítulo V), Locke enfrenta o problema da justificação da propriedade individual frente à propriedade comum e coletiva original. A confirmação da doação dos bens por parte de Deus à humanidade se dá por duas vias, isto é, através da consideração tanto da razão natural quanto dos dados da revelação divina.

Locke, entretanto, e conforme sinaliza Bissières depara-se com um problema fundante e radical, que é, pois, a existência de um suposto "comunismo original". Em outros termos, diz-se que: "É o homem como espécie, não como indivíduo, que tem direito de possuir coisas próprias [...] a respeito desde último ponto, Locke enfrentou alguma dificuldade quanto ao fato deste comunismo original poder ter dado origem à propriedade privada"<sup>33</sup>. Apesar disso, Locke assim expressa aquele que será seu anseio norteador a partir de então: [...] esforçar-me-ei por mostrar de que maneira os homens podem vir a ter uma propriedade em diversas partes daquilo que Deus deu em comum à humanidade, e isso sem nenhum pacto expresso por parte de todos os membros da comunidade".<sup>34</sup>

No parágrafo seguinte Locke dá início a um conjunto de etapas descritivas a respeito das vias pelas quais "os homens podem chegar a ter propriedade". São elas:

1. Deus deu o mundo aos homens em comum, a par da faculdade da razão, "a fim de que fosse usado para maior proveito da vida e da própria comodidade pessoal" (T2, §26).
2. Os frutos que "a natureza produziu espontaneamente", e os animais que a terra alimenta, foram destinados ao uso da humanidade em comum.
3. Ninguém tem "um domínio privado, com exclusão do resto da humanidade", sobre qualquer das produções da natureza, em seu estado natural.
4. Como os produtos da mão da natureza nos foram dados para nosso uso, "deve haver necessariamente um meio de apropriá-los de algum modo antes que possam ser usados ou vir a beneficiar de qualquer maneira um indivíduo em particular".
5. A apropriação, no caso de alimento, requer, para que este seja de algum proveito para o homem (Locke fala de um índio selvagem), que "ele se torne parte deste".<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> BISSIÈRES, A. P. *Política y economía en el pensamiento de John Locke*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 1997, p. 158.

<sup>34</sup> LOCKE, op. cit., p. 406.

<sup>35</sup> YOLTON, op. cit., p. 209.



É importante ressaltar que a propriedade para Locke, no desenrolar de sua argumentação, será concebida em um sentido ainda mais radical, segundo esta noção de uso dos bens dispostos por Deus à humanidade. A raiz desta fundamentação será encontrada em um duplo viés, ou seja, tanto na noção de apropriação como de propriedade de si mesmo. Locke preocupa-se em assegurar a existência, ainda anteriormente à apropriação, de um modelo muito particular e por assim dizer, essencial de propriedade. Isso significa que “[...] cada homem tem a propriedade em sua própria pessoa e sobre a própria pessoa ninguém tem direito”.<sup>36</sup>

A localização do fundamento da propriedade no homem enquanto tal, sinaliza para um núcleo antropológico que sustenta todo o projeto político lockeano. Na sessão seguinte nos dedicaremos a desdobrar e compreender o entrelaçamento conceitual existente entre apropriação e trabalho. A propriedade enquanto direito fundamental e natural adquire uma configuração definidora da condição humana enquanto tal.

### **3 O direito à propriedade enquanto apropriação e resultante do trabalho**

Como já enfatizado, um dos supostos entraves para uma justificação da propriedade por parte de Locke em seu projeto filosófico, residia na suposta existência de um comunismo originário. Assim sendo, de que modo bens que originalmente foram doados por Deus à humanidade de forma indistinta e para o uso comum poderiam tornar-se posses individuais? Este é o problema de fundo. Ao passo que o direito de propriedade adquire uma significação antropológica fundante, passa a exercer uma espécie de primado e precedência em relação aos demais direitos naturais. Para Bobbio “[...] é surpreendente – e revelador – que Locke o eleve à posição de direito natural por excelência, a ponto de nele resumir todos os outros direitos e de selecioná-lo, entre todos, sempre que quiser citar um”.<sup>37</sup>

Pensar a propriedade desde um núcleo antropológico confere-lhe um aspecto rígido e inabalado. A primeira propriedade inerente a cada homem é, pois, a

---

<sup>36</sup> NODARI, op. cit., p. 125.

<sup>37</sup> BOBBIO, op. cit., p. 189.

propriedade de si mesmo. Esta ideia é desenvolvida por Locke no parágrafo 27 do *Segundo Tratado*:

Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa. A esta ninguém tem o direito algum além dele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua propriedade.<sup>38</sup>

Para Nodari “A propriedade da própria pessoa é a marca mais evidente do individualismo lockeano” na medida em que desde o Estado de Natureza o homem goza de um “[...] estado de perfeita liberdade, para ordenar suas ações e dispor de suas posses e pessoas como acharem conveniente, dentro dos limites da lei da natureza, sem deixar-se levar ou depender pelo desejo de qualquer outro homem”.<sup>39</sup>

O processo de conversão da propriedade de um caráter inicialmente comum para um posterior particular e privado, foi em termos gerais explicado pela doutrina jurídica tradicional a partir de duas alternativas:

1) a ocupação, como posse de *res nullius*, com a intenção de apropriar-se desse bem; 2) a especificação, isto é, a transformação de um objeto, mediante o trabalho individual nele investido, para chegar a um produto substancialmente diferente – a uma estátua feita com o bronze ou o mármore, o vestido com a lã, o vinho com a uva.<sup>40</sup>

Locke, como atesta Bobbio rejeitou a teoria da ocupação por reconhecer nela certa carência a respeito da explicação do processo de individuação inerente à aquisição da propriedade. De fato, “A ocupação [...] podia ser expressa significativamente com uma simples cerca, valia para transformar uma coisa de ninguém em propriedade de alguém, mas não parecia igualmente apropriada para transformar uma coisa de todos em coisa de alguém”.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> LOCKE, 1998, op. cit., p. 407-408.

<sup>39</sup> (NODARI, op. cit., p. 126.

<sup>40</sup> BOBBIO, op. cit., p. 193.

<sup>41</sup> Ibid., p. 193.

Uma vez rejeitada a hipótese de fundamentação da propriedade desde o princípio da ocupação Locke necessitará de outro e por conseguinte mais sólido alicerce. A resposta oferecida é constituída através de uma categoria central: o trabalho. De acordo com Weber, pode-se dizer que "A tese de que o trabalho é o fundamento da propriedade representa o argumento central de justificação do direito de propriedade como inerente a toda pessoa. A natureza deu tudo em comum ao homem, o trabalho o fez merecedor de exclusividade".<sup>42</sup>

A propriedade emerge da integração de bens outrora comuns à identidade particular do homem. Essa mediação é efetivada graças ao trabalho. É mediante o trabalho do homem que ocorre, pois, a individuação de toda e qualquer coisa outrora existente como bem comum. Ora:

Sendo por ele retirada do estado comum em que a natureza a deixou, a ela agregou, com esse trabalho, algo que a exclui do direito comum dos demais homens. Por ser esse trabalho propriedade inquestionável do trabalhador, homem nenhum além dele pode ter direito àquilo que a esse trabalhador foi agregado, pelo menos enquanto houver bastante e igual qualidade deixada em comum para os demais.<sup>43</sup>

Yolton, ao analisar o conceito de propriedade desde a dinâmica da apropriação trabalha com a categoria de "adição". Esta nos parece bastante elucidativa. Para ele está "[...] claro que toda a apropriação envolve alguma adição de trabalho"<sup>44</sup>. Segundo Weber esta diferenciação entre privado e comum por meio do "esforço do trabalho" permite deduzir que "[...] a propriedade, como direito, não deriva do Estado. Precede qualquer constituição civil. O fato de o trabalho de um indivíduo lhe pertencer é a justificação mais plausível do direito de propriedade ser um direito natural"<sup>45</sup>. Vejamos, pois, que a existência de um poder instituído na figura do soberano mediante o contrato social é decorrente da necessidade de preservação da propriedade enquanto tal e não o contrário. Há aqui uma relação de precedência, perante a qual, à propriedade é atribuído um peso semântico fundante e

---

<sup>42</sup> WEBER, op. cit., p. 802.

<sup>43</sup> LOCKE, 1998, op. cit., p. 409.

<sup>44</sup> YOLTON, op. cit., p. 210.

<sup>45</sup> WEBER, op. cit., p. 805.

determinador. Em outros termos: o Estado existe em razão da propriedade, jamais o oposto.<sup>46</sup>

Nos parágrafos seguintes Locke situa a apropriação não apenas dentro da ordem dos direitos fundamentais, mas quase como um imperativo à condição humana. Partindo do exemplo da posse das bolotas de carvalho e das maçãs e da subsequente necessidade de consentimento geral de toda a humanidade para tomá-las o autor indaga: "Terá sido um roubo tomar desse modo para si o que pertencia a todos em comum?"<sup>47</sup>. A isto prontamente responde: "Fosse tal consentimento necessário, o homem teria morrido de fome, não obstante a abundância com que Deus o proveu"<sup>48</sup>. O *status* comum segundo o qual os bens foram dispostos originalmente não serve a outro propósito que não seja a sua apropriação e individuação por parte do homem em um segundo momento:

Vemos nas terras comuns, que assim permanecem em virtude de um pacto, que é o tomar qualquer parte daquilo que é comum e retirá-la do estado em que a deixa a natureza que dá início à propriedade, sem isso, o comum não tem utilidade alguma. E o tomar essa parte ou aquela não depende do consentimento expresso de todos os membros da comunidade. Desse modo, o pasto que meu cavalo comeu, a relva que meu servidor cortou e o minério que retirei da terra em qualquer lugar onde eu tenha um direito a ele em comum com outros homens tornam-se minha propriedade, sem a cessão ou o consentimento de quem quer que seja. O trabalho que tive em retirar essas coisas do estado comum em que estavam fixou a minha propriedade sobre elas.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> A respeito desta relação entre estado e propriedade encontramos uma interessante análise empreendida por Richard Ashcraft na *Cambridge Companion to Locke*: "Turning a consideration of the chapter on property in the *Second Treatise*, I will limit my discussion to those points that illustrate the connections Locke is attempting to forge in the *Two Treatises* as a whole between a few fundamental philosophical and religious beliefs and the political objectives to be realized through collective action. First, Locke must explain how the transition from a stage of subsistence property and common right to one of individual and unequal property ownership occurs prior to the institution of political society, and why this transition is consonant with the precepts of natural law. Second, given this transition, he wants to show that the stability and prosperity of property ownership depends upon a constitutional form of government and that neither can be sustained under an absolute monarchy". Cf. ASHCRAFT, op. cit., p. 238.

<sup>47</sup> LOCKE, op. cit., p. 410.

<sup>48</sup> Ibid., p. 410.

<sup>49</sup> LOCKE, 1998, op. cit., p. 409.

A refutação a qualquer forma de consentimento por parte dos demais homens no ato de apropriação não atribui, contudo, um aspecto ilimitado e absoluto à propriedade. Curiosamente, e conforme aquilo que acentua Mello este papel “delimitador” cabe também ao trabalho. Ora, “Se a propriedade era instituída pelo trabalho, este, por sua vez, impunha limitações à propriedade. Inicialmente, quando ‘todo o mundo era como a América’, o limite da propriedade era fixado pela capacidade de trabalho do ser humano”.<sup>50</sup>

Ao mesmo tempo em que o trabalho é a categoria legitimadora e que sustenta a possibilidade de “privatizar” aquilo que é comum, é também uma espécie de “ponto de corte”. O trabalho não só possibilita a apropriação, mas também impõe fronteiras a ela. Segundo Várnagy “A propriedade não é aqui ilimitada, pois cada homem poderá possuir legitimamente tudo o que puder abranger com o seu trabalho”<sup>51</sup>. A este “tudo” poderíamos seguramente acrescentar a palavra “somente”.

Sobre tal princípio regulamentador Locke evidentemente oferece uma sustentação de ordem natural:

A mesma lei da natureza que por este meio nos concede a propriedade, também limita essa propriedade. Deus deu-nos de tudo em abundância (1 Tm 6, 17) é a voz da razão confirmada pela revelação. Mas até que ponto ele no-lo deu? Para usufruirmos. Tanto quanto qualquer pessoa possa fazer uso de qualquer vantagem da vida antes que se estrague, disso pode, por seu trabalho, fixar a propriedade. O que quer que esteja além disso excede sua parte e pertence aos outros. Nada foi feito por Deus para que o homem estrague ou destrua.<sup>52</sup>

É interessante atentar, todavia, como recorda Bobbio que “[...] até mesmo esse limite não tem um valor absoluto: vale somente em uma sociedade primitiva, antes do surgimento da moeda”<sup>53</sup>. A moeda surge por assim dizer como uma forma de salvaguardar o imperativo de não deixar perecer os produtos dos quais me aproprio, não prejudicando assim aqueles que deles poderiam gozar. Sua função, é, pois, “[...] tornar inoperante o limite derivado da natureza perecível dos produtos. Para Locke, a

---

<sup>50</sup> MELLO, op. cit., p. 85.

<sup>51</sup> VÁRNAGY, op. cit., p. 61.

<sup>52</sup> LOCKE, op. cit., p. 412.

<sup>53</sup> BOBBIO, op. cit., p. 199.

essência da moeda é ser um bem não perecível, que, portanto, pode ser conservado indefinidamente”.<sup>54</sup>

O filósofo compreende o dinheiro como a engrenagem que ao longo da história humana possibilitou a discrepância nos processos individuais de acumulação:

[...] a mesma regra de propriedade segundo a qual cada homem deve ter tanto quanto possa usar estaria ainda em vigor no mundo, sem prejuízo para ninguém, conquanto há terra bastante no mundo para o dobro dos habitantes, se a invenção do dinheiro e o acordo tácito dos homens no sentido de lhe acordar um valor não houvesse introduzido por consenso posses maiores e um direito a estas.<sup>55</sup>

Aparentemente não há um consenso por parte dos comentadores a respeito da real influência e dos impactos diretos da teoria da propriedade de Locke sobre a posterior acepção capitalista do conceito. Entretanto, a instituição do dinheiro inegavelmente converteu-se no que ele próprio qualifica como “[...] um instrumento durável que o homem pudesse guardar sem se estragar e que, por consentimento mútuo, os homens aceitassem em troca dos sustentos da vida, verdadeiramente úteis, mas perecíveis”.<sup>56</sup>

### **Considerações Finais**

Conforme acentuamos de início nosso interesse neste percurso elucubrativo era realizar uma exposição dos principais aspectos referentes à fundamentação do direito à propriedade no pensamento político de John Locke. Para tanto buscamos explicitar os pressupostos jusnaturalistas inerentes à abordagem do filósofo e que alicerçam sua posição acerca do tema.

Num primeiro momento trabalhamos com dois conceitos centrais e fundantes na construção teórica empreendida pelo autor, isto é, Estado de Natureza e jusnaturalismo. Através da descrição sobretudo do primeiro conceito nos foi permitido confrontar, ainda que brevemente, a posição de Locke com a dos demais

---

<sup>54</sup> Ibid., p. 199.

<sup>55</sup> LOCKE, op. cit., p. 416-417.

<sup>56</sup> Ibid., p. 426.

contratualistas, principalmente Thomas Hobbes. O esforço esteve calcado na demonstração de que para Locke, o direito à propriedade é inerente ao homem desde o Estado de Natureza, na medida em que é determinado pelos princípios de uma "lei natural".

Em seguida analisamos de maneira mais atenta e enfocada o conceito de propriedade em seu sentido eminentemente antropológico. A partir desta leitura é possível identificar diversos pressupostos utilizados por Locke que posteriormente embasariam as doutrinas liberais. Isso significa compreender a propriedade como um direito fundamental e inalienável atrelado à própria constituição da individualidade humana, isto é, a noção de um homem que em primeiro lugar é proprietário de si mesmo.

Para além desta significação primeira, da propriedade como fator inerente ao próprio indivíduo, nos debruçamos finalmente em desdobrar a justificação racional da efetivação deste direito a partir da chamada "apropriação". Isso implica posicionar a categoria de trabalho como eixo determinante de um movimento. Este raciocínio ilustra como aquilo que estava em um primeiro momento disposto de maneira comum na natureza pode ser apropriado, mediante o trabalho, por um único indivíduo, constituindo assim o âmbito privado. Igual preocupação esteve em expor os limites que o próprio conceito de trabalho impõe sobre o direito à propriedade, retirando-lhe um caráter absoluto.

## Referências Bibliográficas

ASHCRAFT, R. *Locke's political philosophy*. In: CHAPPELL, Vere (Org). *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University, 1994.

BISSIÈRES, A. P. *Política y economía en el pensamiento de John Locke*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 1997.

BOBBIO, N. *Locke e o direito natural*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

FRANÇA, V. R. Um estudo sobre a relação entre o Estado e a propriedade

privada a partir de John Locke. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, n. 148, p. 183-195 out./dez. 2000.

HOBBS, T. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 3 ed. Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário básico de Filosofia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LOCKE, J. *Carta a respeito da tolerância*. Trad. E. Jacy Monteiro. São Paulo: Instituição Brasileira de Difusão Cultural S. A., 1964.

LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fisher. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARCANTONIO, J. H. *Direito e controle social na modernidade*. Disponível em: [https://books.google.com.br/books/about/DIREITO\\_E\\_CONTROL\\_SOCIAL\\_NA\\_MODERNIDADE.html?id=J4VnDwAAQBAJ&printsec=frontcover&source=kp\\_read\\_button&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books/about/DIREITO_E_CONTROL_SOCIAL_NA_MODERNIDADE.html?id=J4VnDwAAQBAJ&printsec=frontcover&source=kp_read_button&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false). Acesso em: 12 nov. 2018.

MELLO, L. I. A. John Locke e o individualismo liberal. In: WEFFORT, Francisco C. *Os clássicos da política*. 14.ed. São Paulo: Ática, 2011.

NODARI, P. C. *A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

VÁRNAGY, T. *O pensamento político de John Locke e o surgimento do liberalismo*. In: CLACSO, Atilio A. *De Hobbes a Marx Boron*. São Paulo: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo, 2006.

WEBER, T. O direito de propriedade e justiça. *Revista Estudos Institucionais*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 799-817, 2016.

YOLTON, J. W. *Dicionário Locke*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.



### 13. A crítica de Górgias a uma ontologia do ser e a idolatria da linguagem no Poema de Parmênides



<https://doi.org/10.36592/978655460108513>

David dos Santos Fraga<sup>1</sup>

Analisaremos as três teses de Górgias do *Tratado do Não-Ser*, bem como as interpretações de Bárbara Cassin sobre elas: o da imagem no espelho, o cisne que se torna elefante no seu reflexo na água e o *Tratado* entendido como um discurso secundário, uma crítica de Górgias a Parmênides e a concepção de "Ser". Tal crítica pode ser entendida como uma crítica a uma visão idolátrica da linguagem. Isto é, a idolatria do Ser enquanto instância ontológica capaz de capturar o fenômeno e dominá-lo.

Frequentemente Górgias e os "sofistas", são interpretados segundo a descrição que se encontra nos diálogos de Platão. Essas interpretações quando partem diretamente de seus textos, acabam por se tornarem responsáveis, mesmo que em parte, por variadas classificações que constantemente prejudicam a tentativa de compreensão de seu pensamento. Desta forma, na listagem de conceitos associados à Górgias, podemos encontrar "retórico", "sofista", "relativista", "cético", "niilista". Como ponto de partida, tentaremos não nos ater às visões exteriores ao texto de Górgias em questão, mas sim, antes, tentaremos, quando possível, pugná-las com questões oferecidas pela argumentação no texto do próprio Górgias. Opor-se a elas não com a intenção de lhe atribuir um novo conceito, mas porque acreditamos que "identificá-lo", "capturá-lo" ou "conceituá-lo" – como Platão pretendia – é contraditório aos pontos de vista que o próprio Górgias refuta em sua óptica.

A obra "original", intitulado *Tratado do não-ser ou sobre a natureza* (*Περὶ τοῦ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*), infelizmente não chegou até nossos dias. O que se tem são duas paráfrases: uma atribuída a Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos*, VII, 65-

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia na Universidade Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CAPES. Endereço eletrônico: [davidsfraga@gmail.com](mailto:davidsfraga@gmail.com)

87), e a outra de um autor anônimo, na terceira parte de um opúsculo pseudo-aristotélico, “Sobre Melisso, Xenófanés e Górgias<sup>2</sup>, apontado pela sigla MXG<sup>3</sup> (979 a 12-980 b22) que são definidas de imediato às suas três famosas teses: 1) Nada é (*Οὐκ εἶναι [...] οὐδέν*, MXG, 979 a10); 2) Se é, é incognoscível (*εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι*, MXG, 979 a10); 3) Se é cognoscível, não pode ser mostrado a outros (*εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις*, MXG, 979 a10).

De qualquer maneira, é inegável, pela comprovação doxográfica, que Górgias escreveu um Tratado do Não Ser: “É também dado como certo que Górgias escreveu um tratado *Sobre a Natureza*, a que não falta elegância, na 84<sup>a</sup> Olimpíada”<sup>4</sup>. Também em Isócrates, que apesar de não citar o Tratado, atribui à Górgias, as suas teses:

Como é que realmente alguém poderia ultrapassar Górgias, que ousou afirmar que nenhum ser existe, ou então Zenão, que tentou provar que as mesmas coisas são possíveis e, em sentido inverso, impossíveis. 15, 268 ... as ideias dos antigos Sofistas, um dos quais afirmava que existe a multidão infundável dos seres..., enquanto Parmênides e Melisso sustentavam que existia um só ser, e Górgias que absolutamente nenhum.<sup>5</sup>

A análise feita por Barbara Cassin compreende esta obra de Górgias, o Tratado do não-ser ou sobre a natureza, como um discurso segundo, crítico de um primeiro discurso, o *Poema* de Parmênides intitulado *Sobre a Natureza*, de onde se obtém e está ancorada grande parte da ontologia platônico-aristotélica. A interpretação do *Tratado* como crítica à ontologia de Parmênides e ao eleatismo não é uma novidade, no entanto, Cassin traz uma abordagem diferenciada, vendo nessa crítica um caráter lógico-discursivo. Para a autora, o discurso de Górgias não refuta o *Poema* devido a uma preocupação com o mundo sensível, com uma adequação às coisas, e sim por

<sup>2</sup> Essa paráfrase apresenta alguns problemas referente à sua autoria, há muitas divergências e conjecturas a respeito de sua autoria: de que pertenceria a Aristóteles (hipótese hoje descartada) por isso é nomeado por “Pseudo Aristóteles”, a Teofrasto, a um peripatético do século III, a um eclético do século I, a um cético ou a um megárico. A nós não interessa aqui chegar à um consenso ou defender a autoria de um ou outro, o que importa ao nosso trabalho é que se trata de uma paráfrase do Tratado perdido de Górgias à qual podemos usar para tentar, mesmo de forma fragmentária, reconstruir as teses a ele atribuídas

<sup>3</sup> Passaremos a nos referir a paráfrase Sobre Melisso, Xenófanés e Górgias, a partir de agora, pela sigla que Cassin convencionou “MXG”.

<sup>4</sup> *Olympiod in Plat. Gorg.*, DK22A10; GÓRGIAS. **Górgias: testemunhos e fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993, p. 18

<sup>5</sup> *Isocr.* 10,3, DK22B1; *Ibid.*, p. 30

uma maior atenção ao próprio discurso, iniciando-se pelo de Parmênides, o *Tratado* seria então o *Poema* convertido em discurso retórico, "um discurso espelho", o discurso do *Tratado* seria a imagem no espelho do *Poema*:

O *Tratado* seria assim a imagem no espelho do *Poema*, e essa imagem suficientemente consultada revelaria ao mesmo tempo as dissimetrias, as irregularidades, as singularidades do original, imperceptíveis ao olhar sem mediação, e as leis ópticas do próprio espelho, espelho feiticeiro que é a sofística.<sup>6</sup>

Utilizando-se de outra metáfora, Cassin ilustra o *Tratado sobre o não-ser* de Górgias, frente ao *Poema* do Parmênides. A alegoria trata-se de um quadro de Salvador Dali chamado *Cisnes refletindo elefantes*, onde alguns cisnes nadam numa pequena lagoa cercada com uma ilha ao centro. Na medida em que alguns cisnes são bem definidos e nítidos, outros, em seu reflexo na água, distorcem-se e assemelham-se a elefantes. O *Poema* de Parmênides seria como o primeiro tipo de cisne, idêntico a si mesmo; o segundo, seria o *Tratado* de Górgias: que se catastrofa em paquiderme.

Essa metáfora encontra-se no capítulo de Ensaaios Sofísticos de nome *Identidade e Catástrofe* ou *como o cisne se torna elefante*. Para autora, há dois desígnios possíveis para a identidade: ela prevalece como progresso dialético, passando do idêntico ao não-idêntico para ressurgir maior e mais rica, ou, perseguindo sua tola identidade, repete-se e, nesta recorrência, torna-se outra.

Observar Górgias sob este ponto de vista é com certeza intrigante, pois o *Tratado* é precisamente o oposto do *Poema*, o paquiderme frente ao cisne, o reflexo corrompedor da identidade. O *Tratado* de Górgias busca reprisar, o mais fielmente possível – assim como o reflexo da água – seu cisne, porém, a distorção ocorre porque Górgias é um sofista, ou um gramático, que ao transformar o *Poema* em discurso sofístico acaba por descobrir que Parmênides incorre em erro ao afirmar que o *ser* é à custa do *não-ser não ser*.

---

<sup>6</sup> CASSIN, B. **Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p.54.

Ora, essa série de reversões – é aí que é necessário se ater ao quadro – não intervém do exterior, como um elefante que surgisse da floresta para devastar a aldeia. Ao contrário, ela se prende ao próprio *Poema* e se efetua apenas por sua repetição: assim como o cisne se reflete em elefante, a *fala poética* se reproduz em discurso sofisticado. É a identidade que se catastrofiza, ou ainda: Górgias só contradiz Parmênides por fidelidade.<sup>7</sup>

Sob esse ponto de vista, Górgias, não seria então um niilista, relativista, ou cético, não que ele afirmasse dogmaticamente que não exista verdade, ou que ela seja relativa a cada um, ou que não exista um critério ou método para alcançá-la. Ele concluiria, nesse Tratado, que a própria declaração de identidade da ontologia de Parmênides, “o Ser é Ser”, se desmente e não se sustenta a si mesmo, portanto, é inexistente a justificativa, além do discurso, que o Ser é a verdade e o não-ser não o é. Seria então o *Poema*, uma simples “obra” do discurso, um efeito do dizer.

É possível então, (ênfatizando a importância de certa leitura das obras remanescentes de Górgias)<sup>8</sup>, que possamos encontrar elementos de uma nova forma de pensamento a respeito do discurso, linguagem e sua associação com o conhecimento efetuando assim uma forte crítica a concepção tradicional e “idolátrica” da linguagem e da ontologia de “dominação” do Ser enquanto Ser. A língua não poderia representar a realidade efetiva ou a sua função de propagadora de conhecimento de um indivíduo ao outro. Todavia, nem por isso a realidade é negada ou relativizada por Górgias, nem a palavra seria “inutilizada” por essa limitação, pelo contrário, essa limitação tornaria a palavra, o *logos* mais relevante ainda, pois ela seria independentemente capaz de “arquitetar” o mundo, fazendo com que a *logos* molde a realidade.

Recordando as palavras da deusa no fragmento II do *Poema* de Parmênides: seriam dois, os únicos caminhos de busca em que se pode pensar; de um lado o que é e que não é possível não ser, a verdade, o “caminho de persuasão”; e, do outro, o que não é e que é necessário não-ser e isso é tudo, não se pode conhecer ou dizer a identidade o que “não é”, portanto, a deusa determinava que se evitasse o segundo caminho. “Nada é”, eis a primeira tese de Górgias.

<sup>7</sup> CASSIN, B. **Ensaio Sofísticos**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliana, 1990, p.25.

<sup>8</sup> Elogio de Helena (DK 82 B 11) e Defesa de Palamedes (DK 82 B 11a).

Segundo o doxógrafo Anônimo, para a primeira tese “nada é”, Górgias utiliza-se de duas demonstrações: uma, própria de seu estilo e outra que ajusta-se às teses contraditórias de outros eleatas. Para sua argumentação, Sexto usa no seu texto, quase todo mesmo material, contudo, utiliza-se deles, claramente para outros propósitos, com uma intenção cética: abolir o critério de verdade. Sua demonstração fundamenta-se unicamente no sujeito. É improvável encontrar um sujeito ao caminho do “é”, e assim ele pressupõe que nada é, porque não há coisa alguma para ser, pois nenhum dos sujeitos possíveis resiste, nem o não-ser, nem o ser, nem separadamente, nem juntos.

É significativo, em primeiro lugar, o fato de haver duas demonstrações, em dois níveis distintos, e não apenas uma, como em Sexto. A segunda, apresentada primeiro (§ 2), que combina as teses dos outros eleatas, baseia-se no sujeito: ela prova que “não é” porque, como nenhum predicado convém ao sujeito, tão pouco há sujeito, não há “alguma coisa” (*ei ti esti*, 979 a19) para ser – matriz da argumentação predicativa que servia, em Sexto, para demonstrar que apenas o ente não era sujeito (68-74). A “primeira” demonstração, a que é considerada “própria” de Górgias (ela é apresentada em segundo lugar, mas exposta antes da outra, em 3), baseia-se no verbo como tal: prova que “não é” porque nem “ser” nem “não ser” não se sustentam em posição de verbo, porque não há verbo para ser (*hoti ouk estin oute einai oute me einai*, 979 a24s.) – encontramos certos elementos dela em Sexto, mas ele se referia então, não a “ser” e “não ser”, no infinitivo, mas somente ao “não ente”, no particípio, e servia apenas para provar que ele tão pouco podia servir de sujeito (67). É, portanto, duplamente necessário concluir nesse caso “não é”: porque não é verdade que exista ser, e porque não é verdade que haja um ente para ser; assim se interpreta com suas duas negações como reforço, referindo-se uma ao verbo e a outra ao sujeito [...] <sup>9</sup>

Portanto, são duas as demonstrações em dois níveis diferenciados: uma baseia-se no sujeito, a que acomoda as teses dos outros eleatas, e prova que nada é porque se nenhum predicado convém ao sujeito é sinal de que não existe mesmo algo para ser; a outra se baseia no verbo, a que é apontada própria de Górgias, e prova que nada é porque nem “ser” nem “não-ser” sustentam-se em posição de verbo, pois

---

<sup>9</sup> CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 20-21.

não existe um verbo para ser. Dessa maneira, é duplamente preciso concluir que “nada é”.

Mas se, no entanto, o não-ser é, o ser, diz ele, seu oposto, não é. Com efeito, se o não ser é, convém que o ser não seja. De modo que, nesse caso, diz ele, nada seria, uma vez que não é a mesma coisa ser e não ser. Mas se é a mesma coisa, nesse caso também nada seria: com efeito, o não-ente não é, tal como o ente, se pelo menos ele é a mesma coisa que o não-ente.<sup>10</sup>

Justificando sua tese, Górgias na segunda demonstração faz uma crítica às noções de *gerado* e *não-gerado*, *uno* e *múltiplo*, utilizando-se de Melisso e Zenão, contrapondo-os a fim de mostrar que nenhum desses atributos podem ser conferidos ao ente. Uma vez que algo “é” ou gerado ou eterno, uno ou múltiplo, foram todas essas hipóteses rejeitadas uma a uma por ele, logo, “nada é”.

Segundo a análise de Cassin daquela que é considerada a demonstração própria de Górgias e que no Anônimo é anunciada em segundo lugar, examinando, primeiramente a frase que a anuncia: “Não é [possível] nem ser nem não ser”, segundo a tradução de Cassin, para *οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι*.

A autora nos evidencia que essa frase completa e imita o final do verso 3 do fragmento II do *Poema*: “que é e que não é [possível] não ser” (*ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*).

Seria então homonímica e anfibólica a fórmula de Górgias: Homonímica porque joga com todos os sentidos do verbo ser (*εστιν*), que pode tanto ser verbo de existência, como cópula, como um impessoal marcando a possibilidade. Anfibólica porque, dependendo do sentido de *εστιν*, são possíveis três construções:

A fórmula de Górgias, como o enunciado de Parmênides, é ao mesmo tempo homonímica e anfibólica. Homonímica porque ela joga, em *ouk estin*, com todos os sentidos não-categoriais do verbo ser, que, nesse caso preciso, a acentuação dos manuscritos, aliás codificada tardiamente, não permite nem mesmo distinguir; *estin*, com efeito, pode ser verbo de existência, ou então cópula, ou ainda, já que em início de frase, um impessoal marcando a possibilidade. A fórmula é não menos anfibólica porque, segundo o sentido

<sup>10</sup> De *MXG*, G.3.; CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 199.

de *estín*, três construções diferentes são possíveis, e todas igualmente verossímeis; se se trata do verbo de existência, então os dois infinitivos têm função de sujeito: “nem o ser nem o não ser existem”; em se tratando da cópula, eles são os predicados de um sujeito que, normalmente, pode estar em elipse: “não é nem ser nem não ser”; com a modalidade enfim, os infinitivos se tornam completivos: “não é possível nem ser nem não ser”. A “tradução” menos ruim, na medida em que ainda se possa utilizar esse termo, talvez se servisse de parênteses como de um álibi, para sugerir a ubiquidade da frase: “não é ([possível]) nem ser nem não ser”. Pois, na demonstração de Górgias, nenhum desses três sentidos deve ser excluído, mas eles derivam, ao contrário, um do outro de modo regrado: se “ser” e “não ser” não têm existência, então eles nunca poderão servir de verbo em nenhuma frase, caso em que não se poderia dizer, de nenhum sujeito, que ele é ou que não é. Desde que consideremos seriamente o tratado de Górgias como uma leitura e um contra-texto do poema de Parmênides, parece que o equívoco, homoníaco e sintático, não é um acaso nem um defeito: é o funcionamento deliberado de um recurso da língua, onde o que está em jogo é tornar manifesta a maneira pela qual esse mesmo recurso já é explorado, mas de modo sub-reptício, no texto fundador.<sup>11</sup>

Seria incorreto então omitir, qualquer um dos três sentidos para a frase, pois eles se complementam, nem tão pouco ver como “simples brincadeira” ou defeito a homonímia e ambiguidade da argumentação, pois é, antes, o uso bem determinado de um método da língua grega, já explorado por Parmênides no seu Poema. Está em jogo justamente tornar óbvio a vantagem desse recurso na nascente ontologia.

Górgias, após anunciar sua tese, tenta demonstrá-la da seguinte forma no *Tratado*: “Pois se o não ser é não ser, não menos que o ente, o não-ente seria: com efeito, o não-ente é não-ente assim como o ente é ente, de modo que são, não mais que não são, as coisas efetivas”.<sup>12</sup>

Buscando entendê-la voltemos mais uma vez ao Poema. A deusa determina que se tente evitar a segunda via, ou seja, o “caminho” do não-ser. Górgias se satisfaz em seguir essa ordem, mas também não se empenha no caminho do não-ser, pois de certa forma estaria cometendo uma violência totalmente externa ao *Poema*. O que na verdade ele pretende é mostrar a falha no enunciado de identidade de Parmênides,

<sup>11</sup> CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p.21-22.

<sup>12</sup> *De MXG, G.3.*; CASSIN, B. **Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.p. 199.

evitando-se o caminho proibido é preciso antes, identificá-lo como tal. Portanto, nos diz Cassin:

O ponto de partida mínimo do reengajamento filosófico é então uma proposição do tipo não é não é ou o não ser é não ser. Mas essa simples proposição, de uma exigência mínima, já é catastrófica. Pois, desde que é engatada, nada pode deter o processo de identidade, ele se desenrola conforme à descrição que dele fornece Parmênides para o é – ou antes conforme aquilo que se efetua no e pelo Poema – de tal forma que o verbo, por essa aplicação predicativa de si a si mesmo, advém efetivamente como sujeito. O não ser é não ser, assim como o ser é ser. É assim impossível, ao enunciar só o verbo é, saber se o seu sujeito é como é o não-ente ou então como é o ente, se é antes não-ente do que ente: impossível então saber se o caminho no qual estamos engajados é bem o do é ou somente o do não-é.<sup>13</sup>

Sendo assim, quando proferimos apenas o verbo “é”, é impossível saber com qual sujeito lidamos, se é o não-ente ou o ente, seja nas frases ou no mundo. Portanto, é impossível saber se estamos trilhando de fato o caminho do “é” ou o do “não-é”, a própria atitude de diferenciar e demarcar qual caminho deve ser seguido ou não, produz uma indistinção dos dois.

Górgias acaba “descobrimo” a falha desta proposição, ao tentar então aplicar a mesma proposição de identidade ao “não-é”, isto é, ao Não Ser, contudo, ele não se aproveita dessa falha para se “refugiar” no não-ser, mas torna manifesto, que é Parmênides quem se aproveita do engano entre cópula e existência que seu discurso da identidade produz. A ontologia nascente cria um jogo de palavras, utilizando-se desse equívoco, para instituir o “Ser” como regra.

Na situação da identidade do Ser, “o ser é ser”, torna-se impercebível a diferença entre sujeito e predicado, pois tanto “o ser é” quanto “o ser é ser” se condizem e se confundem, bem como os sentidos de existência e cópula do “é”. Parmênides pode então, prevalecer-se desse equívoco do “é” para instituir o “ser” como regra. Porém, ao empregar o mesmo método ao “não-é”, Górgias nos evidencia claramente a falha, sendo que o reconhecimento do sujeito necessita da sua

---

<sup>13</sup> CASSIN, B. **Ensaio Sofísticos**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliana, 1990, p.25-26.



repetição como predicado e a consolidação da identidade entre os dois, no caso do “não-é”, a conclusão que se chega é o axioma de sua diferença, pois com o “não-ser é não-ser” as duas expressões tornam-se distintas. Ao mesmo tempo existe e não existe.<sup>14</sup>

Tal repetição catastrófica do gesto do engajamento faz-se, como se percebe, por meio de uma outra repetição: a repetição constitutiva da proposição de identidade. A identificação do sujeito exige sua repetição como predicado, e a afirmação de identidade dos dois: ela implica então, simultaneamente, o enunciado de sua diferença. Uma vez que “o não-ser é não-ser”, *ei to me einai esti me einai*, no grego como em português, os dois termos não têm mais nada de idêntico. E mais ainda no grego, em que, por falta de taxinomia normativa, o predicado só é identificável pela ausência do artigo com toda legalidade gramatical. O artigo obrigatório diante do sujeito é a marca de sua consistência, de sua substancialidade; ele indica que toda posição de um sujeito em uma proposição de identidade implica uma pressuposição de existência, ou ainda que para dizer “o não-ser é não-ser”, é necessário já ter antes proferido: “o não-ser é”. Toda a crítica do anônimo incide, aliás, sobre isso, defendendo obstinadamente que, no caso do não-ente, se trata não de uma identidade mas de duas, uma que é e a outra que não é, com a vontade ostensiva de estabilizar o problema antecipando o *continuum* discursivo por meio de uma repartição metadiscursiva (“é como se tratasse de dois entes, em que um é e o outro parece: o primeiro é, mas quanto ao outro, não é verdade dizer que ele é, pois é primeiramente não-ente”, 979 a37 – 979 b) – mas é o discurso por si só que, em sua linearidade constitutiva ligada à sua temporalidade, não pode evitar a produção dessa catástrofe que o sofista, e mais ainda o anônimo, buscam tornar perceptível.<sup>15</sup>

Como nada é do modo que a ontologia nos fez crer, é inexistente outra possibilidade de alcançarmos a verdade, a realidade (“construirmos”, “fabricar” a realidade) senão através da persuasão e do discurso. Ou seja, é apenas através do Discurso e da palavra que identificamos algo:

---

<sup>14</sup> Platão também percebe o mesmo problema e tenta solucioná-lo em seu diálogo, o *Sofista*, onde propõe o gênero do Outro, através do Estrangeiro, como aquilo que é responsável por fazer a conexão entre as formar inteligíveis. Cometendo assim, o que ele mesmo chama de parricídio: dar certa existência ao não-ser. O parricídio é cometido com a intenção de “salvar” a existência do Ser já estabelecida pelo pai assassinado (não é um assassinato de fato como lemos no Tratado). Essa alteridade exposta por Platão existe apenas como fundamento para existência das Formas e desse Ser.

<sup>15</sup> CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 33.

Na verdade, é com a palavra que identificamos algo, mas a palavra não é nem aquilo que se está à vista nem o ser: logo, aos que nos rodeiam, não comunicamos o ser mas sim a palavra, que é diferente das coisas visíveis. Tal como o que é visível não se pode tornar audível e vice-versa, também o ser, porque subsiste interiormente, nunca se pode transformar na nossa palavra. E, não sendo palavra, não se poderá comunicar a outrem.<sup>16</sup>

Dessa forma, Górgias argumenta, que assim como pelo sentido da visão não podem ser transmitidas coisas audíveis, sendo somente o que é visível, ser percebido pela visão e nem as coisas visíveis podem ser transmitidas pela audição, sendo somente o que é audível, ser percebido pela audição; do mesmo modo, também pela palavra não nos pode ser transmitido outra coisa que não seja a palavra. Ora, as "coisas", os "seres", não são palavras, por conseguinte, não podem ser difundidas por elas. O *logos* só pode comunicar a si mesmo.

## DUAS DIFERENTES CONCEPÇÕES DE LOGOS: O LOGOS HERACLITIANO E O LOGOS SOFÍSTICO

Há diversas traduções para a palavra grega λόγος (*logos*) - "fundamento", "pleito", "opinião", "expectativa", "pensamento", "palavra", "fala", "conta", "razão", "proporção" e "discurso" – nenhuma delas, no entanto, é capaz de descrever o que aqui nos interessa: de um lado o significado dessa palavra para Heráclito e de outro o significado para os sofistas, mais especificamente Górgias de Leontinos.

Em filosofia, habitualmente o termo *logos* ora é traduzido simplesmente como "palavra", "discurso" ou "verbo" e em outras significa "razão", "proporção", "justificação" e etc, dependendo do pensador e do contexto. Essas palavras, por mais que estejam carregadas de sentido em nosso tempo, não são suficientes para explanar o que Heráclito ou então Górgias queriam dizer com λόγος e de como apesar de estarem usando a mesma palavra, suas concepções diferiam radicalmente.

Para Heráclito *logos* é um princípio organizador da realidade, tal qual a esfera, Ser de Parmênides. O que diferencia um do outro é que se para Parmênides o Ser era

---

<sup>16</sup> DK82B11, §84-85; GÓRGIAS. **Górgias: testemunhos e fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993, p. 34.

estático e imóvel para Heráclito, o *logos* está sempre em movimento, “tudo flui” (*panta rei*).

Já para o sofista, Górgias, *logos*, o “Discurso” era um senhor soberano uma vez que não há nem ser, nem não-ser devido a sua auto-destruição como é mostrado no Tratado do Não Ser<sup>17</sup>. Dessa forma não há um princípio originário nem nenhuma *Aletheia*<sup>18</sup> “heideggeriana” a ser desvelada. Apenas a maestria do *logos* que depende de um *kairos*<sup>19</sup>.

Assim, pretendemos mostrar, a concepção tradicional do *logos* como Heráclito o descreve e entende. Que se “opunha” a visão ontológica do Ser de Parmênides e a todos os pensadores pré-platônicos ou como descreve Nietzsche: “... surgiu no meio desta noite mística que envolvia o problema do devir de Anaximandro, e iluminou-o com um raio de luz divino”<sup>20</sup>. Pela importância que o pensamento de Heráclito tem na filosofia nietzschiana por muito tempo dividiu-se a história da filosofia deste modo: de um lado a história tradicional da filosofia com o Ser de Parmênides que culminarão nas doutrinas de Platão e Aristóteles. Essa filosofia tradicional terá seu ponto máximo no Iluminismo com a *Aufklärung* de Kant e o Espírito Absoluto de Hegel. Na outra margem temos os filósofos “renegados” ou “marginalizados” tais como Spinoza, Schopenhauer e Nietzsche. Essa tradição “alternativa” da história da filosofia remontaria ao pensamento de Heráclito escondido nos recônditos da história. Essa nova (antiga) filosofia “alternativa” se contrapunha a filosofia tradicional como a “verdadeira” filosofia. Em meio a essa “guerra” de *logos* (discursos) se assim quisermos chamar, juntam-se Husserl e sua filosofia da consciência, a fenomenologia e Kierkegaard fundando a filosofia da existência, o

<sup>17</sup> Cf. CASSIN, Barbara. **Ensaio Sofísticos**. São Paulo: Siciliana, 1990, p. 23-26.

<sup>18</sup> “Verdade” em grego. Mas essa concepção de verdade se diferencia do “*Veritas*” latino. Enquanto *veritas* é uma verdade evidente pois é “um fato que é” e pode ser mostrada apenas sendo vista. *Aletheia* é uma verdade que precisa ser buscada, desvelada pois existe um véu que encobre a verdade. Cf. HEIDDEGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Unicamp, 2012.

<sup>19</sup> “tempo oportuno” refere-se a uma experiência temporal na qual percebemos o momento oportuno em relação a algo. Instante singular em oposição ao tempo simplesmente do relógio (*cronos*). Sugere, também, uma concepção do discurso improvisado em interação com a audiência, cujas reações o orador estuda para escolher o momento adequado à apresentação da sua mensagem. A estratégia implica reproduzir uma composição de gênese oral que cumpre finalidades paradigmáticas e didáticas que o simples texto (discurso) escrito se limita.

<sup>20</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **A Filosofia na Época Trágica dos Gregos**. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2011.

existencialismo. Paremos por aqui, já que o objetivo aqui não é fazer um resumo precário e aborridível da história da filosofia mas mostrar que o que todas essas concepções tem em comum é o de pertencer a essa “guerra” narrativa filosófica que visa (através de um império mesmo da própria visão) estabelecer a realidade e o campo do real via *logos* através de *polemos* (guerra, embate) dos discursos e narrativas, ou como bem esclarece o professor e filósofo Ricardo Timm de Souza: “[...] séculos de poder de determinação via visão – ou seja, via *logos* que, utilizando-se da visão, circunscreve o campo da realidade do visto e afirma tal realidade[.]”<sup>21</sup>. No entanto, completamente oposta a esse *logos* filosófico e heraclitiano é o *logos* sofístico. O *logos* de Górgias nega as instâncias ontológicas e proclama o *logos* um “senhor soberano” capaz de intervir diretamente na alma tal qual o efeitos das drogas/medicamentos no corpo. Tal *logos* poderia circunscrever e criar o real. Seria o poder demiúrgico do *logos* capaz de criar mundos próprios. Porém, Górgias sabia que esse *logos* não era a própria realidade e que está era impossível de ser descrita pois em última instância o que dizemos não é a coisa mesma mas palavras. (DK, B3, § 84-86).<sup>22</sup>

Passemos agora a uma breve explanação do *logos* heraclitiano para posteriormente explicar longamente o *logos* sofístico.

No fragmento 1 de Heráclito, ele declara que os homens não compreendem o que seja o *Logos* e que todas as coisas acontecem segundo esse *Logos*. O *Logos* de Heráclito seria então um princípio ontológico como o Ser de Parmênides: “Os homens dão sempre mostras de não compreenderem que o *Logos* é como eu o descrevo, tanto antes de o terem ouvido como depois. É que, embora todas as coisas aconteçam segundo este *Logos* [...]”<sup>23</sup>. No fragmento 50 podemos ver mais claramente essa “coincidência” entre o ser de Parmênides que é uma unidade imóvel

<sup>21</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética do escrever: Kafka, Derrida e a Literatura como crítica da violência**. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 31.

<sup>22</sup> Diels e Kranz reuniram todos os fragmentos dos pré-socráticos e dos sofistas. Nesta obra é possível ler o texto original em grego dos fragmentos com a tradução em alemão cf. DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

<sup>23</sup> DK22B1; KIRK, G. S; RAVEN, J. E; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 193.

e o *logos* heraclitiano que também é uma unidade: "Dando ouvidos, não a mim, mas ao Logos, é avisado concordar em que todas as coisas são uma".<sup>24</sup>

A diferença entre o ser parmenidiano e o *logos* heraclitiano está em que enquanto um é uma unidade imóvel, o outro é uma unidade móvel que se desdobra no *devenir*. Mas em qualquer caso se trata de uma instância ontológica originária. No entanto, Heráclito diz em outro fragmento, no 53, que *pólemos* é a origem de todas as coisas. "À guerra é a origem de todas as coisas e de todas ela é soberana, e a uns ela apresenta-os como deuses, a outros, como homens; de uns ela faz escravos, de outros, homens livres."<sup>25</sup>

Parece-nos sensato afirmar que para Heráclito *Logos* é sempre um embate. Ou seja, *Polemos* coincide com *Logos*, enquanto princípio unificante do vir-a-ser no mundo que através do embate faz surgir o mundo, o protege, preserva e conserva.

Já na concepção do sofista Górgias, ele argumenta que palavras persuasivas tinham uma força equivalente às palavras dos deuses, e o impacto de deter o medo, afastar a dor, provocar alegria ou intensificar a compaixão. De fato, o *logos* tratava-se de um "senhor soberano": "O Discurso é um senhor soberano que, com um corpo diminuto e quase imperceptível leva a cabo acções divinas. Na verdade, ele pode tanto deter o medo como afastar a dor, provocar a alegria e intensificar a compaixão".<sup>26</sup>

O trecho acima de o Elogio de Helena ilustra muito bem a ideologia sofística de Górgias e nesta mesma obra ele chega a comparar o efeito do Discurso sobre a alma ao efeito dos medicamentos sobre o corpo:

Na verdade, assim como certos medicamentos expulsam do corpo certos humores, suprimindo uns a doença e outros a vida, do mesmo modo, de entre os discursos, uns há que inquietam, outros que encantam, outros que atemorizam, outros que incutem coragem no auditório, outros ainda que, mediante uma funesta persuasão, envenenam e enfeitiçam o espírito.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> DK22B50; *Ibid.* p. 193.

<sup>25</sup> DK22B53; *Ibid.*, p. 200.

<sup>26</sup> DK82B11, §8; GÓRGIAS. **Górgias: testemunhos e fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993, p. 43.

<sup>27</sup> DK82B11, §14; *Ibid.*, p. 45.

Este princípio, extremamente positivo para o orador é visto negativamente por Platão. No Tratado do Não Ser de Sexto Empírico o pensamento usa a linguagem para estruturar a realidade e agir<sup>28</sup>. O discurso deve renunciar de todo à preocupação de dizer a realidade, limitando-se a exprimir uma posição pessoal e imprimi-la em outros, usando "o que está fora", a chamada "realidade", como referência intencional do discurso. O *logos* não é "expressão do objeto exterior" (*parastatikos*), mas é objeto exterior que é "revelador" do *logos*.<sup>29</sup>

A despeito de o filósofo cultivar também a Retórica, por essa razão, é notável na obra platônica, no Sofista, a intenção de refutar a argumentação conducente à denegação do ser e à possibilidade de conhecê-lo. Pois a história do *logos* sofístico também é a história de sua tentativa de destruição, principalmente por parte de Platão.

Analisando essa argumentação, vimos que toda ela assenta numa teoria implícita sobre o sentido da negativa, em Parmênides, e a unidade e ambiguidade dos usos a que se presta o verbo grego "*einai*". Sobre esta leitura, Platão desenvolveu a versão canônica da teoria das Ideias, e contra ela, elaborou a revisão crítica a que submete a mesma nos diálogos "Parmênides", "Teeteto", "Sofista" (apesar de Górgias não ser mencionado nesse diálogo, se acha presente a figura caricata do sofista, que parece se referir ao personagem "Górgias").

Nasce o problema da historicidade das referências nesse contexto, feitas aos sofistas nos diálogos. Na falta das fontes originais a partir das quais as reconstruções platônicas seriam elaboradas, é prudente suspender o juízo sobre a historicidade das teses atribuídas aos sofistas pelos diálogos, encarando cada um deles como personagem "fictícia". É evidente, por outro lado, a finalidade instrumental que as referências aos sofistas servem, na estrutura argumentativa dos diálogos.

As reconstruções platônicas dos sofistas não devem ser lidas como fantasias destituídas de autenticidade, pois uma atitude agnóstica em nada desvaloriza o interesse e o valor documental dessas teses e argumentos. Basta não supor que os debates nos diálogos platônicos sejam reportagens fidedignas de confrontos reais

---

<sup>28</sup> DK, B3, § 84-86.

<sup>29</sup> DK, B3, §85.

entre personagens históricas, pois assim poderemos explorar melhor a função "aporética" que desempenham nos diálogos.

Em sete dos seus diálogos, Platão refere-se ao sofista Górgias, sendo que em quatro desses, "Apologia de Sócrates", "Hípias Maior", "Banquete" e "Filebo", as menções são passageiras, tingidas por uma ironia acre muitas vezes, embora nunca desrespeitosas. Nos outros três, o orador ocupa posição de proeminência.

Na obra *Górgias* de Platão, o sofista leontino é o personagem principal em torno da qual se dão todos os debates, mesmo após ser "refutado", ele é constantemente referenciado por Sócrates, e seus discípulos<sup>30</sup> ou nos conselhos que dá à Cálicles<sup>31</sup>, e mesmo na conclusão do diálogo no mito à respeito do destino da alma<sup>32</sup>, Górgias paira como incontestado juiz da disputa, acima da sua posição de interlocutor:

Estás talvez a escutar o que te digo como se fossem contos de velhas que só merecem teu desprezo, e nada haveria de estranho em que tomássemos essa atitude, se, investigando, tivéssemos achado algo de melhor e mais verdadeiro. Mas o que podes constatar é que vós os três, que sois os mais sábios dos Gregos de hoje, tu, Polo e Górgias, sois incapazes de demonstrar que se deveria levar um gênero de vida diferente daquele que, com toda evidência, nos será útil no outro mundo.<sup>33</sup>

Na obra *Mênon*, Górgias é referenciado oito vezes como mestre de Mênon.<sup>34</sup> Neste diálogo é imputado, na fala de Sócrates, a impossibilidade de o sofista atingir o saber do ser, consequentemente da *aretê*. Se Mênon aceitar a tese sofística, se verá incapacitado de apresentar a Sócrates, não apenas um *logos*, mas também de formular uma resposta à pergunta "o que é".<sup>35</sup>

O Sofista não poderia formular resposta ao "o que é" ou dizer o Ser. Porque Górgias em seu Tratado do Não-Ser nega qualquer possibilidade de dizê-lo, conhecê-lo ou comunicá-lo. Afinal "Nada é", nem Ser e nem Não-Ser, sendo a única

<sup>30</sup> *Gorgias*, 461b4, d1, 462a2, 4, 6; 482d1, 487a7, 501c8, 508c3.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 497b6, 506a-b

<sup>32</sup> *Ibid.*, 523a-527b

<sup>33</sup> *Gorgias*, 527a-b; PLATÃO. **Górgias**. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: edições 70, 1992, p. 212.

<sup>34</sup> *Menon*, 70b3, 71c5, d7, 73c7, 76b1, c4, 95c1, 96d6.

<sup>35</sup> *Ibid.* 79e – 81a.

possibilidade de comunicação o *Logos* mas o Discurso não diz o “real” ou o “Ser” é pelo contrário são as coisas de fora que revelam o *logos*.<sup>36</sup> A esse respeito Kerferd nos diz:

Isso acontece porque o meio pelo qual comunicamos é o discurso ou *logos*, e esse *logos* não é, e jamais poderá ser, os objetos externamente subsistentes que realmente são. O que comunicamos ao nosso próximo nunca é “essas coisas reais”, mas apenas um *logos* que é sempre outra coisa diferente das coisas em si mesmas. Nem é mesmo o discurso, diz Górgias, que revela a realidade externa: é o objeto externo que fornece informação sobre o *logos*.<sup>37</sup>

À vista disso, Górgias mostra que o ser da ontologia não é nada além de uma consequência da língua, ou seja, o “ser” é produzido pela linguagem e toda identificação dele se apoia no equívoco entre existência e cópula, o mesmo equívoco que intensamente acusam os sofistas de explorarem. Podemos perceber também que o discurso dele não pretende simplesmente colocar “o mundo da *doxa* no trono da *aletheia*”<sup>38</sup> e não contrapõe o *Poema* de Parmênides por uma preocupação com a adaptação ao “mundo sensível”, buscando-se uma maior atenção ao próprio discurso.

O efeito-limite produzido por Górgias, com essa tese do *Tratado do não-ser*, é o de mostrar que, se o texto da ontologia é rigoroso, isto é, se ele próprio não constitui uma exceção em relação à regra que ele instaura, então é um texto sofístico. Duplamente: primeiro porque toda identificação do ser, tal como se prova pelo do não-ser, apóia-se em um equívoco entre cópula e existência eternamente característico do sofisma. Em seguida porque o próprio ser, tal como Ulisses pelo poema homérico, é *de facto* produzido como um efeito de linguagem, e dessa linguagem que opera no poema: o ser da ontologia nada mais é do que um efeito do dizer.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> DK, B3, §65-87.

<sup>37</sup> KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. 5 ed. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003, p. 139.

<sup>38</sup> CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p.15.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 34.



Cassin chega a afirmar que o Tratado antecipa todo “conjunto” da metafísica, isto é, faz um uso extensivo da lógica praticando seus usos como: o princípio de identidade, dos indiscerníveis, do terceiro-excluído da não contradição e do princípio de razão. É como se a própria origem os contivesse, como se já fossem evidentes, no entanto, ao abusar deles, prova que se desfazem e que o ser não resiste a essa fundação:

Nós poderíamos dizê-lo grosseiramente assim, por mais fantástico que isso pareça: o sofista antecipa desde Parmênides o conjunto da metafísica, prevê a compreensão lógica do ser e a logificação da verdade, de Aristóteles e de Leibniz até Hegel. Ele os prevê, o que quer dizer que ele os pratica, usando do princípio de identidade, dos indiscerníveis, do terceiro excluído, da não-contradição e do princípio de razão, como se a origem os contivesse, como se eles já fossem evidentes. Mas usando deles, abusando deles como de uma técnica de ponta, ele os usa, prova que eles mesmos se desfazem e que o ser que eles pretendem fundar não resiste a essa fundação.<sup>40</sup>

Górgias tentar dismantelar a ontologia de Parmênides a partir de um avanço intenso de suas próprias premissas, pois as afirmativas de que “o ser é” e “o não-ser não é” tal como a relação que existe entre ser, pensar e dizer é que estabelecem a indistinção do verdadeiro e do falso. Uma outra vez, o ser é um efeito do dizer.

De acordo com Cassin, é feita uma exigência da *logologia*<sup>41</sup>, em vista disso, Górgias nos diz que “as demonstrações dizem tudo sem exceção”, dado que nada é do modo que a ontologia nos fez crer, é inexistente outra possibilidade de almejarmos a verdade, a realidade (“construirmos”, “fabricar” a realidade) senão através da persuasão e do discurso. Ou seja, é apenas através do Discurso e da palavra que “identificamos” algo:

Na verdade, é com a palavra que identificamos algo, mas a palavra não é nem aquilo que se está à vista nem o ser: logo, aos que nos rodeiam, não comunicamos o ser mas sim a palavra, que é diferente das coisas visíveis. Tal como o que é visível não se pode tornar

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>41</sup> Esse termo a autora toma emprestado de Novalis para descrever essa percepção da ontologia de como *logos* (discurso) “fabrica” o mundo.

audível e vice-versa, também o ser, porque subsiste interiormente, nunca se pode transformar na nossa palavra. E, não sendo palavra, não se poderá comunicar a outrem.<sup>42</sup>

Ou seja, para Górgias através do sentido da visão, não podem ser conhecidas as coisas audíveis ou de qualquer outro sentido sensorial<sup>43</sup>, pois o que é visível só ser percebido pela visão, da mesma forma, as coisas visíveis podem ser transmitidas pela audição, sendo somente o que é audível, ser percebido pela audição; do mesmo modo, também pela palavra não nos pode ser transmitido outra coisa que não seja a palavra. Ora, as "coisas", os "seres", não são palavras, por conseguinte, não podem ser difundida por elas.

É notório que as diversas competências sensoriais não são similares, ou seja, a cada um cabe "distinguir" coisas específicas, não tendo qualquer viabilidade de se transitar entre um e outro: o olho não pode ver um som e nem o ouvido pode ouvir uma cor.

Igualmente, a palavra sendo diferente das cores, das coisas, dos sons, não pode possibilitar que o locutor transmita a outrem aquilo que viu ou escutou, pois, a palavra não diz nenhuma cor ou som, e sim, um dizer. Há, portanto, um grande vazio intransponível entre os objetos "exteriores", a ideia que fazemos deles e as palavras que os nomeiam, não existindo maneira de conciliação.

Interessante aqui fazer um "parêntese" a um filósofo do século XX que chegou a um raciocínio semelhante a esse de Górgias em relação a linguagem. Na obra *Escritos sobre mito e linguagem*. Mais especificamente no capítulo, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. Walter Benjamin nos declara:

A resposta à pergunta "O que comunica a linguagem?" deve ser: "Toda linguagem comunica-se a si mesma". A linguagem desta lâmpada, por exemplo, não comunica a lâmpada (pois a essência espiritual da lâmpada, na medida em que é comunicável, não é

---

<sup>42</sup> DK82B11, §84-85; GORGIAS, 1993, p. 34.

<sup>43</sup> Para Górgias para cada sentido conhecerá apenas o que lhe é próprio: a visão conhecerá apenas o que pode ser visto, a audição o que é audível, o tato o que é palpável, o paladar o gosto e o olfato o cheiro. É seguindo nesta linha de raciocínio que ele irá afirmar que das palavras só podemos conhecer as palavras e não a "coisa" mesma ou o "ser".

em absoluto a própria lâmpada), mas a lâmpada-linguagem, a lâmpada-na-comunicação, a lâmpada-na-expressão.<sup>44</sup>

No entanto, Górgias, é mais radical que Benjamin pois mesmo que fosse possível a alguém conhecer algo e narrar esse algo, não haveria garantias que o ouvinte construísse sua ideia da mesma forma desse alguém que enunciou o discurso, e para isso, apresenta três motivos: primeiro, a mesma coisa não poderia estar em vários lugares separados, se assim fosse dois seriam então um; segundo, mesmo que uma coisa pudesse estar em vários lugares permanecendo a mesma, os indivíduos não seriam semelhantes, assim, as coisas seriam compreendidas de formas distintas e nada garantiria que um ouvinte perceba a "coisa" exatamente como outro percebeu; por último, mesmo num único indivíduo, as percepções são sempre semelhantes, elas variam de acordo com o tempo, o que alguém concebe hoje de determinada coisa não é necessariamente a mesma coisa que percebia em um tempo passado e, muito provavelmente, não será a mesma também em um tempo futuro. E conclui: "Assim, se há algo cognoscível, ninguém poderia mostrá-lo a outrem, porque as coisas não são dizeres, e ninguém tem na ideia a mesma coisa que um outro"<sup>45</sup> (*οὕτως οὐδὲν εἰ ἐστὶ τι γνωστόν, οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἐτέρῳι δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους, καὶ ὅτι οὐδεὶς [ἕτερον] ἐτέρῳι ταύτων ἐννοεῖ*).

Portanto, assim se efetua a cisão entre Ser, Pensar e Dizer, mas essa separação, ou inversão de Parmênides, resulta exatamente em que? O que podemos determinar a partir do discurso de Górgias e dessa autonomia do *logos*? Se é autônoma e incapaz de expressar a "realidade", a palavra serve exatamente para que?

## COMO O LOGOS "FABRICA" O MUNDO

O *logos* estabelece-se a partir das coisas de fora, isto é, das coisas sensíveis, é do encontro com o aroma que formamos um discurso sobre o aroma e igualmente com todas as coisas que distinguimos. Portanto, diz, "o discurso não é comemorativo

<sup>44</sup> BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre Mito e Linguagem**. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. Org. Jeanne Marie Ganegbin. 2ed. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 53.

<sup>45</sup> De *MXG*, G. 11; CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005 p. 282.

do de fora, é o de fora que se torna revelador do discurso"<sup>46</sup> (*Εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται*).

Conforme a interpretação da francesa Barbara Cassin, em seu livro *O efeito Sofístico*, tudo aqui depende da compreensão que dermos aos dois adjetivos verbais que estão em simetria: *parastatikos* (*Παραστατικός*) e *mênnytikon* (*μηνυτικόν*). A autora procede a um exame do uso que Sexto Empírico faz do termo em todas as ocorrências. No capítulo 3 do livro VII de *Adversus Mathematicos* que encontramos o termo mais frequentemente, onde Sexto faz uma crítica cética da semiologia dogmático-estóica. São diferenciados dois tipos de signos: o "comemorativo" e o "indicativo".

O primeiro é signo das coisas que são ocasionalmente não-evidentes. Esse signo é chamado de comemorativo, juntando apenas duas percepções em que constantemente observamos alguma conexão. Está ausente uma dessas percepções, mas é rememorada em qualquer modalidade de tempo, passado, presente ou futuro, exemplificando: a fumaça que indica fogo ou uma cicatriz que lembra uma ferida antiga. O segundo, o indicativo é signo das coisas não-evidentes, coisas que por natureza não são observáveis em si e por isso ele contém em si "toda a mostraçãõ". Aqui temos como exemplo os movimentos do corpo que "indicam" a existência da alma (coisa que naturalmente escapa aos nossos sentidos).

Cassin se questiona qual o sentido desses adjetivos, tendo esse contexto em vista e reitera que o termo é usado para os dois tipos de signos indiferentemente. Mais ainda, na única frase em que os dois termos foram usados conjuntamente (VIII, 202) é *Παραστατικός* que remete ao signo comemorativo enquanto *μηνυτικός* ao indicativo. Segundo a helenista isso é aceito por todos os intérpretes que ela tem notícia. A autora sugere uma tradução da frase ao "idioma de Sexto" que seria: "o discurso não é comemorativo do de fora é o de fora que se torna o signo indicativo do discurso", então, o discurso não serve nem para guardar ou lembrar na memória uma afecção exterior, mas o de fora funciona como "esses signos recusados por

---

<sup>46</sup> DK82B11, §85; *Ibid.*, p. 289.

Sexto, e que servem para os dogmáticos deduzirem aquilo que, por natureza, escapa à nossa apreensão".<sup>47</sup>

Segundo Cassin, o termo que melhor se encaixaria na intenção de Górgias, seria "revelar" e a frase ficaria melhor traduzida nos seguintes termos: "Não é o discurso que comemora o de fora, é o de fora que se torna revelador do discurso", isto é, o discurso não tem que retratar o real, nem mesmo ele pode fazer isso, nem referência a nada exterior a ele, seja uma coisa ou uma ideia, nem ocupa o lugar de qualquer coisa. Ao oposto, levando em conta tudo o que foi exposto no *Tratado*, é necessário complementar que "o discurso faz ser, e é por isso que seu sentido só pode ser apreendido a posteriori, em vista do mundo que ele produziu."<sup>48</sup>

Se na ontologia o discurso tem a "função" de dizer o Ser, comemorar o Ser, "o de fora se impõe e impõe que se o diga". Todavia para Górgias, o ser é uma decorrência do dizer, pois é o discurso quem faz ser, quem gera o de fora. O discurso, então, é demiúrgico, "fabrica o mundo", no sentido em que "constrói a realidade".

Podemos, então, afirmar com Cassin que "se a filosofia quer reduzir a sofística ao silêncio, é sem dúvida porque, inversamente, a sofística produz a filosofia como um fato de linguagem".<sup>49</sup>

Analisamos as três teses do *Tratado* de Górgias e vimos como é operado através dele a destruição da ontologia do *Poema* de Parmênides pois uma vez que não há nenhum Ser e nenhum Não Ser para Dizer, a única coisa que resta é Dizer o próprio Dizer, isto é, o *Logos*. *Logos* que na visão gorgiana é um Senhor Soberano capaz de criar mundo logológicos através do efeito da magicização das palavras. É a sofística entendendo a filosofia como um efeito do dizer, um fato de linguagem, do *logos*. Opera-se assim, então, o primeiro efeito sofístico fazendo a passagem de uma Ontologia para uma Logologia: ao invés de um estudo de um "esquizofrênico" *onto*, Ser (entendido por Górgias como produto da própria linguagem e enganosamente entendido como a essência do "real"), um estudo sobre o próprio *logos*, discurso, palavra, dizer, uma *logo-logia*.

<sup>47</sup> CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p.62.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>49</sup> CASSIN, B. **Ensaaios Sofísticos**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliana, 1990, p.10.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre Mito e Linguagem**. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. Org. Jeanne Marie Ganegbin. 2ed. São Paulo: Editora 34, 2013

CASSIN, Barbara. **Aristóteles e o logos: contos da fenomenologia comum**. São Paulo: Loyola, 1999.

CASSIN, Barbara. **Ensaio Sofísticos**. São Paulo: Siciliana, 1990.

CASSIN, Barbara. **L'Effet Sophistique**. Paris: Gallimard, 1995.

CASSIN, Barbara. **Jacques, o Sofista: Lacan, logos e psicanálise**. Tradução: Yolanda Vilela. Revisão da tradução e dos termos gregos: Cláudio Oliveira. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. São Paulo: Ed. 34, 2005.

CASSIN, Barbara. **Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Vol.1 Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1961.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Vol.2 Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **The Older Sophists: A complete translation by several hands of the fragments in die fragmente der vorsokratiker**. Edited and preface by Rosamond Kent Sprague. Columbia: University of South Carolina Press, 1972.

GÓRGIAS. **Górgias: testemunhos e fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas E Castro. Lisboa: Colibri, 1993.

GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. 5 ed. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 1999.

KERFERD, G. B. **The Sophistic Movement**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

KIRK, G. S; RAVEN, J. E; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

MOURELATOS, Alexander P. D. **The Route of Parmenides: a study of word, image, and argument in the fragments**. New Haven: Yale University Press, 1970.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Filosofia na Época Trágica dos Gregos**. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2011.

PAES, Carmen Lucia Magalhães. **Górgias: o ser e a linguagem**. Vitória: Sofia, v. 1, n. 0, 1994.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1988.

PLATÃO. **Diálogos: Fédon – Sofista – Político**. Tradução Dr. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Globo, 1955.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1989.

PLATÃO. **Filebo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Univ. Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. **Ménon**. Tradução de Ernesto Rodrigues Gomes. Lisboa: Colibri, 1992.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992.

PLATÃO. **Górgias. O Banquete. Fedro**. Tradução de Manuel de oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1973.

PLATÃO. **Hípias Maior**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Univ. Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992.

SEXTO EMPÍRICO. **Complete Works**. Trad. R. G. Bury. 4 ed. Londres: Harvard University Press, 1987.

SEXTO EMPÍRICO. **Contra os gramáticos**. Trad. Rafael Huguenin, Rodrigo Pinto de Brito; apresentação Ana Paula Grillo El-Jaick, Fábio da Silva Fortes; comentários Aldo Lopes Dinucci. – 1 ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética do escrever: Kafka, Derrida e a Literatura como crítica da violência**. Porto Alegre: Zouk, 2018.

UNTERSTEINER. M. **A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica**. Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

UNTERSTEINER. M. *Les Sophistes vol. 1*. Trad. Alonso Tordesillas. Paris: Vrin, 1993.



## 14. Nas fronteiras das instituições: condições éticas para uma teoria da justiça institucional



<https://doi.org/10.36592/978655460108514>

*Draiton Gonzaga de Souza*<sup>1</sup>

*Leandro Cordioli*<sup>2</sup>

### INTRODUÇÃO

A justiça é um componente da felicidade do ser humano e condição política para que cada um dos cidadãos de uma comunidade alcance a própria felicidade perseguindo os seus objetivos razoáveis, e se possível contribua de modo positivo para que os outros cidadãos e a comunidade também alcancem os seus. Fazer com que as instituições de uma comunidade política cristalizem e sejam representativas de sua concepção de justiça é o principal modo que podemos alcançar para que tenhamos alguma garantia de que todos sejam tratados justamente, através da redução dos riscos de arbitrariedades cometidas por outros cidadãos ou mesmo pelo Estado. Com isso, garantimos se não a sociedade mais justa, pelo menos um sentido de justiça, o qual seja o de que "pessoas iguais serão consideradas iguais e pessoas diferentes serão consideradas diferentes": i) politicamente na alocação de bens e encargos em uma comunidade; ii) e juridicamente nas correções das injustiças praticadas (isto é, tratar casos judiciais iguais de modo igual, e diferentes de modo diferente). Por isso, esse foi um dos principais desideratos das teorias políticas desde a antiguidade.

Ocorre que institucionalizar as nossas concepções de mérito e justiça, assim como dissolver e atribuir o poder Estatal em diferentes Poderes da República como

---

<sup>1</sup> Doutor em Direito (PPGDir, UFRGS). Doutor em Filosofia pela Universidade de Kassel (Alemanha). Mestre em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Mestre em Direito (PPGDir, UFRGS). Bacharel em Filosofia (PUCRS). Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais (PUCRS). Graduado em Teologia (PUCRS). Graduado em Psicologia (PUCRS). Decano da Escola de Humanidades (PUCRS). Professor titular nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e Direito (PUCRS). Advogado. Psicólogo. Vice-Diretor do CDEA (Centro de Estudos Europeus e Alemães - UFRGS - PUCRS -DAAD). E-mail: dsouza@pucrs.br

<sup>2</sup> Doutorado em Filosofia (PPGFil, PUCRS). Mestre em Direito (PPGDir, UFRGS). Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais (PUCRS). Advogado. Professor Líder do GPFDir.com. E-mail: LeandroCordioli@me.com

na tripartição de poderes clássica (Legislativo, Executivo e Judiciário<sup>3</sup>) de modo que se autofiscalizem e não fiquem concentrados em um único grupo político hegemônico são garantias limitadas em termos de justiça. Esses limites consistem em fronteiras para teorias institucionalistas, para além dos quais há um vácuo teórico em que não logram êxito em garantir uma sociedade justa. A primeira fronteira que uma teoria da justiça pode alcançar decorre de sua natureza geral, e é a imprevisibilidade das circunstâncias históricas nas quais deverá ser aplicada. A segunda, é o fato de que instituições são em verdade criadas e operadas por pessoas verdadeiras de carne-e-osso. De modo que, seres humanos bem-intencionados podem contribuir para a sua falha na função de garantir justiça em uma sociedade. Por outro lado, pessoas mal-intencionadas, por exemplo, podem se usar delas para acessar e se manter no poder, como ocorreu na Alemanha Nazista (1933-1945).

Pensadores em todos os tempos constataram tais limitações das instituições e buscaram resolver tal falha, como por exemplo: Aristóteles, John Finnis e John Rawls. Apenas o primeiro vislumbrou completamente o problema e sua solução, na medida em que o segundo teve a sua teoria ofuscada por seu intelectualismo ético e o terceiro por sua visão liberal, na qual é fundamental excluir-se os juízos éticos nos campos políticos. Assim sendo, justifica-se o estudo de Aristóteles para contribuir com o desenvolvimento de teorias da justiça mesmo as que se entendem propostas nas esferas política e institucional. Ao mesmo tempo, o presente ensaio é uma crítica de posturas filosóficas que negligenciam o estudo da ética e seu papel político, bem como as que não a negligenciam, mas que a tomam exclusivamente focada na razoabilidade prática e não atribuem nenhuma importância às virtudes éticas.

Para fazer isso, seria interessante primeiro analisarmos o conceito de justiça considerando o papel da ética e das instituições na política. Depois, podemos destacar as considerações a respeito das fronteiras das instituições na garantia de justiça pelos estudiosos contemporâneos. Nesse caso, John Rawls parece ter dado uma resposta mais completa do que a fornecida por John Finnis. Enfim, vale apresentar as considerações aristotélicas que se apresentam ainda mais satisfatórias. Salienta-se, desde já, que uma garantia perfeita contra as injustiças

---

<sup>3</sup> MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*: Volume I, p. 201-11.

não é objeto de nosso estudo por se apresentar impossível. O que se busca é contribuir para a teoria da justiça com uma descrição mais completa de suas condições na esfera política, ser mais realista em relação às nossas expectativas de justiça, apresentarmos o valor da ética para a justiça política e explicitar o tema, a fim de que estejamos sempre atentos aos rumos de nossa sociedade. De outro modo, aquele que dorme na ilusão da confiança da perfeição de suas instituições por melhor que sejam sempre estará sujeito ao arbítrio.

## 1. O QUE É JUSTIÇA: PESSOA E INSTITUIÇÃO?

O que é justiça? Essa é uma pergunta que vem inquietando a humanidade desde a antiguidade grega. Uma linha de respostas a esse questionamento é bem representada pelo conceito aristotélico exposto em sua Retórica que sustenta que: “[a] justiça é a virtude pela qual cada um tem o que lhe é próprio, e segundo a lei, e a injustiça quando tem o alheio, não segundo a lei.”<sup>4</sup> O mesmo sentido veio sendo sustentado através da história igualmente pela tradição romana e judaico-cristã, o que convergiu no conceito clássico de justiça defendido na Idade Média por Tomás de Aquino<sup>5</sup>, a partir da fórmula romana compreendida sob o aparato conceitual aristotélico: “[...] a justiça é o hábito segundo o qual dispõe a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito.”<sup>6</sup> Assim entendida, a justiça era fundamentalmente um integrante do bem humano, enquanto desenvolvimento de uma capacidade anímica, favorecendo não apenas os concidadãos com quem a pessoa justa se relacionava, mas principalmente aquele que desenvolvesse tal disposição habitual de ter o próprio e não o alheio.

Ocorre que os antigos propunham que aquilo que pode ser um bem para o ser humano é classificado em: bens exteriores (p. ex., dinheiro, riqueza, poder, glória, etc.), bens do corpo (p. ex., saúde e prazer) e bens da alma (p. ex., o desenvolvimentos de

---

<sup>4</sup> ARISTÓTELES. Retórica, I 9 1366b 10-2.

<sup>5</sup> FINNIS, John. Natural Law and Natural Rights (2ª ed.): Pós-escrito, p. 459-60: “[...] honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere [...] viver honestamente, não ofender ninguém, dar a cada um o que lhe pertence.”

<sup>6</sup> AQUINO, Tomás de. Suma Teológica II-II, q. 58, a. 1, r.: “iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit.” FINNIS, John. Direito Natural em Tomás de Aquino, p. 55.

nossas disposições éticas, tais como a coragem, a temperança e a justiça; ou das disposições racionais, tais como a sensatez ou o hábito de ciência).<sup>7</sup> A justiça não era um bem exterior e nem um bem do corpo nessa concepção, em que pese garantir exteriormente condições políticas para que cada um pudesse buscar a própria felicidade, como no caso de não sermos agredidos injustamente e garantirmos que os contratos firmados sejam respeitados. Mais do que isso, a justiça era essencialmente um bem (da alma) para aquele desenvolvia a própria capacidade ética de agir habitual e firmemente de maneira justa, atribuindo a quem fosse de direito o que lhe pertencia. A ideia era que a virtude ética da justiça tornava apropriada a inclinação humana não racional de ter o que pertence aos outros: ser ganancioso [pleonéktēs] e querer para além do próprio.<sup>8</sup> A pessoa justa, isto é, aquele que desenvolve esta virtude, acaba por ser beneficiada no próprio bem pela modificação do seu caráter para melhor nas relações com as outras pessoas em razão de bens e encargos. O que ocorre, porque a virtude é entendida como o principal aspecto felicidade humana [eudaimonía], tornando razoável e benéfico inclusive os demais bens exteriores e do corpo.<sup>9</sup> Uma citação aristotélica é muito ilustrativa desse poder das virtudes de tomar algo em seu aspecto verdadeiramente bom para o ser humano:

Ninguém, com efeito, teria por venturoso [makárian] o homem que não possuísse um pouco de coragem, temperança, justiça e prudência, mas que tivesse medo de uma mosca que voasse em torno da cabeça, que fosse incapaz de se abster dos maiores excessos para satisfazer o desejo de comida ou bebida, ou que exterminasse uma mão cheia de amigos íntimos, ou que a sua mente se afigurasse tão insensata e errática como a de uma criança ou de um louco.<sup>10</sup>

Assim, em seus tratados sobre o bem humano que circulam atualmente sob os títulos de *Ética a Nicômaco* e *Ética a Eudemo*, Aristóteles abordava a justiça

<sup>7</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro I, Capítulo 8. *Política*, Livro VII, Capítulo 1.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* I 1 1129a 32.

<sup>9</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, I 9 1366a 38 - 1366b 1: "A virtude é, segundo se vê, o poder criador e conservador de bens; e a faculdade de fazer muitos e grandes benefícios, e de todas as sortes acerca de tudo."

<sup>10</sup> ARISTÓTELES. *Política* VII 1 1323a 24-31.

primariamente como uma virtude ética dita das pessoas que seria integrante da própria felicidade de quem agia justamente. Porém, é interessante notar que há uma dimensão social do bem humano, na medida em que necessitamos de outros iguais a nós mesmos para suprimos as necessidades mais básicas, como aquelas que são realizadas no caso da família. Ademais, precisamos também de outros seres humanos diferentes que possam suprir as nossas necessidades não atendidas pela família ao mesmo tempo que suprimos as suas, como no caso dos sapateiros, produtores de casas e agricultores que podem trocar entre si o que possuem de excedente por aquilo que necessitam: sapatos, casas e alimentos, por exemplo.<sup>11</sup> Isso ocorre na cidade [polis], na qual não se busca apenas sobreviver, mas sobretudo viver bem e ser feliz. Ao mesmo tempo, essa que era a comunidade política completa na época, ou melhor, a comunidade autossuficiente [autárkeia] que abrangia todas as demais comunidades (famílias, comunidades acadêmicas e religiosas, etc.), era igualmente o local em que a virtude ética da justiça podia brilhar e ser desenvolvida.<sup>12</sup> Por isso, Aristóteles sustentava também que "[a] justiça é própria da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo [tou dikáiou krísis].<sup>13</sup>" Assim, a concepção do "político" está associada ao campo ético, como o *locus* no qual o ser humano pode suprir as suas necessidades não atendidas na família, desenvolver plenamente as suas capacidades anímicas e ser feliz.

Por outro lado, a medida de igualdade entre as pessoas e os bens é o justo, isto é, o objeto da justiça. Portanto, quem desenvolve a virtude da justiça quer, pratica e age de modo a atribuir a si e aos outros o que lhes pertence (o justo [tò díkaion]).<sup>14</sup> O que ocorre nas distribuições de bens e encargos em uma comunidade política, ou nas trocas daquilo que foi distribuído entre os cidadãos. O critério último de

---

<sup>11</sup> ARISTÓTELES. Política II 2 1261a 15-23: "Todavia, é evidente que uma cidade que se torna cada vez mais unitária deixaria de ser cidade. Uma cidade é por natureza, uma pluralidade e ao tornar-se ainda mais unitária, passará de cidade a casa, e de casa a homem individual, já que podemos afirmar que a casa é mais unitária do que a cidade, e o indivíduo mais do que a casa. Assim, mesmo que alguém pudesse conseguir isto, não o deveria fazer, dado que destruiria a cidade. Por outro lado, não só a cidade consiste numa pluralidade de indivíduos, como estes também diferem em espécie; uma cidade não nasce de indivíduos idênticos."

<sup>12</sup> ARISTÓTELES. Política I 1 1252a - 6; 2 1252b 28 - 1253a 1.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES. Política, I 2 1253a 24-33 e 37-38; 2 1302 30-34.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco V 1 1129a 4-10: "[...] a disposição [héxis] em virtude da qual os homens praticam o que é justo, agem justamente e querem o justo [tò díkaion]."

atribuição em uma distribuição deve ser o mérito [aksia], segundo Aristóteles. Entretanto, o mérito é um conceito convergente e analógico como a felicidade [eudaimonía] em sua teoria. Todos concordam que os bens devem ser atribuídos segundo o merecimento, mas muitos discordam em que ele consiste.<sup>15</sup> Por isso, o mérito pode variar de acordo com o modo de vida e a constituição adotados em determinada comunidade política. Assim, em regimes régios e aristocráticos, o mérito consiste na virtude, em oligarquias na riqueza, em democracias na igualdade e na liberdade.<sup>16</sup> Desta forma, em cada sociedade política distinta, os cidadãos devem receber atribuições nas distribuições respectivamente segundo a virtude, a riqueza e a liberdade, ao mesmo tempo em que consideram justas as distribuições que respeitem tais critérios. Quando o que se sucede em termos de distribuições não é o mesmo que consideram justo em termos absolutos, ocorrem as revoltas e as revoluções: por exemplo, quando os cidadãos se consideram iguais e recebem diferentemente, ou quando se consideram diferentes e constatam estar recebendo o mesmo que os demais.<sup>17</sup>

Por outro lado, uma vez atribuídos os bens ou os encargos politicamente, compete corrigir as desigualdades que podem ocorrer nas trocas entre os cidadãos. Já que sapateiros podem trocar com agricultores sapatos por alimentos, por exemplo. Nesse caso, o justo corretivo e recíproco da proporção aritmética vai servir para preservar a união da cidade.<sup>18</sup> Como diz Aristóteles, "[p]orque devolvendo proporcionalmente o que se recebe é como a cidade se mantém unida."<sup>19</sup> Nessas trocas, nasce a necessidade de algo que sirva como uma mesma medida das coisas a serem trocadas (p. ex., sapatos-alimentos).<sup>20</sup> Para tanto, foi desenvolvida a moeda que é útil para facilitar as trocas ao medir todas as coisas e igualá-las. Assim, a moeda é a evidência que o agricultor atendeu à necessidade de alimentos de um concidadão, ao mesmo tempo em que é a garantia de que tenha as suas futuras necessidades que ele mesmo não é capaz de suprir sozinho (casa, sapatos, etc.)

---

<sup>15</sup> ARISTÓTELES. Política V 1 1301 27 - 40.

<sup>16</sup> ARISTÓTELES. Política III 7 IV 8 1294a 10-15

<sup>17</sup> ARISTÓTELES. Política V 1 1301b 27-29.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES. Política III 7 II 2 1261a 29-31.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco V 5 1132b 31-35.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco V 5 1133b 16-17.

também atendidas na comunidade política.<sup>21</sup> Os seres humanos, então, procuram viver em comunidade política não apenas buscando a sobrevivência, mas para viver bem. O justo preserva a comunidade [koinonia], na medida em que a sua igualdade proporcional e recíproca leva cada um a ter o necessário, visto que também atende às necessidades dos concidadãos.

Neste passo, começa a nascer o âmbito político da justiça na teoria aristotélica. Um campo em que abrange o bem de todos os cidadãos de uma comunidade política, envolvendo desde as necessidades mais básicas (p. ex., família, moradia, alimentação, segurança interna e externa, etc.), mas que avança no sentido de proporcionar o palco para o desenvolvimento das capacidades humanas (éticas, políticas e racionais), a autossuficiência e o autogoverno [autarkia]. Por isso, surge a necessidade de se estudar os seguintes temas em sua Política: os regimes políticos, as suas concepções de merecimento e bem comum, as constituições e as leis que melhor lhes preservam, as causas de sublevações políticas, assim como as distribuições de poder que são mais capazes de garantir a estabilidade do regime e o bem comum, qual seria o melhor regime político e qual seria aquele que se pode alcançar levando em consideração os recursos humanos, materiais e territoriais disponíveis. De modo que, enquanto a ética é uma ciência que busca estudar e defender filosoficamente projetos de felicidade humana, a política busca fazer o mesmo com a felicidade da comunidade humana: o bem comum. Algo que não é distinto do bem dos próprios cidadãos tomados individualmente, -uma vez que a felicidade do indivíduo e da cidade coincidem<sup>22</sup> -, mas que é interessante que seja colocado na constituição e nas leis institucionalizando-se tais critérios. Por que esse apelo ao valor das instituições políticas?

Especificamente, institucionalizar tais questões políticas que dizem respeito ao bem comum de uma comunidade completa é relevante, na medida em que os seres humanos mesmo sabedores do que é o correto podem desviar os seus juízos concretos diante das circunstâncias. Assim, se fossemos governados por homens e não por leis, isto é, pelas virtudes pessoais do governante e não pelas virtudes das

---

<sup>21</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* V 5 1133b 4-13.

<sup>22</sup> ARISTÓTELES. *Política* VII 1 1323b 38 - 1324a; 2 1324a 6 - 7: "Neste ponto, todos parecem estar de acordo em reconhecer que a felicidade do indivíduo e a da cidade são a mesma."; 3 1325b 30 - 32.

instituições, estaríamos sempre sujeitos às arbitrariedades daqueles que alcançaram o poder. Apelando às instituições ou ao governo da lei, nos resguardamos i) dos riscos da tirania que consiste exatamente no governante que não respeita a medida reta da justiça atribuindo-se mais dos bens e menos dos encargos em seu interesse próprio e em detrimento da justiça, por necessitar de riquezas abundantes para a obtenção de prazeres, por exemplo.<sup>23</sup> Outras vezes, ii) as pessoas individualmente consideradas podem ser tomadas pela cólera ou inclinações emocionais distintas, o que lhes obscurece a medida da justiça e faz com que ajam injustamente.<sup>24</sup> Ainda não é difícil que iii) os seres humanos sejam arbitrários favorecendo os seus amigos ou desfavorecendo os seus desafetos ao ponto de praticarem injustiças com terceiros.<sup>25</sup>

Por seu turno, segundo Aristóteles, socorrer-se da lei é o mesmo que apelar à razão como regra das ações humanas, visto que a lei é para ser isenta de paixões e propor em todos os assuntos aquilo que é para o bem comum.<sup>26</sup> Como a lei é pensada antes das circunstâncias particulares, nas quais mais facilmente somos influenciados por nossas paixões, tendemos a ser mais razoáveis ao elaborá-la e ao arquitetar aquelas questões políticas acima referidas. Esse benefício trazido pela institucionalização política é resumido em sua divisa do Estado de Direito: “[...] é melhor o governo das leis ao governo dos homens.<sup>27</sup>” De um lado, as leis e as instituições, portanto, são necessárias para que tenhamos uma sociedade política mais justa no sentido de sermos livres do arbítrio das pessoas que ocuparão as funções de governo. De outro, as instituições conjuntamente com a educação têm uma função de formar os cidadãos de acordo com os critérios do regime político de cada sociedade. Quando a comunidade política está bem disposta em termos de justiça em um regime bom [politeías agathè], os legisladores são capazes de fazer os cidadãos se tornarem pessoas boas através da aquisição de bons hábitos. De sorte que, uma comunidade política e suas instituições não se prestam apenas para evitar

---

<sup>23</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 6 1134a 28 – b 8. *Política*, V 10 1311a – 8.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES. *Política*, III 15 1286a 32–35.

<sup>25</sup> ARISTÓTELES. *Política*, III 16 1287a 36 – 37.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 1 1129b 11–25. *Política*, III 15 1286a 16–19; 16 1287a 24–32.

<sup>27</sup> ARISTÓTELES. *Política*, III 10 1281a 33–38, 11 1282b 4, 15 1286a 16–20, 16 1287a 19–20 e 32; 1287b 25–26, etc.



mutuamente a prática de injustiças e garantir o cumprimento dos acordos comerciais.<sup>28</sup> As instituições políticas e em especial o Direito devem buscar ser muito mais do que um mero acordo internacional de intercâmbio de mercadorias como no caso dos Etruscos e Cartagineses, e desempenharem um papel formador ético na sociedade. Caso contrário o Direito será apenas “[...] um mero convênio – ou na frase do sofista Licofronte *uma garantia dos direitos* [ton dikaíon] *dos homens* – mas incapaz de tornar bons e justos os cidadãos.<sup>29</sup>” Dessa forma, a justiça é um tema objeto de investigação ética e dita das pessoas, contudo se estende pelo âmbito político e institucional na teoria aristotélica.

## 2. NAS FRONTEIRAS DAS INSTITUIÇÕES

Os valores de se institucionalizar questões de justiça em uma comunidade política são os apresentados acima. Contudo, a seguinte questão exige considerações adicionais: é melhor o governo da lei ou o governo dos homens? Essa pergunta muitas vezes formulada e respondida por Aristóteles ao longo de suas *Ética a Nicômaco* e *Política* encontra inicialmente boas razões para apontar as instituições como resposta aos problemas políticos da justiça. Porém, Aristóteles sustentava ainda que essa segurança é apenas relativa, e que em algumas circunstâncias não se justifica. Em primeiro lugar, isso acontece em razão do caráter absoluto das leis que têm um valor apenas como generalização.<sup>30</sup> Como elas vão regular sobre as questões humanas que ocorrem normalmente da mesma forma, mas que em alguns poucos casos podem falhar, as leis devem ser elaboradas a partir daquilo que acontece na maioria das vezes. Apesar disso, estão sempre sujeitas a serem excepcionadas nos poucos casos em que o seu caráter absoluto falha e pode causar uma injustiça.<sup>31</sup> Na visão aristotélica, tal desvio só pode ser corretamente enfrentado

<sup>28</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II 1 1103b 1-6. *Política*, III 9 1280a 31 - 1280b13; 30-35.

<sup>29</sup> ARISTÓTELES. *Política*, III 9 1280b 11-13.

<sup>30</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, I 13 1374 a 27 - 1374b 2.

<sup>31</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 10. *Retórica*, I 13 1374a 27 – b 24. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica II-II*, q. 120.

a partir de uma modalidade especial da virtude pessoal da justiça que é a retificação do justo institucionalizado na lei: a equidade [epieikeia, aequitas].<sup>32</sup>

É o caso, por exemplo, da virtude da equidade na Retórica em que Aristóteles sugere o caso de uma lei que puna o ataque de alguém com um "ferro" com uma pena muito severa em razão da letalidade da intenção do agente. Contudo, como o legislador não consegue fazer constar todas as possibilidades de ações na lei em razão da infinidade de situações em que "ferro" pode figurar distintamente: "[...] o ferir com o ferro, e com que tamanho e com que classe de ferro, se passaria uma vida se enumerando.<sup>33</sup>" Não que isso fosse uma deficiência da lei ou do legislador, já que é uma característica de sua própria natureza. Por isso, se alguém usando um anel de ferro levantar a mão ou golpear outrem sem intenção letal, não será verdadeiramente o caso da lei, apesar de segundo a leitura de sua letra literal ser culpado do crime previsto e estar sujeito à severidade da pena em questão. De forma que, "[...] segundo a lei escrita é culpável e comete delito, porém segundo a verdade não comete delito, e isto é a equidade.<sup>34</sup>"

Ocorreram ao menos duas tentativas contemporâneas de lidar com esse problema institucionalmente. John Finnis, por exemplo, entendeu que em algumas circunstâncias excepcionais nas quais a aplicação literal da própria constituição ou de uma lei não conduz aos valores (princípios) por elas garantidos ou, o que é pior, leva à destruição da sociedade, as cortes constitucionais devem se afastar de sua letra literal para buscar readequá-las às circunstâncias excepcionais, o que fica evidente diante do corolário "[...] uma constituição escrita não é um pacto suicida [...].<sup>35</sup>" Há também o caso da *defeasibility* dos direitos subjetivos que é uma modalidade formulada por Herbert Hart e Neil MacCormick para responder ao mesmo desafio, visto sob a moderna gramática dos direitos.<sup>36</sup> Porém, ambas as propostas limitam-se ao político e ao jurídico. Um enfrentamento integral dessa fronteira da justiça institucionalizada é apenas alcançado se empregarmos uma gramática das virtudes e dos valores éticos, tendo em vista que é um caso especial de virtude da

---

<sup>32</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, V 10 1137a 11-13.

<sup>33</sup> ARISTÓTELES. Retórica, I 13 1374 a 30.

<sup>34</sup> ARISTÓTELES. Retórica, I 13 1374 b.

<sup>35</sup> FINNIS, John. Lei Natural e Direitos Naturais, p. 268.

<sup>36</sup> MacCormick, Neil. Retórica e o Estado de Direito, p. 311.

justiça, o qual seja a equidade. Tal disposição ética exige de nós mesmos o desenvolvimento no caráter de um amor pela justiça de forma a estar disposto a renunciar aos próprios direitos garantidos legislativamente em algumas circunstâncias e que não tomemos a lei em um mau sentido.<sup>37</sup>

Há ainda uma outra fronteira que é mais interessante para as finalidades do presente estudo. Nesse caso, Aristóteles encontra algum apelo para a busca da justiça na incerteza dos homens, e não em confiar na falsa certeza proporcionada pelas instituições. O valor para uma preocupação política com o caráter dos cidadãos e dos governantes parte de uma constatação a respeito das instituições. É que devemos levar em consideração que uma constituição, o Direito, os direitos subjetivos e as demais instituições são elaboradas, modificadas e aplicadas por seres humanos. Os próprios textos legislativos são criados e modificados por seres humanos. Ainda que já existentes, a constituição e as leis carecem de intérpretes para ganharem vida e surtirem os seus efeitos. Logo, apesar nos garantirem algum grau de justiça, as instituições políticas e jurídicas dependem de pessoas que podem contribuir para a sua boa aplicação ou simplesmente as distorcer diante de seus objetivos perversos e injustos se igualmente não possuírem disposições de caráter retas. Portanto, pessoas inescrupulosas fazem com que as instituições também se tornem inescrupulosas, e mesmo as pessoas bem-intencionadas podem se tornar fanáticas diante de suas boas intenções se não possuírem os ânimos temperados e se socorrerem do bom senso e da razão.

Uma análise mais detida e com múltiplas hipóteses históricas e literárias dessas situações foi feita no ensaio *A Justiça Dita como um Atributo de Caráter*.<sup>38</sup> Aqui basta trazer o exemplo da Alemanha Nazista (1933-1945) em que Hitler foi gradativamente usando a ordem constitucional instituída para alcançar o poder absoluto e se tornar um chefe supremo. Isso só foi realizado com a sua nomeação como Chanceler em 1933, eliminação da oposição e a realização de um referendo nacional que o tornou o Führer da Alemanha em 1934. Assim, todo o horror

---

<sup>37</sup> CORDIOLI, Leandro. Redescobrimo a Equidade na Gramática dos Direitos: horizontes para uma teoria da justiça personalista e ética na retórica do Direito. In NEIVA, André Luiz. ORBEN, Douglas. XV Semana Acadêmica do PPGFil-PUCRS. P. 186-209.

<sup>38</sup> CORDIOLI, Leandro. *A Justiça Dita como um Atributo de Caráter*. In JOBIM, Marco Félix. *Inquietações Jurídicas Contemporâneas*. P. 117-138.

testemunhado com a ideologia nazista no poder político foi possibilitado diante do uso inicial das instituições do Estado de Direito para alcançá-lo. John Finnis sintetiza muito bem esse perigo de tomar a justiça institucional como condição suficiente para a segurança da sociedade:

Em qualquer época na qual o ideal de Direito, legalidade e Estado de Direito goza de popularidade ideológica (i.e., o prestígio que não está enraizado em um entendimento firmemente razoável de princípio práticos), aqueles que conspiram contra o bem comum irão geralmente tentar chegar ao poder e se manter lá por meios fiéis e formas constitucionais e legais que não são menos "escrupulosos" só por serem taticamente motivados, insinceros e transitórios. Por tanto, o Estado de Direito não garante todos os aspectos do bem comum, e às vezes não garante sequer a substância do bem comum.<sup>39</sup>

Finnis vislumbra bem os horizontes do problema de uma justiça vista tão somente institucionalmente em seus casos fronteira. Entretanto, apesar de se apresentar como um proponente de uma teoria da justiça mais ética do que política<sup>40</sup>, a sua teoria é eminentemente focada na razoabilidade prática em detrimento de uma ética das virtudes como ele mesmo deixa muito claro.<sup>41</sup> A justiça que, para Aristóteles e Tomás de Aquino, era uma virtude ética que operava sobre a parte não racional da alma humana, foi inteiramente absorvida pela faculdade racional da razoabilidade prática em Finnis.<sup>42</sup> Poderíamos dizer que, assim como no caso de Sócrates que pensava todas as virtudes, e dentre elas a justiça, serem uma espécie de ciência [epistémē]<sup>43</sup>, John Finnis também defende uma modalidade de intelectualismo ético. De modo que, aquele que sabe o que é o bem, age em razão do bem. Aristóteles, de

<sup>39</sup> FINNIS, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*, p. 268.

<sup>40</sup> FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights* (2ª ed.): Postscript, p. 460: "Embora "a justiça como uma qualidade de caráter" é o tema do texto que se desenvolve na sec. VII.2, perdi a oportunidade de refletir um pouco, em algum lugar do capítulo, a respeito do fato de que a definição se refere a uma virtude – "constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuere" - uma firme e durável voluntariedade em dar cada direito(s) a quem pertence(m) ["o direito dele ou dela"]. Como referido acima, o livro poderia ter atribuído, com vantagem, mais atenção à virtude como estabilidade de disposição, formada pelas escolhas duradouras, i.e., como um efeito intransitivo imanente de escolher, sendo o virtuoso e as escolhas feitas-por-virtude aqueles que são guiados precisamente pela razoabilidade prática."

<sup>41</sup> FINNIS, John. *Direito Natural em Tomás de Aquino*, p. 51-3 e 51: "Assim, os princípios, e finalmente os primeiros princípios da razão prática (i.e., da lei natural), são mais fundamentais à ética do que o são as virtudes."

<sup>42</sup> CORDIOLI, Leandro. O Conceito de Justiça em John Finnis: uma herança da tradição aristotélico-tomista?. In BARBOSA, Evandro. FERRAZ, Carlos. *Temas de Filosofia do Direito*. P. 133-166.

<sup>43</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, III 8 1116b 4-5, VII 2 1145b 21-28 e 3 1147b 9-17.

sua parte, contribuiu com a ética grega ao propor as condições psicológicas nas quais o agente conhece o bem, e mesmo assim não consegue escolhê-lo. Muitas delas podem auxiliar na elaboração de uma teoria da justiça no plano político e institucional como veremos no próximo ponto.

De sua parte, o proeminente estudioso da teoria da justiça, John Rawls, parte de um ponto de partida diferente de Aristóteles. Como ficou assente nas teorias contemporâneas, a justiça é fundamentalmente um tema político que é visto como um atributo institucional. Agora, não se trata mais de encontrar um aspecto ético da felicidade do agente, mas critérios de justiça política para a alocação de bens e encargos que deverão predicar as instituições de justas quando a eles estiverem submetidos. Uma instituição justa, no caso, proporciona condições políticas para que os cidadãos possam gozar da liberdade e da igualdade, que são os bens políticos da cidadania.<sup>44</sup> Por outro lado, as instituições injustas são aquelas que se afastam destes critérios e se tornam arbitrárias. Diz Rawls em *Uma teoria da justiça*:

A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria da justiça deve ser rejeitada e revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e organizadas que sejam, devem ser reformadas ou abolidas se são injustas.<sup>45</sup>

A ideia de Rawls não é mais pensar a justiça a partir da noção Ética de felicidade humana [eudaimonía] aristotélica, mas possibilitar a existência de "uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais<sup>46</sup>", mas que possuem doutrinas abrangentes a respeito da felicidade e salvação humanas distintas, isto é, uma sociedade liberal. Portanto, falar em justiça não é mais tratar de um tema ético com desdobramentos políticos. Antes de tudo, teorizar a respeito da justiça se torna descrever critérios de justiça e instituições a eles adequadas para que cada um esteja habilitado a seguir com a sua religião ou filosofia de vida e a exercer a cidadania.

---

<sup>44</sup> RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 16 e 64: "A ideia é que as instituições equalizem a liberdade e a igualdade propostas nos moldes de seus dois princípios de justiça. Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que sejam compatíveis com um sistema semelhante de liberdades para as outras.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo: (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos."

<sup>45</sup> RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 3-4.

<sup>46</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, 2011, Introdução, p. XXVII-XXVIII.

Contudo, as fronteiras das instituições como elementos garantidores da justiça de uma sociedade também foram alcançadas por Rawls. Um leitor desatento de sua obra poderia ter a impressão de que instituições justas são garantias absolutas da justiça em sociedades políticas, o que não procede. John Rawls observou de modo mais interessante a necessidade de uma efetiva participação política dos cidadãos e do desenvolvimento das respectivas virtudes políticas para o enfrentamento dos mesmos perigos institucionais, já que essa garantia é apenas limitada. Neste sentido, em *Justiça como equidade: uma reformulação*<sup>47</sup>, assim como em *Liberalismo Político*, John Rawls considera que instituições justas são condições necessárias, mas não suficientes para se alcançar alguma garantia da justiça.

A ideia é que, sem ampla participação na política democrática por uma cidadania vigorosa e informada, e com certeza quando há uma reclusão generalizada à vida privada, até mesmo as instituições políticas mais bem estruturadas cairão nas mãos daqueles que procuram dominar e impor a sua vontade por meio do aparato estatal, seja pela ânsia de poder e de glória, seja por razões de classe e interesse econômico, para não falar do fervor religioso expansionista e do fanatismo nacionalista. A proteção das liberdades democráticas requer a participação ativa de cidadãos que possuem as virtudes políticas necessárias à preservação do regime constitucional.<sup>48</sup>

Essa posição avança mais do que o sustentado por Finnis que se limitou a afirmar o valor da autoridade em termos judiciais do tribunal constitucional que deve sempre ser exercida para o bem humano e em razão da lei natural (dos preceitos da razoabilidade prática).<sup>49</sup> Rawls, por outro lado, reconhece que as instituições têm o poder de formar os cidadãos de determinado modo, assim como Aristóteles já havia sustentado. Mais do que isso, concorda com Aristóteles e Finnis que as instituições são limitadas em sua função de garantir justiça. Contudo, é muito interessante notar que não limita as suas considerações no plano racional como Finnis o faz, apesar de não ingressar no ético como Aristóteles. Rawls sustenta uma participação ativa na vida da comunidade política dos cidadãos que possuam virtudes “políticas”. Evidentemente, ele está também se referindo às disposições habituais de querer, praticar e agir de determinado modo no âmbito político. Entretanto, as limita em

---

<sup>47</sup> RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*, p. 204.

<sup>48</sup> RAWLS, John. *Liberalismo Político*, p. 242.

<sup>49</sup> FINNIS, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*, p. 267-9.

termos de justificação em razão de sua pretensão liberal de neutralidade ética do campo político. Vale destacar que sustenta que as virtudes políticas são qualidades de caráter exigíveis dos cidadãos em um regime constitucional justo e estável, e que possam até mesmo coincidir com virtudes atribuíveis às doutrinas abrangentes. Nesse caso não seriam políticas, porque são valorizadas por razões éticas e não tão somente políticas.<sup>50</sup> O seu interesse nestas virtudes é diferente. Não consistem em elementos da felicidade dos seres humanos, mas em exigências políticas daquilo que poderíamos denominar de moralidade cívica.

Quais seriam tais virtudes políticas que teriam o condão de ultrapassar as fronteiras institucionais da garantia da justiça em uma sociedade política se de fato empregadas ativamente em uma sociedade bem ordenada por seus cidadãos? Rawls faz diversas listas nunca exaustivas dessas virtudes. Sugere, por exemplo, que se referiria ao falar de virtudes políticas "[...] às virtudes da tolerância e à disposição de aceitar compromissos, bem como à virtude da razoabilidade e ao senso de justiça.<sup>51</sup>" Sugere também um dever moral de civilidade.<sup>52</sup> Em outras passagens, Rawls fala exemplificativamente nas virtudes cooperativas da vida política que trazem sustentação a um consenso sobreposto que são:

[...] a virtude da razoabilidade e um sentido de equidade (fairness), um espírito de compromisso e uma disposição de fazer concessões mútuas, virtudes que têm relação com a disposição de cooperar com os outros com base em termos políticos que todos podem aceitar publicamente.<sup>53</sup>

Finalmente, quando Rawls vai tratar da convivência pacífica e harmoniosa em seu *O direito dos povos*, não apenas no interior de uma sociedade política, mas mundialmente, a própria virtude da "esperança" de pertencer "a uma Sociedade de Povos liberais ao redor do mundo" passa a ser uma virtude cívica institucional que fortalece a concepção de justiça no plano internacional dos povos democráticos e decentes<sup>54</sup>. Como se sabe, a esperança é uma das três virtudes teológicas. Assim, são

<sup>50</sup> RAWLS, John. Liberalismo Político, p. 230, nota de rodapé 29.

<sup>51</sup> RAWLS, John. Liberalismo Político, p. 185.

<sup>52</sup> RAWLS, John. Liberalismo Político, p. 264.

<sup>53</sup> RAWLS, John. Liberalismo Político, p. 192.

<sup>54</sup> RAWLS, John. Direito dos povos, p. 29-30.

exigidas não apenas virtudes cívicas, mas também virtudes caracteristicamente associadas à religião como no caso da esperança, porém às quais é dado um recorte cívico, isto é, não operam em direção da felicidade e salvação da alma do ser humano, mas na garantia da justiça internacional.

Vale igualmente destacar que assim como a teoria aristotélica, a concepção rawlseana de justiça propõe que as instituições têm um papel formador do senso de justiça dos cidadãos. De modo que, mesmo que os princípios de justiça propostos por Rawls sejam inicialmente aceitos com alguma relutância, depois de institucionalizados tendem a alterar as suas doutrinas abrangentes e torná-los mais afeitos aos princípios liberais.<sup>55</sup> A diferença está no fato de que há algumas constituições retas para Aristóteles, sendo a melhor delas a que mais pode possibilitar felicidade em comunidade política para os seus cidadãos. Enquanto para Rawls existe apenas uma constituição apropriada, a qual é sustentada através de sua obra e consiste em uma visão democrática e liberal. Por isso, a teoria institucional e política da justiça de Rawls vai mais além do que a teoria de Finnis abrindo um grande campo teórico e prático através das virtudes políticas que passam a ser tratadas como qualidades de caráter (uma moralidade cívica) exigíveis dos cidadãos ao ultrapassar as fronteiras institucionais. Claro, sempre se fazendo a ressalva, no caso de Rawls, de que as virtudes são "políticas", isto é, se justificam por razões políticas e não descobertas em doutrinas abrangentes, em que pese poderem coincidir.

### 3. UMA JUSTIÇA ETICAMENTE INSTITUCIONALIZADA

Enfim, compete apresentar em que fronteiras da justiça a teoria aristotélica supera às teorias contemporâneas discutidas apresentando as condições para que haja justiça em uma comunidade política. Apesar de se servir da incerteza do apelo ao governo dos homens subsidiariamente ao governo das leis é uma resposta mais plausível aos problemas verdadeiros e não apenas teóricos da política. Nesse sentido, apenas uma teoria ética da justiça que envolva as capacidades não racionais do ser

---

<sup>55</sup> RAWLS, John. Liberalismo Político, p. 193.



humano está apta a dar conta das questões apontadas por Aristóteles em objeção a Sócrates.

O primeiro ponto a ser destacado é que cidadãos bons são fruto de uma comunidade boa, uma constituição boa e leis boas como vimos. Mas como esse âmbito institucional proporcionador de cidadãos bem-dispostos é possível, a fim de evitar que tais instituições se limitem a ser um pacto de não agressão e cumprimento de acordos? Primeiro, devemos destacar que isso não é tarefa apenas das instituições políticas, mas também da educação. Uma vez que a lei faz com que os seres humanos adquiram o hábito, enquanto a educação proporciona a instrução do que é melhor acessando à sua razão.<sup>56</sup> Assim, Aristóteles afirma que:

Uma cidade é equilibrada quando os cidadãos que participam no seu governo também são equilibrados [spoudaíous]. Temos, por conseguinte, de investigar como um homem torna-se bom. Na verdade, sendo possível que todos sejam bons coletivamente sem que seja bom individualmente, o melhor é que cada cidadão individual seja bom já que a bondade de todos depende de cada um. Existem três fatores para os homens se tornarem bons e íntegros: natureza [phýsis], hábito [èthos] e razão [lógos].<sup>57</sup>

Evidentemente, os governantes possuirão uma função estratégica na arquitetura de uma sociedade. Uma vez que sua função os torna aptos a influenciar a elaboração das instituições e da própria educação [paideia]. Assim, é necessário que ao menos aqueles que pretendem governar sejam equilibrados [spoudaios] e possuam o seu caráter bem formado. Caso contrário, não o farão a contento. Contudo, isso não é suficiente, já que é necessário também o desenvolvimento da virtude dianoética da prudência [phrónesis] e da ciência [epistémes], visto que será imperativo que realizem escolhas políticas, saibam claramente o porquê as fizeram e sejam capazes de sustentá-las perante os seus concidadãos.<sup>58</sup> Aliás, como diz apropriadamente Aristóteles: "[...] A cidade equilibrada [spoudaían] não é obra do acaso, mas do conhecimento [epistémes] e da vontade [proairéseos].<sup>59</sup>" De modo que

---

<sup>56</sup> ARISTÓTELES. Política, VII 13 1332b 5-10.

<sup>57</sup> ARISTÓTELES. Política, VII 13 1332a 32-41.

<sup>58</sup> ARISTÓTELES. Política, VII 13 1332a 29-39.

<sup>59</sup> ARISTÓTELES. Política, VII 13 1332a 31-32.

os bons governantes devem possuir uma formação ética, serem razoáveis e conhecerem muito bem os princípios e os valores de sua comunidade política, a fim de edificarem boas instituições.

Especificamente, em termos éticos, a teoria aristotélica das virtudes tem a contribuir com a compreensão da justiça como uma virtude ética dita das pessoas com o seguinte: i) as virtudes são constituídas pela prática reiterada das respectivas ações; ii) o hábito uma vez instaurado é fonte firme de escolhas práticas e de como o mundo se apresenta aos olhos do agente ético; iii) as virtudes se desenvolvem em conexão, nunca separadamente (a tese platônica da conexão das virtudes); iv) são necessárias ao menos quatro virtudes cardeais para constituirmos retamente o nosso caráter: prudência, justiça, coragem e temperança; v) algumas vezes praticamos injustiças em razão de sermos injustos, outras por intemperança ou covardia; vi) pessoas viciosas não conseguem sequer vislumbrar o próprio bem; vii) pessoas incontinentes [akrateis] vislumbram o bem sem contudo escolhê-lo; viii) mais do que a justiça, a comunidade política busca a amizade entre os cidadãos; ix) em uma sociedade de amigos há mais justiça, porque justiça e amizade cumprem os mesmos âmbitos de ação intersubjetiva humana, sendo a amizade mais exigente; x) a equidade é uma virtude necessária exigível especialmente dos governantes para o bem comum de uma comunidade política. Esses temas foram desenvolvidos em outros ensaios dedicados exclusivamente ao enfrentamento das respectivas questões aos quais se faz remissão.<sup>60</sup>

Portanto, apesar de Aristóteles sustentar que é melhor o governo das leis aos governos dos homens e que as instituições são condições necessárias para se obter justiça em sociedade, não as considerava condições suficientes. Os seres humanos valorosos que possuam integridade de caráter, bom senso e conhecimento são em última análise a única garantia de que uma comunidade política alcance a justiça.<sup>61</sup> A consideração última concorrente à divisa do Estado de Direito nas fronteiras das

---

<sup>60</sup> CORDIOLI, Leandro. A Justiça Dita como um Atributo de Caráter. In JOBIM, Marco Félix. Inquietações Jurídicas Contemporâneas. P. 117-138. O Conceito de Justiça em John Finnis: uma herança da tradição aristotélico-tomista?. In BARBOSA, Evandro. FERRAZ, Carlos. Temas de Filosofia do Direito. P. 133-166.

<sup>61</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, V 7 1135a 3-5, VIII 10 1160a 30 – b 11. Política, III 13 1283b 18-24, 1284a 4-14, b 22-34, 15 1286a 8-23, 17 1288a 16-28, IV 2 1289a 31 – b 2, VII 14 1332b 13-22.

instituições é, portanto, que: “[c]aso se encontrasse um só homem bom, melhor que todos os outros que formam o corpo político, ainda que fossem todos nobres, ele deveria exercer a supremacia segundo o mesmo direito.<sup>62</sup>” Por esses motivos, a justiça dita como um atributo das instituições é uma condição necessária da justiça, mas não suficiente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do ensaio, sustentou-se que as instituições são condições necessárias para que tenhamos justiça em sociedade, mas não são condições suficientes. Apostar nos atributos pessoais do próprio ser humano seja na qualidade de cidadão, seja na de governante, é imperioso para que haja uma sociedade mais justa. Em última análise, quem cria as instituições, as coloca em prática e resolve os conflitos daí originados é o próprio ser humano. Motivo pelo qual, qualquer teoria da justiça que não leve isso em consideração acabará sendo falha nas fronteiras das instituições em que a mera lei, sistema de direitos e disposições de atribuição de poder não são suficientes para lograr tal objetivo.

Neste sentido, demonstrou-se que Finnis denunciou o problema de se depositar todas as expectativas de justiça no Estado de Direito, diante da possibilidade de as próprias instituições serem desviadas de suas finalidades justas. Contudo, limitou a solução teórica proposta a uma verdadeira valorização do bem comum por parte dos cidadãos e dos governantes. Rawls, por seu turno, também considerou que as instituições justas não são uma garantia suficiente da justiça de uma sociedade, em que pese serem necessárias. Considerou imperativo o desenvolvimento de uma moralidade cívica e a efetiva participação política de cidadãos dotados das virtudes cívicas elencadas, como forma de minimizar os riscos do abuso de poder ou do desvirtuamento das instituições.

Ambas as teorias trazem o benefício de diagnosticar os riscos aos quais qualquer sociedade está submetida, ainda que goze de uma constituição e leis justas. O problema é que o ser humano está sempre presente na equação social. Uma lei

---

<sup>62</sup> ARISTÓTELES. Política, III 13 1283b 21 – 23.

para ser concebida ou aplicada depende dos legisladores ou dos juizes, que não são outra coisa que pessoas humanas de carne-e-osso, como todos nós. Logo, a legislação está sujeita a sofrer as mesmas interferências que qualquer ação humana em razão da tirania do acaso com a mudança das circunstâncias sob as quais irá regular e de nossas inclinações racionais, emocionais, sentimentais e sensíveis. Valorizar verdadeiramente o bem da comunidade política e dos concidadãos, assim como dispor de uma moral e virtudes cívicas, colocando-as efetivamente em prática na vida política, são garantias suplementares do Estado de Direito. Entretanto, deixam as situações políticas ou jurídicas realmente mais dramáticas sujeitas ao arbítrio de um indivíduo ou do grupo de indivíduos no poder.

De outro lado, não parece que retirar o ser humano e todo a riqueza de uma abordagem a partir das virtudes dianoéticas, éticas e teológicas com a entrega da soberania política ou das decisões jurídicas às máquinas seja razoável, apesar dos avanços em termos de inteligência artificial. Decisões de cunho prático como as escolhas Éticas e políticas têm o condão de autoconstruírem o caráter de quem as faz, além de acarretarem na responsabilidade do agente pelas escolhas e resultados alcançados. Privar a nós, seres humanos, de as efetuarmos é renunciar aos horizontes de realização e felicidade debatidos desde Aristóteles apenas buscando otimizar os resultados práticos. A comunidade política é o palco onde se procura não apenas sobreviver, mas também viver bem; isso exige a liberdade de escolha, a autodeterminação e a inerente responsabilidade pelas próprias ações individuais ou coletivamente realizadas. Em outras palavras, uma eventual alienação da autoridade política colocaria a humanidade na condição de servidão em relação à tecnologia em questão. Isso sem falar nos riscos e nas incapacidades de os algoritmos passarem a realizar tais escolhas.

Ademais, trazer o ser humano como um elemento que deve somar para garantia da justiça pode ser visto como algo positivo, desde que feito com consciência dos limites e das possibilidades desta nova equação. Afinal, querer os múltiplos fins que podem ser igualmente apropriados, deliberar sobre os meios bons para os realizar diante das circunstâncias concretas e escolher o que é melhor, ganha uma dimensão criativa quase divina nos horizontes da prudência, coragem, temperança, justiça, fé, esperança e caridade. Este aspecto, se não é impossível de

ser reproduzido por computadores, até o momento está longe de o ser. Portanto, o melhor não é confiar apenas nas instituições ou suprir as suas deficiências através de algoritmos, mas trazer o ser humano como agente Ético exatamente para o centro da resolução do problema, reconhecendo os seus limites e possibilidades.

Assim sendo, a resposta aristotélica no sentido de complementar o Estado de Direito com a exigência de uma teoria das virtudes merece dedicação de maiores estudos mesmo diante dos desafios atuais. O império da lei e suas exigências continua sendo um apelo à razão e não ao arbítrio do governante, o que garante em grande medida a justiça de uma sociedade política. Porém, não existe uma segurança absoluta de justiça na vida em sociedade. Não há também como alienar esta responsabilidade para a lei ou para máquinas sem correr o risco do arbítrio ou se colocar em situação de servidão e alienação. A solução em teoria política mais realista é avançar na descrição das disposições humanas que nos possibilitam a realização das melhores escolhas e ações, assim como na construção e operação das instituições mais justas, diante dos bens comuns, meios disponíveis e circunstâncias concretas. Uma teoria destas virtudes servirá de medida daquilo que é desejável ou deficiente na nossa sociedade, nos cidadãos e nos governantes, o que poderá pautar escolhas ou até mesmo a criação de instituições políticas que valorizam estas qualidades. Finalmente, Aristóteles é fundamental com a sua filosofia perene nesta empreitada, porque, em realidade, os seres humanos, as suas preocupações e os seus problemas permaneceram os mesmos, apesar dos grandes avanços teóricos e tecnológicos desde a antiguidade grega, e o filósofo já caminhava há muito tempo nestes horizontes da teoria da justiça.

## **BIBLIOGRAFIA**

AQUINO, Tomás de. Suma Teológica IV. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

----- . Suma Teológica VI. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução bilíngue de Maria Araujo e Julián Marias. Madrid: 1999. 7ª ed..

----- . Ética Nicomáquea. Ética Eudemia. Tradução de Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 2003.

----- . Política. Tradução bilíngue de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Veja, sem data.

----- . Retórica. Tradução bilíngue de Antonio Tovar. Madrid: CEPC, 1999.

CORDIOLI, Leandro. A Justiça Dita como um Atributo de Caráter. In JOBIM, Marco Félix. Inquietações Jurídicas Contemporâneas. P. 117-138. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

----- . O Conceito de Justiça em John Finnis: uma herança da tradição aristotélico-tomista?. In BARBOSA, Evandro. FERRAZ, Carlos. Temas de Filosofia do Direito. P. 133-166. Pelotas: Editora UFPel, 2016.

----- . Redescobrimo a Equidade na Gramática dos Direitos: horizontes para uma teoria da justiça personalista e ética na retórica do Direito. In NEIVA, André Luiz. ORBEN, Douglas. XV Semana Acadêmica do PPGFil-PUCRS. P. 186-209. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. Disponível também em <<http://www.editorafi.org/#!75semana/cq4f>>. (Acesso: 20/04/2016.)

FINNIS, John Mitchell. Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007.

----- . Lei Natural e Direitos Naturais. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

----- . Natural Law and Natural Rights. Oxford: Oxford University Press, 2011. 2ª ed..

MACCORMICK, Neil. Retórica e o Estado de Direito. Tradução de Conrado Hübner Mendes e Marcos Paulo Veríssimo. Revisão de Cláudio Michelin Jr.. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

MONTESQUIEU. Do Espírito das Leis: Volume I. Tradução não informada. Rio de Janeiro: Editora Nova Cultural Ltda., 2000.

RAWLS, John. Direito dos povos. Tradução de Luís Carlos Borges. Revisão de Sérgio Sérvulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Justiça como equidade: uma reformulação. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

----- . Liberalismo Político. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

----- . Uma Teoria da Justiça. Tradução de Almiro Peseta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.





## 15. Theories on the Origins of Language: a debate and framework



<https://doi.org/10.36592/978655460108515>

*Diogo Fernando Massmann*<sup>1</sup>

### **Introduction**

Language represents a successful communication system and impacts socially organized life, for example, someone may be convinced that when he walks into a bar and orders a coffee, he is certain to not receive a cup of mint tea. This means that language allows specificity and detail of information, but also flexibility and complexity of the symbolic structures composed. Language users can change structures within sentences and create increasingly complex sentences. Additionally, language affects the ability to learn as it interacts with cognition and learning. So, if someone excludes the language, what he learns at school would be compromised, limiting your possibilities for achievement. In short, language is a communication system in which sounds, symbols, and gestures are used to communicate between individuals within the population of a species.

The body is of fundamental importance, as it is through it that stimuli arrive and that speech and writing are produced by the action of the motor system. Furthermore, intermediate brain processing tends to be quantitatively rich and involves a large number of interconnected networks to enable interaction with the environment and communicate internal states so that organisms can adapt in the best possible way. However, this raises many questions about acquisition, processing, and coding, interaction with higher-order sensory and cognitive systems, hemispheric integration and lateralization, syndromes, and diseases, and, above all, about how language evolved in the human species as a faculty and what is its importance. function is.

---

<sup>1</sup> PhD student at PPGF/ PUCRS, diogo.massmann@edu.pucrs.br, orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5944-7139>.

There are endless debates about whether animals also have language, but not language as a complex and flexible system as human animals use, but rather whether their communication systems share some devices, structures, and components like humans have, in other words, whether the structures of communication systems are gradually close together or not and how language in human animals evolved from complex non-human animal communication systems. The possibilities revolve around the question: would the differences between advanced communication systems in non-human animals and language in humans be qualitative or quantitative? This reveals a paradoxical problem, in other words, either humans acquire language because humans are quantitatively more intelligent than non-humans or humans are qualitatively more intelligent than non-humans simply because they acquire language.

In summary, it is questioned concerning different approaches to the evolution of language, specifically, about its main characteristics and whether or not there is a relationship between non-human animal and human communication systems, therefore, if there is a relationship, then it asks "What type of relationship is this"?

To enter this debate, this text is structured as follows. In section 1, the emergentist approach of primatologists, zoologists, and psychologists about the characteristics of advanced communication systems in non-human animals is alluded to. In this context, it is important to inquire about the question of whether non-human animals share or do not share components that feature the language in humans. Depending on the answer to this question, there may or may not be a need to consider the peculiarities of communication systems with human language. In section 2, the essentialist-generative approach is positioned in confrontation with the emergentist interpretation through criticism of the hypothesis of the approximation between non-human animal and human communication systems, and a defense of a hypothesis that recursive syntax demonstrates that there are qualitative differences between the two systems that would be irreconcilable.

In section 3, the essentialist-neo-darwinist approach is compared with previous approaches in an attempt to show the differences and similarities between essentialist and emergentist approaches. Secondly, some central points of the essentialist-neo-darwinian proposal are indicated, which suggests the positive part

of the model. It is of interest in the present debate how the two forms of essentialism, such as generative and neo-darwinist, come closer and further apart. Some points of confrontation are recognized in the text. In other words, this text aims to present some outlines of the problem of language evolution, particularly regarding the relationship between advanced communication systems, present in non-human animals and language in humans, as well as, showing the state of the art of the debate in the area. It is relevant to say that the text does not suggest a solution. Therefore, in section 4, a general overview of the approaches exposed in sections 1, 2, and 3 is portrayed. This section is solely intended to highlight the crucial points of the debate according to each approach. The text closes with a conclusion and an allusion to future perspectives that could be fruitful in dealing with the problem.

### **Emergentist Approach**

In a general perspective, emergentists aim to explain the capacity for language in terms of non-linguistic human capacities such as thinking, communicating, and social interaction. Still thinking about this perspective in general, language is understood as a product of social and cultural contexts, as its structures (syntax, lexicon, and so on) and components (phonology, pragmatics, and so on) are influenced by the social context, as occurs between linguistic variations and social groups and classes (SAPIR, 1968). Thus, interest in linguistic variations (innovation) and group characteristics (status) is a fundamental element belonging to emergentist approaches to language (ECKERT, 1989).

Some current emergentists, such as, psychologist Michael Tomasello (TOMASELLO, 2003), emphasize the role of "theory of mind" and the ability to use symbols to change mental states as the traces of uniquely human pre-adaptations for acquisition, use, and the invention of language. In "*Ultra-Social Animal*," Tomasello (TOMASELLO, 2014) presented an evolutionary perspective on the characteristics of human sociability, such as, prosocial behavior, cooperation, conformity, and group mentality about compliance and enforcement of moral norms. In "*Origins of Human Communication*", Tomasello (TOMASELLO, 2010) argued that the human communication system depended on social integration, through

cooperation, as language is a form of manifestation of exclusively human social cognition in its modes of manifestation (TOMASELLO, 2010)<sup>2</sup>.

The sharing of intentions between conspecific individuals allows the inference of a common need, with the individual being motivated to act cooperatively to fulfill the need, coordinating the roles within the group and the perspectives of the individuals under the common objective of meeting the group's need if, and only if, another individual fulfills their commitment to that goal. Consequently, if human animals share resources fairly, then this scenario can be defined as the general scheme of sharing attention and intention. To achieve this, it is necessary to have cognitive-social skills, understood as a double structure of community and individuality as a cognitive integration of skills in "mind reading" tasks, in instrumental action, and in "thought simulations" or in predictions implying that individuals use an internal representation of the state of affairs and simulations of actions and the results of actions (TOMASELLO, 2010).

In addition to cognitive-social skills, Tomasello (PIKA ET AL, 2005) emphasizes the role of sign language, based on studies with non-human primates, as a potential developer of language in humans, as this approach would allow us to investigate the beginnings of evolution of non-human language. In other words, by confronting gestural language and vocal/verbal language, it is possible to access the repertoire of highly flexible gestural communication and the interaction between members of the conspecific social group that would serve as a kind of overcoming the segmentation between animal communication and human language. From this evolutionary perspective, this is important, as individuals need to make it clear or explicit, through visual contact, through gestural mimicry, that they intend to coordinate their actions in an integrated way and from the perspective of a common objective (PIKA ET AL, 2005).

Apart from the hypothesis of the use of intentions and attention shared by the group, Tomasello (TOMASELLO, 2010) also points out a general evolutionary framework of two steps to describe the emergence of language in human animals. At

---

<sup>2</sup> Tomasello (TOMASELLO, 2010) believes that gestures were, therefore, the critical transition points in the evolution of human communication, already incorporating most of the uniquely human forms of social cognition and motivation necessary for the later creation of conventional languages.

the first point in time, after the emergence of the genus *homo*, about two million years ago, (for example, *Homo Heidelbergensis* or another close candidate) this human ancestor became a forager and a scavenger under the ecological pressures resulting from desertification, which led to the scarcity of resources. Therefore, such human ancestors capable of avoiding “exploiters” and who are adept at sharing resources with members of the conspecific group would have an adaptive advantage over non-cooperators. The high dependence on a joint effort to obtain food and the function of the “social selection” mechanism of partners is taken into account for evolution towards better abilities in coordinating individual roles and perspectives under a common attention framework (for instance, hunting) and a common objective of survival, giving rise to a joint interpersonal intention. In a second moment, around 200,000 years ago, under the effect of new ecological pressures generated by changes in the ecological niche<sup>3</sup>, presumably imposed by competition within groups, formed by many exploring individuals, generating an effect, in which such groups of explorers were placed at a survival disadvantage in the competition for resources with groups formed by collaborative individuals who worked for a common territorial defense. Consequently, these individuals came to understand themselves as members of a particular social group with a particular identity (TOMASELLO, 2010). Therefore, through this phylogenetic path, the unique cognitive and social abilities of humans, in joint and collective intentionality, develop during the individual's life, from perceptual discrimination to the communicative and normative conventions that would constitute the sociocultural environment, forming loops of feedback that enriches and deepens the individual's cultural terrain and previous skills (TOMASELLO, 2010).

In addition, it is worth highlighting that primatologists such as Cheney and Seyfarth (CHENEY & SEYFARTH, 2003) as well as Tomasello (TOMASELLO, 2010), who is also part of the category of emergentist researchers in the evolution of

---

<sup>3</sup> Here, the reference is to the concept of “Constrictive Niche” elaborated by Richard Lewontin: it is the process by which organisms alter environmental states, thus modifying the conditions that they and other organisms experience and the sources of natural selection in their environments. Organisms adapt to their environments through natural selection. However, they also modify natural selection through niche construction. In this way, they influence the evolution. See: <<https://nicheconstruction.com/>>.

language, also share an interest in investigating the communicative, anatomical and cognitive characteristics of non-human animals to identify biological differences between humans, monkeys, and primates. Cheney and Seyfarth (CHENEY & SEYFARTH, 2005) emphasize that non-human primates (for instance, the *Veve Monkey* or *Cercopithecus aethiops* species) have a small specific repertoire of context-dependent stimuli, although vocal productions that are not “entirely involuntary”<sup>4</sup>, this creates a contrast with your ability to learn new pairs of meaning and sound. They also emphasize that vocalizations in monkeys and apes are used to communicate information about the vocalizer to influence the behavior of another individual, not their attention or knowledge to provide information designed to correct or confirm false beliefs in others individuals or instruct them on the correct use of call answering. Although they recognize that the phenomenon of the “audience effect” exists, this does not mean that vocal control implies deliberation, nor that functional reference, such as indication, implies linguistic meaning (CHENEY & SEYFARTH, 2005).

Therefore, in summary, emergentists (CHARNOV & KREBS, 1975; MARLER & EVANS, 1996; DI BITETTI, 2005) argue that, if we compare the advanced communication systems used by birds and primates with human language, the former loses three fundamental characteristics: 1) a rudimentary ability to attribute mental states different from their own to other individuals; 2) the ability to generate new words; 3) syntax and lexicon. However, emergentists defend the need for research on animal communication, as this would reveal the characteristics pertinent to a proto-language or pre-language as pre-adaptations of the language used by human animals. Therefore, they state that: 1) animal vocalizations would have representational properties; 2) the social and cognitive conditions necessary for a proto-language would be present, that is, there would be complex intersocial relationships of cooperation, exploration, status/hierarchy within groups that created selective pressures for the emergence of complex conceptual-abstract skills; 3) the representations of the group's social relations would be hierarchically structured; 4) certain species (for example, in primate species, such as baboons or the genus *Papio*)

---

<sup>4</sup> According to the research authors, almost open-ended ability to learn novel sound-meaning pairs (CHENEY & SEYFARTH, 2005).

would have social and knowledge systems governed by open rules; 5) their knowledge would be propositional, but not expressed linguistically (KIRBY, 2007; TOMASELLO, 2010).

### **Essentialist-Generative Approach**

In general terms, the researcher with essentialist inclinations seeks to identify the intrinsic properties of language that make it unique and distinct from other communication systems. For most members of this approach (most of them assume principles of the generative grammar tradition, especially in the perspective associated with Noam Chomsky's seminal research on the structure of language), this entails postulating universal innate properties that constitute the structure of human language (CHOMSKY, 1978)<sup>5</sup>. These components would be unlearned and accessible to all humans, regardless of the specific environmental, cultural, and social characteristics that allow children to acquire different human languages (CHOMSKY, 1978). This generative type of essentialism has a preference for finding structural features of languages that cannot be inferred from usage and are not predictable from human cognition or communication requirements (CHOMSKY, 1978). Furthermore, another feature of this approach is that semantics and phonetics are not a central part of the study of language. In Chomsky's view (CHOMSKY, 1995), the essential aspects of natural language are only syntax and pragmatics. In other words, internal computational computations and the cognitive performance systems that access them receive more emphasis than semantic theories that are an interface to syntax (CHOMSKY, 1995).

Despite the support given to cognitive-computational systems and the syntactic structure of human language, Chomsky and colleagues (HAUSER ET.AL., 2002) diverge at some point: for Chomsky (BERWICK ET. AL., 2012), what matters is the characteristic phylogenetic evolution of the human communication system in

---

<sup>5</sup> Generative-essentialists, who follow the line of Chomsky's perspective (CHOMSKY, 1978), assume that very young children of almost any level of intelligence, and practically any social upbringing, acquire language with the same high degree of mastery. From this, it is inferred that there must be unlearned features shared by all languages that in some way aid language acquisition (CHOMSKY, 1978).

terms of cognitive-computational system and behavior that helps explain the development, acquisition, and use of language, but Hauser (HAUSER & FITCH, 2003) and Fitch (FITCH & REBY, 2001) do not deny the importance of research into non-human communication systems, despite recognizing that there is an evolutionary gap (BOLHUIS ET. AL, 2014; BERWICK & CHOMSKY, 2016).

In this way, generative essentialists are committed to a common hypothesis. According to the so-called 'Strong Minimalist Thesis' (SMT), defended by Chomsky and colleagues (HAUSER ET.AL., 2002; BOLHUIS ET. AL, 2014), the main distinguishing feature of language in human animals is the hierarchical syntactic structure. The hypothesis is that the faculty of language probably arose recently in evolutionary terms, around 70,000 to 100,000 years ago (*Homo Sapiens*), and has not undergone modifications since then, although individual languages change over time, but always operating within this framework basic. The recent emergence of language and its stability are consistent with the research program engendered by SMT which has at its core a single mental-cognitive operation of symbolic processing that recruits two syntactic elements "a" and "b" and integrates them to form a set {a, b} and this is operated recursively. Consequently, the generative grammar research program has sought to provide explicit consideration for the structures of language – the rules for symbolic transformation – that explain what has been called the "Basic Property of Language": a finite computational system that produces an infinite number of expressions, each of which has a defined interpretation in the semantic-pragmatic and sensorimotor systems for the conjugation between thought and sound (BERWICK & CHOMSKY, 2016). Thus, the basic principle underlying the hierarchical syntactic structure of language is consistent with a relatively recent evolutionary emergence (HAUSER ET AL., 2002).

The SMT states that concerning the equivalence between the faculty of language and advanced communication systems - a characteristic shared by all animal species and possibly also by plants -, language should not be understood in such an extensive way, but as a specific cognitive-computational system, neurally implemented, shared only by the human species (BOLHUIS ET. AL, 2014). One of the misconceptions that would have led to this is thinking that language is co-extensive with speech and that the evolution of vocalization or auditory-vocal learning can,



therefore, inform us about the evolution of language. Perhaps, SMT argues that the misinterpretation can be generated from the evidence that motor-speech and speech perception function as possible external interfaces to the language system. Although the evidence is correct about the relationship between the linguistic system and its external interfaces, according to SMT, this does not imply that they are the same thing. Furthermore, even if the motor-perceptual domains of language are relevant to the evolution of language (one case that highlights this is that language manifests itself through touch in deaf and blind individuals), SMT insists on “non-externalist aspects” of language, namely, in a cognitive-computational mechanism that has at its core a hierarchical syntactic structure, highlighting its strict sense of language (BERWICK ET AL., 2012)<sup>6</sup>.

From this perspective, it is understood that the design of a linguistic structure involves three basic components: 1) rules and syntactic representations, which, together with the lexical items, constitute the basis of the linguistic system; 2) an external sensorimotor interface, through which mental expressions connect to the world and, ultimately; 3) an internal conceptual-intentional interface that connects mental structures to the world. In this way, SMT commits to a strict approach (Faculty of Language-Narrow Sense- FLN) in sense to the recursive capacity of the cognitive-computational core of grammar, which is how a limited syntax can manipulate symbols, according to encoding/decoding rules, to produce an infinite set of symbols that form words (CHOMSKY 2000; BERWICK ET.AL., 2012). This recursive fusion (“merge”), in human language, is the computational mechanism that constructs new syntactic objects “Z” (for example, “ate the apples”) from already constructed syntactic objects “X” (“ate”), “Y” (“the apples”).

At the cognitive level, for SMT, the study of the neural bases of language must consider those parts of the brain that represent the central calculations considered

---

<sup>6</sup> In this case, the Faculty of Language in the Narrow Sense (FLN) is the linguistic-computational system driven by cognitive functions and which is independent of the other systems with which it interacts and interfaces. FLN is a component within the set of externalist and emergentist approaches, considered in a broad sense (Faculty of Language in the Broad Sense-FLB), and the mechanisms underlying the cognitive-computational system are a subset of the mechanisms underlying FLB systems, such as the external language interface systems and the structures that make up the advanced communication systems present in non-human species, such as perception and motor control of speech, for example (HAUSER ET.AL., 2002).

universal (DEHAENE ET.AL., 1999), as well as, those that constitute the interface systems that can vary between individuals, since these interfaces depend on individual working memory, reasoning, and conceptualization skills. The computational processing of syntax for complex sentences, based on sequences of symbols previously defined by grammatical rules, relies on the use of the working memory mechanism and its subcomponents that check whether a given number of symbolic sequences follows another (BERWICK ET. AL., 2012).

At the neural level, the brain structures of the syntactic mechanism correlate with two main pathways compatible with phylogenetic research in the brain of non-human primates and humans: 1) dorsal pathways: a dorsal pathway connects Broca's area (BA 44) and the area of Wernicke through the left superior temporal cortex (LSTC) and another dorsal pathway connecting the LSTCs to the premotor cortex (PMC) which undergoes considerable phylogenetic change being weak in non-human primates, but strong in humans; 2) ventral pathway: a ventral pathway that connects Brodmann area 45 (BA 45) and the ventral inferior frontal cortex (LVIFC) to the temporal cortex (TC) and which has also been discussed as relevant to language in human animals (BERWICK & CHOMSKY, 2016).

Another peculiarity of the SMT on the origin of language in the strict sense (FLN), based on evolutionary analyses, and paleontological and archaeological evidence presented in comparative studies, is the thesis in favor of convergence and exaptation based on structural constraints, in which the original function of language was linked to spatial navigation, numerical reasoning, the construction of tools and social organization schemes (HAUSER ET.AL, 2002; BERWICK ET.AL., 2012; BOLHUIS ET. AL, 2014). For SMT, questions about evolution and function are different from those about mechanism and structure, in the sense that evolution (natural selection) cannot, by itself, explain the mechanisms underlying language in humans (HAUSER ET.AL, 2002; BOLHUIS ET. AL, 2014).

Therefore, the evolution of a given trait may have occurred in different ways besides common descent, including convergence, genetic drift, or exaptation. If this hypothesis is assumed, then evolution by natural selection is not a causal factor of cognitive or neural mechanisms without considering three central points: 1) the question of the distinction between shared or exclusive traits concerns the issue that

leads to the conclusion of a discontinuity, because, although bees dance, birds sing and chimpanzees scream, these communication systems differ qualitatively of human language, considering that animal communication systems lack the recursive capacity of syntax that guarantees the rich and open expressive power of human language; 2) the second question revolves around investigating whether the evolution of language was gradual or "saltational", which differs from the previous one, as the qualitative discontinuity (a new device) between pre-/post-existing species may have evolved gradually, not necessarily implying a discontinuity during human evolution and; 3) the question of continuity or exaptation which refers to the problem of asking whether human language evolved by the gradual extension of pre-existing communication systems or whether important aspects of language were excluded from their previous adaptive function, for example, from spatial navigation or from numerical reasoning to language (HAUSER ET AL., 2002; BOLHUIS ET AL., 2014). Thus, against the gradualist approach of slow and incremental evolution that unfolds over eons, SMT adopts a perspective of rapid evolution that operates over a few generations in which genetic drift, convergence, and exaptations "solve" difficulties imposed by restrictions, for instance, the case of "Galapagos Finches" and the "lactose tolerance" in humans. So, SMT argues that there were structural constraints preventing the emergence of a new function. Thereby, a structure of the posteromedial cortices (PMCs), such as the retrosplenial complex (RSC) that is correlated with spatial navigation can, by exaptation, be a structure also responsible for a new function, in this case, language (HAUSER ET AL., 2002; BERWICK & CHOMSKY, 2016)<sup>7</sup>.

However, even if one considers that the origin of language does not appear to be taken into account by considerations on the evolution of communication

---

<sup>7</sup> The criticism of common ancestor is based on two pieces of evidence: 1) ethological evidence in comparative phylogenetic studies between non-human primates and humans regarding brain size, in which neither the absolute size of the brain nor its external morphology, as seen in endocasts, demonstrated to be relevant to the possession of language in an extinct hominid, for although, after initial stabilization, there does not appear to be any consistent increase in the hominid brain over the last 2 million years that explains the cultural element and invention of the first symbolic objects (around from ~100 -> ~80 thousand years ago and symbols engraved on stone pebbles and mammalian bone plates); 2) paleontological evidence from fossil and archaeological records of rock art, as the appearance of paintings and symbolic artifacts are like evidence of thought and language, for example, the beads on shells and the perpendicular lines engraved on a bone (BOLHUIS ET AL., 2014).

(BOLHUIS ET. AL, 2014), this view does not exclude the possibility that considerations on communication systems in animals and non-humans can play a role in the naturalistic approach to language maintenance. This conclusion arises from morphological modifications (GAMBA, 2014), phylogenetic evolution (LIEBERMAN, 2016) and the ethological results of comparative methods in neuroscience on cognition (PENISI & FALZONE, 2014), as well as, molecular biology (for example, the case of the FOXP2 gene)<sup>8</sup> and paleontological evidence (MITHEN, 2005). So, these studies can contribute to explaining the emergence or historical change that led to the emergence of language, through an exaptation (GOULD & VRBA, 1982) that occurred within the *Sapiens* species, with all individuals sharing a language faculty common (FICHTH & REBY, 2001).

### **Essentialist-Adaptationist Approach**

Other generative essentialists, such as Pinker and colleagues (PINKER & BLOOM, 1990; (PINKER & JACKENDOFF, 2005), seem inclined to consider that even the most elementary aspects of the phylogenetic evolution of uniquely animal communication capabilities, systems, and behaviors may be strongly relevant to the study of the phylogenetic emergence, unique to humans, of the capacity (or capacities) to develop, acquire, and use language (PINKER, 2003). This topic, which divides generative essentialists and neo-darwinists, reflects a division between their views on the role of adaptive explanations in evolution, with importance for natural selection, involving some capabilities such as human intelligence, applied to know-how in a socially dependent world, lifestyle and the metaphorical abstraction that allows us to co-opt skills, originally developed for physical problem-solving and social coordination, to apply them to abstract tasks and combine them in productive ways (PINKER, 2003). Such abilities may help explain the emergence of abstract cognition which is a prerequisite for the evolution of language as an adaptation to the ecological niche (PINKER, 2010). Therefore, language in humans is a complex

---

<sup>8</sup> The FOXP2 gene, (mutations associated with the reduction of gray matter in the caudate nucleus and cerebellum) present in *Homo Neanderthals* and related to speech production are associated with the verbal dyspraxia disease (WHITE ET.AL., 2006).

biological adaptation that evolved by natural selection for communication in a socially interdependent lifestyle that utilizes abstract know-how for survival purposes (PINKER, 2010).

Pinker's Neo-Darwinian Hypothesis (PINKER & BLOOM, 1990; PINKER 2003; PINKER & JACKENDOFF 2005B; PINKER, 2010) shares some points with Chomsky's SMT (HAUSER ET AL., 2002). On the one hand, the two models for explaining the evolution of language agree on the importance of distinguishing the main language features that characterize the differences within the scope of FLB and FLN regarding the relationship between advanced communication systems in non-human animals and language in human animals considering the sensorimotor, conceptual, and grammatical components. Furthermore, it is considered whether the abilities are shared or species-specific, whether evolution operated gradually or in a saltatory manner, and whether there was continuity between the structures and functions of animal communication and language in humans (for example, about corresponding characteristics, such as, speech production) or if there have been changes, through restrictions and exaptations, in the structures and functions related to language (PINKER & JACKENDOFF, 2005b). Furthermore, they share agreement on laboratory research into possible analogs of language in non-human species (FITCH & REBY, 2001)<sup>9</sup>.

On the other hand, when it comes to the debate on the evolution of language, divergences arise, firstly, from the argument in favor of the low probability of exaptation or convergence about the original structures and functions and the emergence of a new and distinct function in contrast to evolution by natural selection and adaptation to the cognitive-ecological niche<sup>10</sup>. Then, there is the criticism that

---

<sup>9</sup> The research topic refers to the thesis of "laryngeal exaggeration", an important structure (peripheral restriction) of the vocal tract in mammals (including *Homo Sapiens*) for the production of articulated vocalizations, to understand animal communication in adaptationist and/or exaptationists about the relationship between approximate structures and resulting functions in different species (FITCH & REBY, 2001).

<sup>10</sup> There are conceptual differences between the ecological and cognitive niches, despite being related to each other. The concept of ecological niche refers to a common place where organisms evolve through harmonious and disharmonious intra-interspecific relationships where processes operate that generate new variations (LEVIN & LEWONTIN, 1985). The concept of cognitive niche is established when one organism relates to another, through the application of cognitive functions with a view to adaptation. These inferences are made internally in mental models of the world, governed by intuitive conceptions of physics, biology, and psychology, including the psychology of animals. This causes

syntax recursion would be the only aspect that differentiates human language from advanced communication systems and, finally, that language evolved into a function beyond communication, for example, as from a structure whose original function was mathematical reasoning, navigation as an improvement of hunting strategies and social relationships, to organize and form networks of relationships of more complex situations within social groups (PINKER & JACKENDOFF, 2005b).

Pinker and Jackendoff (PINKER & JACKENDOFF, 2005b) develop a critique that language, although distinct from communication, would be a “perfect” or “optimized” mapping between sound and meaning so that its form is structurally inevitable given what it has to unite. For the strongly minimalist program, recursion can come close to a kind of “optimal solution” to the problem of connecting sensorimotor and intentional conceptual systems. In this view, language may have evolved at one point in time as the product of a macromutation, or the genes, that promote language, may have been fixed by random genetic drift or by “genetic hitchhiking” (for instance, genes that were close to other genes that are the true target of selection) or even arose as a byproduct of some other evolutionary development, such as, a large brain, perhaps because of physical constraints on how neurons can be packed in the skull (PIATELLI-PALMIRANI, 1989).

For neo-darwinian essentialists, if language is absent in non-human primates, for example, chimpanzees, then language must have evolved through a single macromutation. This is seen as an argument in favor of a “macromutational theory” by those who believe that human language is qualitatively distinct from the communicative capabilities of chimpanzees. Against this “macromutational argument”, Pinker and Jackendoff (PINKER & JACKENDOFF, 2005b) use an argument that human language cannot be qualitatively distinct from chimpanzee communicative abilities, since macromutations are statistically unlikely. A more decisive argument that considers evolution to be due to the descent of non-human primates and humans, as chimpanzees and bonobos are close to hominids, but this

---

human beings to invent tools, as an extension of themselves, and modify the environment (Constructive Niche). Then, these cognitive stratagems are designed in an infinite combination suited to the local ecology. They arise by mental design and are deployed, tested, and adjusted by feedback during the lifetime of individuals over generations, by the slow feedback of survival and differential reproduction, rather than by random mutation (PINKER, 2003; PINKER, 2010).

would not mean that hominids evolved directly from them (PINKER, 2003). Instead, humans evolved from an extinct “common ancestor” that lived about 6 to 8 million years ago.

This argument appears to be based on paleontological evidence about the characteristics of many other extinct species in the lineage of the common ancestor of modern humans, such as *Homo Australopithecus*, *Habilis*, *Ergaster*, *Neanderthalensis*, and archaic *Sapiens* lineages and others, in this way language evolved gradually, after the chimpanzee/human split around 200 to 300 thousand years ago (Middle Paleolithic), in which this lineage gave rise to modern humans (MITHEN, 1998). Thus, language could present a case of autapomorphy<sup>11</sup>, being a trait that evolved in one lineage, but not in parallel lineages (PINKER & JACKENDOFF 2005b).

Furthermore, against the exaptations and saltatory hypotheses of Gould (GOULD & VRBA, 1982), Kaufmann (GABORA ET.AL., 2013) and Piatelli-Palmarini (PIATELLI-PALMARINI, 1989), called as “non-selectionist theses”, neo-darwinist essentialists highlight the non-random features of the organization of natural selection. The neo-darwinist critique is that if recursive-syntax did not evolve for communicative purposes, rather to facilitate spatial navigation and mathematical calculation, then language would not be beneficial for organisms to communicate their internal states to other organisms in an interdependent social environment (PINKER, 2003). Instead, the beneficial difference is valid if it means communicating in greater detail hunting strategies or the places most likely to be inhabited by animals (PINKER & BLOOM, 1990; PINKER, 2010). Furthermore, about the conditional argument against gradual evolution, in which it is argued that language would only be useful if evolution had “delivered” a ready-to-use communication system (HAUSER ET AL., 2002), Pinker (PINKER, 2010) argues that it is not necessary to have synchrony between the production and understanding of signs and messages, since,

---

<sup>11</sup> In primate phylogenetics, the term means a type of apomorphy, that is, characteristics that derive from an ancestral species that are distinctive. This characteristic should be known as the derived characteristic that is unique to a given taxon. Such a feature is found in only one taxon, but is not found in any other taxon or outgroup, not even those most closely related to the focal taxon. In general, this trait can be a species, family, or any clade, the branches of the phylogenetic tree (REECE ET. AL., 2015, p. 746-7).

in the case of language, it would have been possible to decode the parts of an utterance in a message without mastery complete syntax by making distinctions that could be decoded by listeners using cognitive resources, for example, perception, working memory, and decision making (HUETTIG ET.AL., 2022). This would have favored the development of evolutionary pressure on neural mechanisms that would make this decoding process increasingly automatic and effortlessly learned (PINKER, 2010).

According to the neo-darwinist essentialist approach, human language is a complex biological adaptation that evolved by natural selection for communication in a socially interdependent lifestyle that uses know-how to advantage in terms of social group survival (PINKER, 2010). Such claims about the evolutionary status of language and resulting predictions are based on the darwinian perspective on human cognitive psychological capacities. Therefore, language can transmit an unlimited number of representations between organisms through a structured flow of sounds according to coding/decoding rules, the most notable aspects of which are syntax and grammar (PINKER, 2010). However, despite recognizing that recursion is unique to humans, neo-darwinian essentialists broaden the horizons by including other interfaces of language (metaphorical abstractions) and other parts of the mind (perception, conceptual, and social knowledge), arguing that this made it possible to apply the meaning of words and their relationships to interpret the social context and favor the emergence of cognition through ecological pressures (TOOBY & COSMIDES, 1989, PINKER, 2010).

In short, for neo-darwinist essentialists, what would be special about language is also a mental lexicon as a universal grammar and cognitive function. The mental lexicon refers to a finite list of memorized words. In this way, a word is an arbitrary sign, a link between a sign and a concept shared by the members of a community (for instance, the "word duck" does not look like the "animal duck", in other words, it doesn't walk like a duck or quacks like a duck). It can be used to convey the "duck concept", because community members have learned the same connection between sound and meaning guaranteed by the same encoding/decoding system (PINKER, 2003). The computational-cognitive system refers to a finite algorithm for generating infinite sentences dependent on syntax and recursion. Syntax corresponds to the



rules of combination, through which words are related to form phrases and sentences through the fusion of a subject, a verb, and an object. Recursion is the feature that allows a sentence to be defined as a sequence of sentences and that one or more of these “child sentences” or descendants can be derived from the “mother sentence” or ascendants. This creates a recurring loop to generate many sentences of any length (for instance, the construction: “I wonder if she knows that I know that she knows that he thinks she is interested in him”). In effect, there is a hierarchical structure, which allows the transmission of more complex propositions that are expressions of concepts categorized into concepts (PINKER, 2003)<sup>12</sup>.

Neo-darwinist essentialists also include other interfaces of language in addition to syntax, lexicon, and conceptual levels. They include semantics, prosody, phonology, and pragmatics which have relational and social characteristics. With effect, neo-darwinianists highlight the importance of social use of language, everyday use, and cooperation between social groups (PINKER, 2003; PINKER, 2010). Complementary, neo-darwinist essentialists (PINKER, 2003; PINKER, 2010) also provide evidence for the argument that language is an adaptation to the cognitive-ecological niche, highlighting the universal design of the language. In other words, language is universal in all societies and people in the world in the sense of being governed by rules and being systematic, although it is flexible to the point that the rules allow the formation of dialects within a language, precisely, because it is a code that maps the relationship between meaning and sound, through the properties of grammar. Among the body of evidence, the universality of the ontogenetic development of language acquisition (BICKERTON, 2009) and some research involving some disorders (*Broca's Aphasia*) and syndromes (*Willians Syndrome*)

---

<sup>12</sup> Complementary, neo-darwinist essentialists highlight the characteristics of other components of language and cognition: 1) a predicate-argument structure that encodes the relationships between the components of the structure; 2) movement transformations and link characteristics, because, after specifying a hierarchical tree structure in which the words of a sentence are inserted, another set of operations can change it in a precise way; 3) morphology that refers to simple words or parts of words, such as prefixes and suffixes that come together to produce compound words; 4) the phonology that governs the sound patterns of a language through the formation of words associated with articulated gestures, such as tongue and lip movements; 5) external language interfaces, such as speech perception and motor control of vocal tract structures; 6) internal interfaces such as conceptual structure, executive functions such as reasoning, selective attention, working memory and action planning in the social context (PINKER, 2003; PINKER 2010).

related to language and cognition specify the function of language to communication (YULE, 2010).

In opposition to the arguments of the non-selective hypothesis, there are reasons to favor the selectionist approach, especially, the standard argument in neo-darwinian evolutionary biology is that natural selection can explain the evolution of the complex adaptive design of language as an adaptation, in other words, a characteristic whose genetic basis was shaped by natural selection for communication, but not for manipulation or deception, but for cooperation in the know-how acquired in a high degree of symbiosis between non-relatives for an interdependent social life (PINKER, 2010).

Finally, it is relevant to say that the parallels between ecologically constructed niches and cognitive niches help to explain the co-evolution between language, cognition, and socially interdependent life. Ecological niche construction is the process by which organisms alter environmental states, thereby modifying the conditions that organisms experience and the sources of natural selection in their environments so that organisms adapt to their environments through natural selection. However, they also modify natural selection through the construction of niches. In this way, they influence evolution and alter the ecological pressures on them (COSMIDES & TOOBY, 2013).

This process influences the emergence and development of cognitive niches since the particularities of an ecological niche are constructed similarly, in the sense that initial increases in cooperation, communication, and know-how alter the social environment and therefore the pressures of selection for ancestral hominids (PINKER, 2010). The psychological competencies underlying technological know-how, open communication, and cooperation between non-kin are all hyper-developed in the same species, as each competency enhances the value of the others (PINKER, 2010). This allows them to infer an interdependence between language and know-how for survival. Language transmits information from one organism to another about the know-how and skills that favor the survival of the group. In turn, know-how can not only be exploited to manipulate the environment, but can be shared with family members and other collaborators for mutual benefit, therefore, the ability to share know-how, through language, may have been a great accelerator in the evolution of

knowledge and cooperation, because it gives human beings the incentive and the means to cooperate. Therefore, language and cooperation are interchangeable with intelligence and sociability, characterizing the cognitive niche and exerting selective pressure on descendants (PINKER & BLOOM, 1990; PINKER, 2010).

### **A summary: general balance**

The problem addressed consists of the question of whether human animals also have language, but not language as a complex and flexible system as humans use, but if their communication systems share some devices, structures, and components like humans have, namely, is, if the structures of communication systems gradually approaching and how did language in humans evolve from complex animal communication systems. The question is whether language evolved from communication between non-human animals and whether there is some type of proto-language between these two systems. With effect, there are a series of implications regarding what are the relevant differences between advanced communication systems and language, whether there are some shared features, and whether there are some exclusive features. A question that was also asked is whether language makes a difference for the organism that has this system, in this case, whether language brought advantages in terms of individual and social survival. So, if the characteristics of language are not embedded in communication systems, then phylogenetic comparative research is of little support. Also, if language did not bring initial communicative advantages (if it evolved by exaptation from other structures), then it is necessary to align the investigation to find out how language functions changed during evolution.

The answers given by emergentists align to consider the phylogenetic emergence of non-human communication capabilities, systems, and behaviors in various animals and the course of historical evolution, through intergenerational changes in specific languages as they are acquired and used by humans, to infer that the communicative, anatomical, and cognitive characteristics of non-human animals are crucial to identifying biological differences between humans, birds, fish, and primates (CHARNOV & KREBS, 1975; MARLER & EVANS, 1996; DI BITETTI, 2005,

KIRBY, 2007; CĂSAR ET.AL., 2012). Therefore, following this line of investigation, non-human primates would have a small specific repertoire of vocal production stimuli that would not be completely involuntary, and this contrasts with their almost open capacity to learn new pairs of sound meanings (TOMASELLO, 2010).

The answers offered by generative essentialists, who propose a more restricted model for the evolution of language (FLN), based on the assumptions of STM, understand that phylogenetic emergence is unique in humans in terms of the ability (or capabilities) to develop, acquire and use language (HAUSER ET.AL., 2002). Thus, for them, there is nothing useful to be said about behavior or thought at the level of abstraction at which animal communication and human language fall (HAUSER ET.AL., 2002). Human language is based on entirely different principles, specifically, the exaptation of recursive syntax (BOLHUIS ET.AL., 2014). Furthermore, SMT criticizes adaptationism and selectionism, since nothing resembling human language could have developed from earlier animal communication systems (BOLHUIS ET.AL., 2014).

Finally, neo-darwinian-adaptationist accepts the hypothesis that language is uniquely human and that recursion (the computational-cognitive system that manipulates symbols, according to rules of syntax) is a key element but also pays attention to the phylogenetic emergence of capabilities, communication systems, and behaviors, exclusively human, such as cognitive systems that refer to human intelligence that produces knowledge, a type of know-how oriented towards a socially interconnected and cooperative life that aims at the adaptation and survival of the group, and a system of "metaphorical abstraction" that allows solving practical problems and social coordination responses, highlighting the function of language as a communication system (PINKER & BLOOM, 1990; PINKER, 2003; PINKER & JACKENDOFF, 2005; PINKER, 2010). Although the mechanisms involved in language have analogs or homologs in other animals, language is unique to our species (PINKER, 2003; PINKER, 2010). Thus, an adaptationist explanation, which provides a "selectionist" and naturalist history, assumes that cooperation in hunting, defense, social coordination, and non-parental relationships were selective forces that operated in human ancestors to drive increases in the expressive power that

distinguishes nonhuman communication and human linguistic capabilities and systems (PINKER, 2010).

### **Final Considerations and Future Perspectives**

The evolution of the human mind was considered such a profound mystery that it became the main point of contention between Lamarquism and Darwinism, the two theories that constitute the adaptationist and selectionist approaches. But it now seems appropriate to see whether the more parsimonious application of his theory to the human mind is sufficient, in other words, that the mind, like other complex organs were caused by natural selection, or whether it should include other complementary models, such as, the theories of punctuated equilibrium, self-organization, macromutations, directed mutations, genetic drift, the law of use and disuse and, finally, the inheritance of acquired characteristics. To answer the question, an interdisciplinary approach would be suggestive that would include the debate involving theoretical concepts in evolutionary and ecological biology and a testable theory rooted in areas such as cognitive sciences and evolutionary psychology. Besides that, an approach from neurophilosophy is also important, based on the philosophy of mind and the phenomenology of mental processes (as in the case of investigations into internal states, for instance, bodily mechanisms, emotional processes, and representations). Complementary, a theory about how hominids evolved to specialize in the cognitive-ecological niche that made possible abilities such as reasoning about the causal structure of the world, cooperating with other individuals, sharing the know-how of skills, negotiating agreements through language to accumulate know-how and social conventions manifested in different cultures is also relevant for the research. Therefore, this paper tried to ask a series of questions considering the strengths and weaknesses of each approach and it was found that such questions that constitute the problem of language evolution leave the problem open and the answers are still very far from being satisfactory.

## References

BERWICK R.C.; FRIEDERICI, A.D.; CHOMSKY, N.; BOLHUIS, J.J. Evolution, Brain and the nature of Language. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 17, n.2, p. 1–10, Fevereiro de 2012.

BERWICK R.C.; CHOMSKY, N. *Why Only Us Language and Evolution*, 1<sup>st</sup> Ed., Cambridge MIT Press, 2016, p. 53-88.

BICKERTON D. *Adam's Tongue: How humans made language, how language made humans*. 1<sup>st</sup> Ed., New York: Hill and Wang, 2009, p. 192-210.

BOLHUIS, J.J.; TATTERSALL, I.; CHOMSKY, N., BERWICK, R.C How Could Language Have Evolved? *PLoS Biology*, v. 12, n. 8, p. 1-6, Agosto de 2014.

CÄSAR, C.B., RICHARD, W., HOPPITT, W.; YOUNG, R.J.; ZUBERBÜHLER, K. Evidence for semantic communication in titi monkey alarm calls. *Animal Behavior*, v. 84, n. 2, p. 405-11, Agosto de 2012.

CHARNOV, E. L. & KREBS, J.R. The evolution of alarm calls: altruism or manipulation? *The American Naturalist*, v. 109, n. 965, p. 107-112, Janeiro de 1975.

CHENEY, D.L.; SEYFARTH, R.M. Signalers and receivers in animal communication. *Annual Review of Psychology*, v.54, n.1, p. 145-173, Fevereiro de 2003.

CHENEY, D.L.; SEYFARTH R. M. Constraints and preadaptations in the earliest stages of language evolution. *The Linguistic Review*, v. 22, n. 2-4, p. 135-59, Janeiro de 2005.

CHOMSKY N. Review of B.F. Skinner's Verbal Behavior. *Language*, v. 35, n. n/c, p. 26-58, n/c., 1959. Disponível em: <[https://chomsky.info/1967\\_\\_\\_\\_/](https://chomsky.info/1967____/)>, Consulta realizada em 20 de fevereiro de 2014.

CHOMSKY, N. *Aspectos da Teoria da Sintaxe*. 2<sup>st</sup> Ed., Coimbra Sucessor, 1978, p. 9-146.

CHOMSKY, N. Explaining language use. *Philosophical Topics*, v. 20, n.1, p. 205-31, n/c 1992.

CHOMSKY, N. Language and nature. *Mind*, v. 104, n.413, p. 1–61, Janeiro de 1995.

CHOMSKY, N. Minimalist inquiries: The framework. In: Martin R, Michaels D, Uriagereka J, (ed). *Step by step: Essays on minimalist syntax in honor of Howard Lasnik*. 1<sup>st</sup> Ed., Cambridge: MIT Press, p. 89-155, 2000.

COSMIDES, L.; TOOBY, J. Evolutionary Psychology: New Perspectives on Cognition and Motivation. *Annual Review of Psychology*, Los Angeles, v. 64, p.201-29, Janeiro de 2013.

DEHAENE, S.; SPELKE, E.; PINEL, P.; STANESCU, R.; TSIVKIN, S. Sources of Mathematical Thinking: Behavioral and Brain-Imaging Evidence. *Science*, v. 284, n. 5416, p. 970-6, maio de 1999.

DI BITETTI, MS. Food-associated calls and audience effects in tufted capuchin monkeys (*Cebus apella nigritus*). *Animal Behavior*, v.69, n.4, p. 911-19, Abril de 2005.

ECKERT P. *Jocks and Burnouts: Social Categories and Identity in the High School*. 1<sup>st</sup> Ed., New York: Teachers College Press, 1989.

FICTH, W.T.; REBY, D. The descended larynx is not uniquely human. *Proceedures Real Society of London B*, v. 268, n. 1477, p. 1669-75, Agosto de 2001.

GABORA, L.; SCOTT, E.O.; KAUFFMAN. S. A quantum model of exaptation: Incorporating potentiality into evolutionary theory. *Progress in Biophysics and Molecular Biology*, v.113, n.1, p. 1-9, Setembro de 2013.

GAMBA, M. Vocal tract-related cues across human and nonhuman signals. *Reti, Saperi, Linguaggi*, v. 1, n. 1, p. 49-66, Junho de 2014.

GOULD, S.J.; VRBA, E. S. Exaptation—a missing term in the science of form. *Paleobiology*, v. 8, n.1, Outubro de 1982, p. 4-15.

HAUSER, M.D The Evolution of the Communication. Cambridge: The MIT Press:, 1996.

HAUSER, M.D.; FITCH, T.W. What are the uniquely human components of the language faculty? In: Morten H. Christiansen, Simon Kirby (Editors). *Language Evolution: studies in the evolution of language*, 1<sup>st</sup> Ed., New York: Oxford University Press, 2003, p. 158-81.

HAUSER, M.D.; CHOMSKY, N.; FITCH, W.T. The faculty of language: What is it, Who is it, How did it evolve? *Science*, v. 298, n. 5598, p. 1569-79, Novembro de 2002.

HUETTIG, F.; AUDRING, J.; JACKENDOFF, R. A parallel architecture perspective on pre-activation and prediction in language processing. *Cognition*, v. 224, n. 105050, p. 1-15, Julho de 2022.

KIRBY, S The evolution of language. In: Dunbar, R. and Barrett, L. (ed). *Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*, 1<sup>st</sup> Ed., 2007, p. 669-81.

LIEBERMAN, P. The evolution of language and thought. *Journal Anthropology Science*, v. 2, n. 94, p. 127-46, Junho de 2016.

LEVINS, R.; LEWONTIN, R. *The Dialectical Biologist*. 1<sup>st</sup> Ed., Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 9-106.

MITHEN, S. *Creativity in human evolution and prehistory*. 1st ed., Londres: Routledge, 1998, p. 120-40.

MITHEN S. Signing the Neanderthals: The Origins of Music, Language, Mind, and Body. *Cambridge Archaeological Journal*, v. 16, n.1, p. 97-112, Janeiro de 2005.

PENISI, A.; FALZONE, A Residuals of Intelligent Design in Contemporary Theories about Language Nature and Origins. *Humana/Mente Journal of Philosophical Studies*, v. 27, n. n/c., p. 161-80, Janeiro de 2014.

PIATELLI-PALMIRANI, M. Evolution, selection, and cognition: From 'learning' to parameter setting in biology and the study of language. *Cognition*, v. 31, n. n/c, p. 1-44, Fevereiro de 1989.

PIKA, S.; LIEBAL, K.; CALL, J.; TOMASELLO, M. The Gesture Communication of Apes. *Gesture*, v. 5, n. ½, p. 41-56, n/c 2005.

PINKER, S.; BLOOM P. Natural Language and Natural Selection. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 13, n. 4, Dezembro de 1990, p. 707–784.

PINKER S. Language as an adaptation to the cognitive niche. In: M. Christiansen & S. Kirby (Eds.) *Language evolution: Studies in The Evolution Of Language*. 1<sup>st</sup> Ed., New York: Oxford University Press, 2003, p. 16-37.

PINKER, S.; JACKENDOFF, R The faculty of language: what's special about it? *Cognition*, v. 95, n. 2, p. 201-36, Março de 2005a.

PINKER, S. So How Does the Mind Work? *Mind & Language*, v. 20, n. 1, p. 1-24, 2005b.

PINKER, S. The cognitive niche: Coevolution of intelligence, sociality, and language *PNAS*, v. 107, n. 2, p. 8993-9, Maio de 2010.

REECE, J.B.; URRY, L.A.; CAIN, M.L.; WASSERMAN, S.A.; MINORSKY, P.W.; JACKSON, R.B. *Biologia de Campbell*, 10<sup>th</sup> Ed., Porto Alegre: Artmed, 2015.

SAPIR E. The status of linguistics as a science. *Language*, 5, 207-14. In: David Mandelbaum (ed.) *Selected Writings of Edward Sapir in Language Culture and Personality*. 1<sup>st</sup> Ed., Berkeley: University of California Press, p. 160–166, 1968.



TOOBY, J.; COSMIDES, L. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture: Theoretical Considerations. *Ethology and Sociobiology*, v.10, n. 1-3, p. 29-49, Janeiro de 1989.

TOMASELLO M., CALL, J., & HARE, B. Chimpanzees understand psychological states: the question is which ones and to what extent. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 7, p. 153-156, 2003.

TOMASELLO, M. *Origens of Human Communication*. 1<sup>st</sup> Ed., Cambridge: MIT Press, p. 319-45, 2010.

WHITE, S. A.; FISHER, S. E.; GESCHWIND, D. H.; SCHARFF, C.; HOLY, T. E. Singing Mice, Songbirds, and More: Models for FOXP2 Function and Dysfunction in Human Speech and Language. *Journal of Neuroscience*, v. 26, n. 41, p. 10376-9, Outubro de 2006.

YULE, G. *The Study of the Language*, 4<sup>th</sup> Ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 156-69.



## 16. Perspectivas estoicas sobre as mulheres



<https://doi.org/10.36592/978655460108516>

Diogo da Luz<sup>1</sup>

### Introdução

O presente estudo tem por intuito analisar como é percebida a condição feminina pela ótica dos filósofos estoicos. Como as fontes primárias dos textos estoicos são, muitas vezes, fragmentadas e esparsas, as interpretações sobre a perspectiva desses filósofos podem ficar enredadas, visto que, em certos momentos, eles exaltam as capacidades femininas, mas, em outros, expressam preconceitos em relação às mulheres. Além disso, como os escritos estoicos evidenciam que havia divergências e debates teóricos dentro da própria escola, não é correto apontar um posicionamento único desses filósofos no que se refere à visão sobre as mulheres, sendo mais adequado tratar de posicionamentos de filósofos estoicos quanto ao assunto em questão. Ao longo do texto, perceber-se-á que esse movimento filosófico, por um lado, apropriou-se de alguns jargões preconceituosos de sua época, condizente com o machismo estrutural daquelas sociedades, mas, por outro lado, foi também um movimento revolucionário no que diz respeito à sua contribuição para a emancipação feminina, principalmente na figura de Caio Musônio Rufo.

### 1 O legado de Platão

No livro V da *República*, Platão aborda a educação das mulheres. Para o filósofo, as mulheres possuem as mesmas capacidades que os homens, sendo por isso que se deve permitir que elas tenham acesso à educação da mesma forma que os homens. Apesar do claro preconceito da época, Platão, sabendo que estava propondo algo muito diferente, defende que as mulheres tenham acesso à mesma educação e às mesmas funções já tradicionalmente associadas aos homens<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela PUCRS. E-mail diogoftcons@hotmail.com

<sup>2</sup> PLATÃO. *República*, 455d-456e.

Lembrando que, na Atenas de Platão, a educação, ou *paideia*, dizia respeito ao todo do indivíduo, ou seja, era uma formação que não visava apenas a intelectualidade, muito menos os meros ensinamentos técnicos: era uma formação que visava a integralidade. Nesse sentido, é preciso entender que os ginásios – local onde se praticavam exercícios com o corpo desnudo – eram parte importante desse modelo de educação. Tendo isso em vista, vejamos o seguinte excerto da *República*:

Assim, as mulheres de nossos guardiões despirão as vestimentas, pois a virtude (*areté*) tomará o lugar destas; participarão da guerra e de todas as fainas que concernem à guarda da cidade, sem se ocupar de outra coisa; só que, no serviço, lhes atribuiremos a parte mais leve, devido à fraqueza do seu sexo. Quanto àquele que escarnece das mulheres nuas, quando estas se exercitam com vistas a um fim excelente, ele colhe o fruto do riso ainda verde: não sabe, aparentemente, do que escarnece, nem o que faz.; pois há e haverá sempre razão de afirmar que o útil é belo e que nada é vergonhoso exceto o nocivo<sup>3</sup>.

Ao fazer essa afirmação, Platão está plenamente consciente de que sua proposta se tornará motivo de zombaria diante do forte machismo imperante em seu contexto. De fato, no próprio texto, o personagem Glauco menciona que tal ideia pareceria ridícula aos demais<sup>4</sup>. Além do mais, outra defesa radical de Platão é que, em sua *República*, as mulheres seriam compartilhadas entre os homens, ou seja, não haveria necessidade de uniões monogâmicas, de modo a fazer com que todos os filhos gerados sejam cuidados por todos, por meio do Estado<sup>5</sup>.

Cabe salientar que, para a educação integral do cidadão desta República platônica, igualmente importante é o aprendizado de música, visando à harmonia tanto das partes da alma, de acordo com a constituição de cada um, quanto visando

---

<sup>3</sup> PLATÃO. *A República de Platão*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012, 457b.

<sup>4</sup> Conforme descreve Platão: “– Às mulheres, por conseguinte, cumpre ensinar estas duas artes [música e ginástica], bem como as atinentes à guerra, e exigir delas os mesmos serviços. – É o que se depreende do que acabas de afirmar.

– Pode acontecer, todavia, que muitas dessas coisas pareçam ridículas por ir contra os costumes, se passarmos da palavra à ação.

– Com toda certeza” (PLATÃO. *República*, 425a, Trad. J. Guinsburg).

<sup>5</sup> Diz Platão: “(...) pois se os nossos jovens forem bem educados e vierem a ser homens razoáveis, não de facilmente compreender sozinhos tudo isso e o que deixamos de lado, por enquanto, a propriedade das mulheres, o casamento e a procriação dos filhos, coisas que, segundo o provérbio, devem ser tão comuns quanto possível entre amigos” (PLATÃO. *República*, 423e-424a, Trad. J. Guinsburg).

à harmonia da cidade. E da mesma forma que essa educação musical era necessária aos homens, tal seria necessária às mulheres, sem distinção de sexo. Essa educação comum é um posicionamento platônico muito destoante do comumente aceito, mas o argumento de Platão é que as mulheres são capazes de seguir o caminho da virtude, sendo por isso justificável terem as mesmas oportunidades tanto na educação quanto nas funções sociais<sup>6</sup>.

Por outro lado, não se pode assinalar que Platão tinha uma percepção tão positiva da natureza feminina. Na sua obra *Leis*, por exemplo, o filósofo apresenta uma ideia diferente da que apresentou na *República* sobre a educação musical de homens e mulheres, defendendo que é preciso efetuar a seguinte distinção, de acordo com “as características naturais do sexo”: o que conduz à magnanimidade e à coragem é mais indicado aos homens, o que sugere a modéstia e a temperança é mais indicado às mulheres<sup>7</sup>.

Além disso, outro ponto relevante que permanece em Platão é o entendimento de que as mulheres, ainda que sejam tão capazes quanto os homens, são consideradas um sexo mais fraco, não só fisicamente, mas intelectualmente, quando se faz uma análise de modo geral, ou seja, quando se tomam os homens e as mulheres em conjunto<sup>8</sup>. E tal concepção é sustentada por Platão não apenas pela influência do seu meio, a saber, pela influência da visão predominante carregada pelos preconceitos e condicionamentos sociais, mas também em função de sua perspectiva ontológica expressada no *Timeu*, na qual a mulher é descrita como uma versão decaída do homem, uma versão mais afastada do artesão do mundo, o Demiurgo<sup>9</sup>. Em vista disso, em tons conclusivos, afirma Vânia S. Silva:

Podemos pensar (...), que os homens ainda que padeçam de um “apetite vital de ejaculação”, causado por esse ser-vivo desobediente da razão, dispõe de um maior controle sobre si e sobre os seus apetites, uma vez que eles tiveram a parte da alma que

<sup>6</sup> PLATÃO. *República*, 455d-456a

<sup>7</sup> PLATÃO. *Leis*, 802d-803.

<sup>8</sup> Conforme consta na *República* de Platão: “Por consequência, meu amigo, não há emprego concernente à administração da cidade que pertença a mulher enquanto mulher, ou ao homem enquanto homem; ao contrário, as aptidões naturais se distribuem igualmente entre os dois sexos, e é conforme à natureza que a mulher, tanto quanto o homem, participe de todos os empregos, *ainda que seja, em todos, mais fraca do que o homem* (PLATÃO. *República*, 455d-e. Trad. J. Guinsburg).

<sup>9</sup> PLATÃO. *Timeu*, 41a-42e.

é divina fabricada pelo próprio Demiurgo, o que equivale a dizer que estão mais próximos da racionalidade do Demiurgo. E isto porque esse tentou ao máximo construir os seres parecidos com a forma que tomou como arquétipo<sup>10</sup>.

Portanto, mesmo que Platão tenha se destacado por defender que as mulheres possuem as mesmas capacidades que os homens, que podem inclusive exercer as mesmas funções que os homens na sociedade, ainda assim, o filósofo entende que as mulheres são inferiores, dado que, quando analisadas de forma geral, demonstram ser mais débeis. Essa debilidade pode ser desconsiderada no caso de destaques individuais em determinados aspectos, mas ainda permanece a marca de debilidade em função do sexo.

## 2 A visão estoica

Apesar da rígida cultura machista da antiguidade greco-romana, existiram vozes contrárias a essa rigidez. No caso específico da filosofia, como exposto através do exemplo de Platão, percebe-se que uma visão mais favorável às mulheres passou a exigir o estabelecimento de uma trincheira no campo filosófico. Ainda que a visão platônica não seja no todo favorável às mulheres, o filósofo certamente defendeu algo que era motivo de risos e chacotas por parte de seus conterrâneos. Esse ponto precisa ser destacado, pois não parece ser sensato simplesmente recriminar Platão por não ser um feminista tal como isso pode ser entendido atualmente.

Por outro lado, há outra tradição filosófica, igualmente oriunda do socratismo, que foi além das tradições de sua época por sua visão referente às mulheres: o cinismo. Tornou-se famosa a relação do casal cínico Crates e Hipárquia, uma vez que ambos claramente se opuseram às convenções sociais que os afastavam daquilo que os cínicos entendiam como a condição natural humana. Tal atitude era típica da escola cínica. Certa vez, juntamente com seu companheiro, Hiparquia foi convidada por Teôdoros para um jantar. Na ocasião, Hipárquia questionou o anfitrião quando

---

<sup>10</sup> SILVA, VÂNIA S. *Algumas leituras feministas de Platão: entre a imagem e a identidade*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Brasília (UNB). Brasília, 2013, p. 55.

este associou a figura feminina propositalmente ao ofício de tear. Como relata Diógenes Laércio: “Quando Teôdoros lhe disse: Quem abandonou a lançadeira junto ao tear? Hipárquia respondeu: ‘Fui eu, Teôdoros, mas acredito que tomei uma decisão errada se dediquei à minha educação o tempo que teria dedicado ao tear’”<sup>11</sup>?

Também herdeiros dessa tradição socrática, os estoicos, em geral, posicionaram-se contra ideias de diminuição das capacidades femininas. É importante salientar, antes de tudo, que o estoicismo é um movimento filosófico, não uma doutrina estanque, sendo por isso ser preferível falar em um posicionamento mais favorável às mulheres de *maneira geral*, dentro do contexto da época, pois os posicionamentos em relação às mulheres que encontramos nos filósofos estoicos possuem variações. Além do mais, dado o caráter frequentemente fragmentário das fontes, é preciso ter cautela com afirmações peremptórias.

Outro ponto importante a se ressaltar é que os estoicos são filósofos que se inserem na sociedade, que adentram nas instituições, diferentemente dos cínicos que possuem uma opinião mais radical de vida natural que os conduziu ao afastamento das instituições. Sendo assim, embora o estoicismo seja influenciado pelo cinismo, o relacionamento estoico com os costumes da sociedade é maior. Tal fato pode ter afetado o vocabulário, a retórica e até mesmo algumas opiniões dos estoicos em relação às mulheres.

Quanto aos primeiros estoicos, infelizmente, não chegou até os dias atuais os textos nos quais eles tratam especificamente das mulheres, mas sabe-se que Cleantes escreveu uma obra intitulada *Sobre a tese de que a virtude é a mesma no homem e na mulher*<sup>12</sup>, e que Crisipo defendeu também a mesma tese<sup>13</sup>. No que diz respeito aos estoicos romanos, chegaram até os nossos dias fragmentos do *De Matrimônio* de Sêneca, no qual algumas de suas ideias sobre as mulheres são relevantes<sup>14</sup>. No entanto, os mais importantes fragmentos da filosofia estoica sobre

<sup>11</sup> DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. 2 ed. Brasília: UNB, 2008, 6, 98. (DL, 6, 98).

<sup>12</sup> DL 7,175.

<sup>13</sup> NUSSBAUM, M. C. The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic and Roman. In: NUSSBAUM, M. C.; SIHVOLA, J. (ed.). *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*. OCP, 2002, p. 286.

<sup>14</sup> COELHO, L. A. S. R. *O matrimônio do Sapiens: Estudo e Tradução dos Fragmentos do De Matrimônio de Lúcio Aneu Sêneca*. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa. Lisboa, 2011.

as capacidades das mulheres são os que se encontram nas *Diatribes* de Musônio Rufo<sup>15</sup>, como será abordado mais adiante.

Embora não se tenha notícia de uma obra específica do fundador do estoicismo (Zenão de Cítio) que trate das mulheres, é relevante a sua tese expressa na sua *República*, onde ele defende a igualdade entre homens e mulheres. Nessa obra, Zenão descreve como seria uma cidade de sábios, onde não seriam necessários templos religiosos, tribunais, exércitos, entre outras instituições, visto que tudo isso é entendido como desnecessário para o alcance da virtude<sup>16</sup>. Para Zenão, desnecessária também é a união monogâmica<sup>17</sup>, o que leva a crer, entre outras coisas, que as mulheres não seriam propriedades ou dependentes de maridos. Da mesma forma que na *República* de Platão, Zenão entende que as relações sexuais entre homens e mulheres podem ser livres, mas com a diferença de que Zenão parece ter em vista a igualdade dos sexos, ao passo que Platão tem por foco o fortalecimento do Estado<sup>18</sup>. No caso do estoico, percebe-se claramente a influência cínica em sua obra, uma vez que retira de sua cidade de sábios diversas instituições e costumes da sociedade de sua época. O discípulo de Zenão, Crisipo, igualmente o segue nesse quesito, reafirmando a mesma ideia na sua obra *Sobre a República*<sup>19</sup>.

Por outro lado, como afirmado acima, a filosofia estoica é mais afeita ao meio social, ainda que reconheça que a sociedade de sua época esteja carregada de vícios. Esse é um ponto importante, uma vez que a atuação filosófica de dentro da sociedade é o caminho que Zenão escolheu quando se afastou de seu mestre cínico Crates, dando início à vertente estoica<sup>20</sup>. Talvez esse seja, entre outros, um motivo para compreender o porquê de certos estoicos defenderem visões muito críticas e radicais

<sup>15</sup> Neste texto foram usadas as traduções de Aldo Dinucci em DINUCCI, A. (2013). *Diatribes* 12 e 13 de Musônio Rufo: Sobre Coisas Relativas a Afrodite e Casamento. *Revista Crítica Histórica*, 4(7), 2013 e AGGIO, J. O "feminismo" de Musônio Rufo. *ethic@*, v. 17 n. 2, 2018.

<sup>16</sup> ARNIM, H von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1903-1905, v. 1-3, 1924, v. 4, 1, 264-265. (SVF, 1,264-265).

<sup>17</sup> SVF, 1,269.

<sup>18</sup> "O preceito é o mesmo de Platão, o qual, em sua *República* (451a -457b; 499a), equipara os homens e as mulheres na educação e também no vestir, ainda que com propósitos muito diferentes de Zenão: este pretende simplesmente a igualdade dos sexos; aquele, o fortalecimento militar do Estado". (*Los estoicos antiguos: Zenón de Cítio, Aristón de Quios, Apolófanes, Hérido de Calcedonia, Dionisio de Heraclea, Perseo de Cítio, Cleantes, Esfero*. Trad. A. J. Cappelletti. Madrid: Gredos, 1996, nota 245).

<sup>19</sup> DL, 7, 131

<sup>20</sup> DL, 7, 1-3.



à sociedade e, ao mesmo tempo, participarem ativamente da vida social, inclusive ocupando cargos, possuindo servos, propriedades, indo a templos, etc.

De fato, essa inserção no seio sociocultural parece também ter influenciado o modo como os estoicos se referiam às questões femininas. Embora os primeiros estoicos tenham se dedicado a assinalar a igualdade das mulheres perante os homens, não é incomum notar que eles utilizavam um vocabulário pejorativo às mulheres quando, por vezes, queriam demonstrar a fraqueza ou a falta de tenacidade de alguém. Zenão, por exemplo, em uma carta ao rei Antígono, afirmou:

Aprecio tua ânsia de saber, enquanto aspiras a uma educação verdadeira e realmente útil, e não à vulgar, tendente à corrupção dos costumes. Quem aspira à filosofia e detesta o muito louvado prazer, que torna *efeminadas* as almas de alguns jovens, tende naturalmente à nobreza espiritual não somente por natureza, mas também por uma escolha determinada. Uma natureza nobre, sustentada por exercícios moderados e depois por uma instrução intransigente, chega com facilidade à posse da excelência perfeita<sup>21</sup>.

Da mesma forma, Cleantes, discípulo de Zenão, identifica como *efeminado* quem conduz sua vida no vício, quem se perde nos prazeres sensuais (o devasso)<sup>22</sup>. Embora essa passagem de Cleantes seja um episódio anedótico, ainda assim a ideia de fraqueza está presente na associação entre “deixar-se levar pelos prazeres” e o sexo feminino. Casos como esse são encontrados também nos textos dos estoicos que viviam em Roma, onde a cultura machista era forte. Marco Aurélio, por exemplo, segue nessa linha:

De fato, a pessoa impulsionada pela cólera parece ser desviada da razão e experimentar certa dor e uma contração; aquela, porém, que comete o erro por desejo parece, de algum modo, mais desregada e mais feminina nos erros, uma vez que subjugada pelo prazer<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> DL, 7, 8. Trad. Mário da Gama Kury.

<sup>22</sup> Afirma Diógenes Laércio: “Contava-se que ele [Cleantes] costumava repetir a máxima de Zênon segundo a qual se percebe o caráter de um homem por seu aspecto; então certa vez uns rapazes brincalhões levaram à sua presença um homem devasso com as mãos calejadas pelo trabalho no campo e lhe pediram para dar uma opinião a respeito de seu caráter; Cleantes ficou perplexo durante alguns momentos e depois mandou-o ir embora; quando o homem se retirava espirrou, e Cleantes gritou: “Ei-lo! É um efeminado!” (DL, 7, 173. Trad. Mário da Gama Kury).

<sup>23</sup> MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985, II, 10.

Nesse trecho, aliás, o imperador expressa não somente um traço machista da cultura greco-romana, mas associa esse traço a uma forma específica paixão que, conforme Zenão, manifestava-se fisicamente na alma por meio de contrações e expansões. Se essa caracterização feminina ao tipo de paixão do desejo de deleite – que toma o prazer como um bem – foi feita por Marco Aurélio por estar dentro de um arcabouço cultural fortemente machista, ou se, de outro modo, o imperador realmente entendia a natureza feminina como mais fraca, não há como responder com clareza a partir do texto das *Meditações*. No entanto, um ponto que pode auxiliar nessa questão foi destacado por Martha Nussbaum. Ela assinala que o problema da raiva era visto como mais típico do universo masculino enquanto a paixão erótica era mais típica das mulheres<sup>24</sup>. Se partirmos da ideia de que ambos acometem a alma humana em geral, poderíamos dizer que a linguagem machista greco-romana aparecia aqui para expressar um problema não só feminino, mas humano: o da falta de tenacidade da alma. Contudo, não parece haver elementos que indiquem expressamente se essa fraqueza advinha da *natureza* feminina ou do que *convencionalmente* se atribuiu às questões femininas.

Marco Aurélio, no entanto, não tem apenas as suas *Meditações* como fonte para se analisar o seu posicionamento quanto às questões femininas. A sua atividade como imperador de Roma revela um posicionamento muito favorável a políticas públicas voltadas para as mulheres. Dos aproximadamente trezentos textos legais que fez redigir, metade foram para melhorar as condições de mulheres, escravos e crianças<sup>25</sup>. O imperador é reconhecido por dar passos importantes para o reconhecimento das mulheres enquanto sujeitos de direito<sup>26</sup>.

O caso do estoico Epicteto é igualmente interessante. Em uma determinada passagem de suas *Diatribes*, ele retoma a cidade de sábios expressa na *República* de Zenão e afirma que, nela, as mulheres são iguais aos homens<sup>27</sup>. Além disso, Epicteto reconhece o valor de figuras femininas, sendo uma delas a amiga da estoica romana

<sup>24</sup> NUSSBAUM, 2002, p. 291,

<sup>25</sup> GUAL, C. G. Introducción. In: MARCO AURELIO. *Meditaciones*. Trad. Ramón Bach Pellicer. Madrid: Gredos, 1977 p. 23.

<sup>26</sup> ECK, W. The Political State of the Roman Empire. In: AKEREN, M. V (ed.). *A Companion to Marcus Aurelius*. Blackwell, 2012, p.106.

<sup>27</sup> EPICTETO. *Diatribes*, 3, 22, 68.

Gratilla. O filósofo elogia a bravura da amiga, que não deixava de tentar enviar provisões até o local de exílio de Gratilla, ainda que o imperador Domiciano, que determinou o exílio desta e de outros filósofos estoicos, confiscasse as provisões<sup>28</sup>. Nesse caso, é imprescindível notar como a filosofia era percebida pelos estoicos como uma busca por uma vida sábia, sendo, portanto, um modo de vida. Em vista disso, as atitudes louváveis de Gratilla e de sua amiga serviam como exemplos filosóficos, não sendo necessário para isso associá-las à autoria de livros ou mesmo a uma distinta erudição, pois a filosofia se identificava por um modo de viver, estando desconectada do exercício intelectual sem lastro nas ações cotidianas<sup>29</sup>.

Porém, mesmo reconhecendo a igualdade entre homens e mulheres já assinalada por Zenão, assim como a capacidade de uma mulher poder servir como modelo de virtude, em outra passagem, Epicteto diz o seguinte:

Buscas para o homem bom uma recompensa maior do que a de fazer o bem e o justo? Em Olímpia ninguém busca nenhuma outra coisa, mas parecer-te-á bastante ser coroado com uma coroa olímpica. Parece-te que é tão pouco e de tão pouca monta ser honrado, bom e feliz? Tendo sido introduzido nesta cidade [neste mundo] pelos deuses para isso, e devendo já entrar nas ações de homem, queres agora as amas de leite e a tua mamãe? E as mulheres tontas, com seu choro, comovem-te e te deixam efeminado? Assim, nunca deixarás de ser uma pequena criança? Não sabes que aquele que faz coisas de menino, quanto mais velho, mais ridículo<sup>30</sup>?

O preconceito contra as mulheres está entranhado nos costumes romanos<sup>31</sup>, na sociedade, na linguagem, sendo comum esse tipo de expressão em uma sociedade de dominação masculina. Nesse caso, se levarmos em consideração apenas a passagem acima, sem contextualizá-la, poder-se-ia caracterizar Epicteto como totalmente preconceituoso em relação às mulheres dada a sua carregada linguagem. Porém, e esse é o objetivo aqui, não parece ser correto incorrer naquilo que também muitas mulheres sofreram durante muitos anos: o preconceito causado

<sup>28</sup> EPICTETO. *Diatribes*, 2, 7, 8.

<sup>29</sup> HADOT, P. *O que é a filosofia antiga*. Trad. Dion Davi Macedo. 6 ed. São Paulo: Loyola, 2014.

<sup>30</sup> EPICTETO. *Diatribes*, 3, 24, 52-53, tradução nossa.

<sup>31</sup> AZEVEDO, S. F. L. *A ética da monogamia e o espírito do feminicídio: marxismo, patriarcado e adultério na Roma Antiga e no Brasil Atual*. *História* (São Paulo) v. 38, 2019.

por avaliações precipitadas. Se, por um lado, Epicteto provoca seus alunos utilizando essas expressões misóginas tradicionais, visando despertar-lhes vergonha por suas lamentações e coragem para encarar os desafios, por outro lado, o filósofo utiliza figuras femininas para demonstrar exemplos de virtude<sup>32</sup>. Em função disso, salvo melhor juízo, não parece possível rotular a visão de Epicteto. Um outro excerto de Epicteto que ganhou evidência foi o capítulo 40 do seu *Manual*, no qual ele afirma que as mulheres não deveriam se deixar levar pela ideia de que precisam buscar homens para si, mas que precisam se voltar para sua própria dignidade, para a própria respeitabilidade. Diz Epicteto:

As mulheres, logo após os seus quatorze anos, são chamadas de senhoras pelos homens. Vendo assim que nenhuma outra coisa lhes cabe, exceto se deitarem com eles, começam a se embelezar, e nisso depositam todas as esperanças. É importante então que cuidemos para que percebam que por nenhuma outra coisa são honradas, senão por se apresentarem disciplinadas [ordenadas] e dignas [modestas/respeitáveis] (κόσμια φαίνεσθαι καὶ αἰδήμονες)<sup>33</sup>.

Esse trecho, segundo Aikin e McGill-Rutherford, apresenta dois aspectos: um progressista e outro misógino. O progressista diz respeito à mulher, primeiramente, reconhecer a pressão cultural para arranjar um marido para, depois, refutar participar disso. O misógino, por sua vez, seria a alternativa proposta por Epicteto para incentivar a mulher a voltar-se então para a disciplina/ordenação e para a dignidade/modéstia, sendo que estas seriam características do que se espera de uma mulher em uma cultura que socialmente é dominada pelos homens<sup>34</sup>. No entanto, discordamos da interpretação que associa essas características à conveniência dos papéis sociais que as mulheres ocupavam, uma vez que Epicteto também exorta os homens a possuir essas mesmas características<sup>35</sup>. Para Epicteto,

<sup>32</sup> EPICTETO, *Diatribes* 2, 7, 8.

<sup>33</sup> ARRIANO FLÁVIO. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição Bilingue. Trad. A. Dinucci e A. Julien. São Cristóvão: UFS, 2012, 40 (EPICTETO. *Manual*, 40).

<sup>34</sup> AIKIN, S.; MCGILL-RUTHERFORD, E. Stoicism, Feminism and Autonomy. *Symposion*, 1, 1, 2014, 9-22, 11-12.

<sup>35</sup> Cf. EPICTETO. *Diatribes*, 1, 28, 22-23. Além disso, Epicteto usa "ordenado" também em um sentido ainda mais primordial, a saber, para quem é gerado desse nosso Universo natural ordenado, a saber, a Ordem, o *kósmos*. É por isso que nas *Diatribes* 1, 9, 1, o *kósmios* equivale ao *kosmopolítes* (ao cidadão cosmopolita).

tais qualificações dizem respeito àqueles que buscam a virtude por si mesmos, para o bem segundo o que lhes torna melhores como humanos autônomos<sup>36</sup>, e de modo algum isso diz respeito a qualidades adquiridas para bem se submeter a outros. Certamente que uma mulher virtuosa/excelente cumpriria da melhor maneira possível as atividades que eram típicas das mulheres, como cuidar dos filhos e dos assuntos domésticos, mas isso não quer dizer que uma mulher deva ser virtuosa apenas em função disso. Não há elementos na filosofia de Epicteto para realizar essa limitação instrumental da virtude.

Por outro lado, o caso do estoico Sêneca já é mais comprometedor. De fato, o filósofo romano acumula algumas passagens mais graves, pois em seus escritos parece haver mais que um machismo estrutural, visto que ele assinala características de inferioridade feminina. Sua visão é um pouco mais assertiva, e talvez seja mais platônica<sup>37</sup>, pois reconhece a capacidade feminina para a virtude<sup>38</sup>, mas considera que as mulheres possuem alguns impedimentos para esta<sup>39</sup>, como falta de autocontrole<sup>40</sup> e de autoconfiança<sup>41</sup>. Sêneca não se detém em esclarecer se tais impedimentos são da natureza da mulher ou dos vícios da cultura, mas é difícil ler seus textos sem ter a impressão de que, para ele, as mulheres são, de fato, menos capazes. Os exemplos senequianos de virtude feminina dizem respeito a atividades culturalmente femininas, como o cuidado com a própria dignidade no que se refere ao sexo, o zelo pelos filhos, o respeito pelo marido, entre outros<sup>42</sup>. Embora Sêneca reconheça a capacidade racional da mulher enquanto ser pertencente à

---

<sup>36</sup> EPICTETO. *Diatribes*, 4, 1.

<sup>37</sup> Cabe lembrar que Sêneca é um estoico mais eclético, e seguidamente tece críticas à sua vertente filosófica, concebendo um caminho teórico muito próprio, como afirma Segurado e Campos: "(...) deparamos com a ocorrência frequente nos textos de Sêneca de passos em que ele reivindica a sua originalidade, nega todas as tendências dogmáticas, rejeita Zenão e aproxima-se de Epicuro, insere uma ideia de Platão num desenvolvimento de base estoica, critica, às vezes asperamente, as vozes mais autorizadas da Escola, em suma, recusa todo o argumento derivado da autoridade e reclama o direito de pensar pela própria cabeça (SEGURADO E CAMPOS, J. A. Introdução. In: SÊNeca, L. A. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2004, XLV).

<sup>38</sup> SÊNeca. *Consolação a Márcia*, 16.1.

<sup>39</sup> AIKIN; MCGILL-RUTHERFORD, 2014, p. 9.

<sup>40</sup> SÊNeca. *Consolação a minha mãe Hélvia*, 14,2.

<sup>41</sup> SÊNeca. *Da constância do sábio*, 19, 2.

<sup>42</sup> SÊNeca. *Consolação a minha mãe Hélvia* 14 e 16, 5.

humanidade<sup>43</sup>, ele frequentemente as associa à incontinência e à debilidade intelectual<sup>44</sup>.

## 2.1 O caso Musônio Rufo

Da mesma forma que Sêneca, o estoico Musônio Rufo também cita bons exemplos femininos de acordo com o lugar da mulher na sociedade romana. Porém, Musônio demonstra uma preocupação diferenciada com a educação feminina ao ressaltar que as virtudes masculinas e femininas são as mesmas<sup>45</sup>. Para ele, não há justificativa para se colocar os homens acima das mulheres, uma vez que ambos os sexos se tornam melhores pelo desenvolvimento de capacidades que ambos possuem. Musônio traz uma visão da mulher que não temos a partir de excertos, fragmentos e testemunhos de outros estoicos. Não é possível dizer precisamente no que Musônio segue os outros estoicos e no que ele se diferencia deles, justamente devido ao caráter escasso das fontes, porém é bem provável que há uma peculiaridade em Musônio quanto à importância do companheirismo e do progresso mútuo que ocorre no afeto entre homem e mulher. Sua diatribe sobre o casamento tem por objetivo evidenciar isso, estando ali a defesa de que o principal no casamento é a vida em comum e a geração de filhos<sup>46</sup>. Nesse tipo de vida, Musônio enfatiza, é tudo em comum, até mesmo o próprio corpo, seja de homem ou de mulher. Disso se

<sup>43</sup> SÊNECA, *Consolação a Mária*. 7, 2-4.

<sup>44</sup> Como observa Taynan S. L. Bueno: “Enfim, como balanço geral desta representação das mulheres realizada pelo filósofo romano, estamos de acordo que Sêneca, em muitos de seus textos, reconhece a possibilidade de exercício da plena racionalidade oferecida às mulheres. Neste sentido, é elogiável a postura do autor quando “reconhece às mulheres uma grandeza de alma e amiúde conseguida”. No entanto, mesmo que haja o reconhecimento da mulher enquanto ente capaz de, como qualquer outro, alcançar a felicidade por meio da vida virtuosa, o filósofo peca ao atrelar ao universo feminino uma argumentação muitas vezes ligada à opinião comum difundida na sociedade romana do primeiro século de nossa era e, lamentavelmente, de modo contraditório com a própria doutrina estoica” (BUENO, T. S. L. Razão à sombra do sexismo: o feminino no pensamento de Sêneca. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 39, n.º 2 [Dossiê II Encontro do GT Filosofia e Gênero], p. 117-189, 2021, p. 187).

<sup>45</sup> Diz Musônio: “Mas será preciso que os homens, mais que as mulheres, tenham algo de excepcional em sua educação e formação, como se não fosse necessário que as mesmas virtudes surgissem igualmente para ambos (homens e mulheres), ou como se fosse possível chegarem às mesmas virtudes, não pelos mesmos meios de educação, mas por meios distintos?

Porém, que não são umas as virtudes dos homens e outras as das mulheres, é fácil notar. Por exemplo, o homem deve ser sensato, mas a mulher também deve ser - ou qual seria o valor de um homem ou de uma mulher sem juízo?” (MUSÔNIO RUFO. *Diatribes*, 4, 5-10. Trad. Aldo Dinucci).

<sup>46</sup> MUSÔNIO RUFO. *Diatribes*, 13a.

deduz que, se, por um lado, nem o próprio corpo é exclusivamente nosso, mas comum, por outro lado, o corpo do outro igualmente não é nosso, mas comum. Se tanto o corpo da esposa quanto o do marido são comuns, não se pode dizer que o corpo da esposa é propriamente do marido, diferente do que os homens de sua época pensavam.

Por outro lado, há excertos de Musônio que foram ditos seguir em uma direção oposta a essa visão favorável às mulheres. Para Juliana Aggio, em um trecho que Musônio discorre sobre adultério, particularmente quanto à questão de ser adultério ou não ter relações sexuais com servos(as), há um momento em que Musônio defenderia "a superioridade do homem em relação à mulher ao dizer que este é mais forte no julgamento e é quem deve comandar, e esta mais fraca e que deve ser comandada"<sup>47</sup>. Deve-se observar, contudo, que na referência de Aggio não está o trecho da diatribe de Musônio em questão, *Sobre as coisas de Afrodite*, mas um comentário de Martha Nussbaum sobre esse trecho. E quando se visita o comentário de Nussbaum, lê-se o seguinte:

Parece provável que Musônio tenha colocado essa linguagem na boca do interlocutor - sendo a ideia que, se ele [o interlocutor] pensa que os homens são superiores às mulheres, certamente não deveria admitir que os homens são menos capazes de controlar seus apetites sexuais<sup>48</sup>.

Mas antes de analisar a conclusão de Nussbaum, passemos ao trecho da diatribe em questão. O argumento de Musônio é de ser igualmente adultério ter relações com os(as) servos(as) (que eram entendidos[as] como propriedades). Diz Musônio:

Quanto a isso, para mim, o discurso é simples: pois se ao que pensa não ser reprovável nem absurdo o senhor ter relações com a escrava dele, e sobretudo se ocorrer que ela seja solteira, considera o que pareceria a ele se a senhora tivesse relações com um escravo. Pois não pensaria ser tolerável, não somente se, legalmente casada, a mulher se submetesse a um escravo, mas também se, sendo solteira, isso praticasse; certamente,

---

<sup>47</sup> AGGIO, 2018, p. 180.

<sup>48</sup> NUSSBAUM, 2002, p. 303, tradução nossa.

presumo eu, ninguém pensará serem os maridos piores que as mulheres, nem menos capazes de educar os seus próprios apetites, <nem> os mais fortes em conhecimento que os mais fracos, <nem> os que comandam que os comandados. *É apropriado que muito melhores sejam os homens, se realmente também esperam liderar*<sup>49</sup> *as mulheres; certamente, mostrando-se menos continentes, <mostram-se> também piores.* É preciso também dizer que é obra da incontinência o senhor ter relações com a escrava? Todos sabem disso<sup>50</sup>.

Nota-se que Musônio, assim como em outros momentos, utiliza muito bem os apelos retóricos típicos do estilo das *Diatribes*, a saber, das lições debatidas com os interlocutores. O estoico não está a afirmar uma posição sua nessa situação, mas está lidando com o pensamento típico dos homens de sua época. Porém, no que diz respeito a isso, Nussbaum acrescenta: “Mas a conclusão é que os homens perderão sua reivindicação de controle se eles admitem que não podem controlar a si mesmos, e Musônio *no mínimo silencia sobre a garantia por trás dessa reivindicação*”<sup>51</sup>. Mais adiante Nussbaum passa a descrever o que Musônio poderia ter dito para defender as mulheres ao invés de silenciar. No entanto, obviamente, a sugestão de Nussbaum parte de alguém que vive no século XXI, em um lugar diferente, em um tempo diferente.

Por outro lado, Nussbaum também reconhece o contexto de Musônio, salientando que o estoico estava na contramão dos costumes da sua época. Ela inclusive lembra que Musônio viveu sob a herança dos costumes do imperador Augusto, que se tornou famoso por implantar leis de caráter conservador, como a *Lex Julia De Adulteriis*. Por essa lei, por exemplo, foi reafirmado o poder do *pater familias* de poder matar uma filha adúltera, e embora o marido traído não tivesse o mesmo direito, havia certa indulgência em relação a esse crime. O adultério da mulher era sempre motivo para divórcio, mas, por outro lado, para os homens, ter relações com prostitutas ou com suas servas não era considerado adultério<sup>52</sup>.

Outro ponto importante é que os interlocutores de Musônio são homens. Nesse caso, ele precisa apresentar seu ponto furando a resistência dos preconceitos

<sup>49</sup> Προεστάναι, infinitivo perfeito de προϊστημι, que significa “colocar-se à frente”.

<sup>50</sup> MUSÔNIO RUFO. *Diatribes*, 12, 35-45, trad. Aldo Dinucci.

<sup>51</sup> NUSSBAUM, 2002, p. 303.

<sup>52</sup> NUSSBAUM, 2002, p. 304.



masculinos. Isso é notório nas *Diatribes*. Ele ressalta a importância do ensino da filosofia para as mulheres mostrando exemplos de como elas seriam úteis aos maridos se fossem virtuosas, uma vez que cuidariam melhor dos filhos, dos assuntos domésticos, e serviriam melhor aos próprios maridos<sup>53</sup>. Esses motivos foram igualmente criticados por Aggio, pois ela afirma que a filosofia de Musônio associa a virtude das mulheres às funções cumpridas tipicamente pelas figuras femininas naquela sociedade, naturalizando tal condição<sup>54</sup>. No entanto, diferente do que Aggio afirma, Musônio não restringe as atividades femininas a essas funções. É bem verdade que o estoico menciona que as atividades acima são apropriadas às mulheres, mas, em outras circunstâncias, fica claro que Musônio não exclui outras possibilidades às mulheres, nem mesmo naquilo que envolve força física. Diz Musônio:

Às vezes, porém, quando considerações sobre o corpo, a necessidade ou a oportunidade assim determinarem, alguns homens podem razoavelmente lidar com algumas *tarefas mais leves*, aquelas consideradas femininas; e as mulheres, por sua vez, podem fazer as *mais árduas*, aquelas consideradas mais apropriadas aos homens. [4.65] Afinal, todas as tarefas humanas são igualmente comuns (isto é, são comuns aos homens e às mulheres) e nenhuma é necessariamente a especialidade de um deles. No entanto, algumas são mais adaptadas para esta natureza, outras, para aquela - e é por isso que umas são chamadas 'masculinas' e outras, 'femininas'. Porém, quanto àquelas tarefas que conduzem à virtude, seria correto dizer que são adequadas a ambas as naturezas na mesma medida, [4.70] já que afirmamos que as virtudes não são, em nenhum aspecto, mais adequadas a estes do que àqueles<sup>55</sup>.

No que se refere à capacidade de uso da razão, Musônio claramente defende que as mulheres são iguais aos homens. Divergindo de Platão, Musônio afirmou que as mulheres receberam dos deuses a mesma razão que os homens<sup>56</sup>. Não é correto assinalar, portanto, que, para ele, as mulheres são inferiores nos juízos.

<sup>53</sup> MUSÔNIO RUFO. *Diatribes*, 3.

<sup>54</sup> AGGIO, 2018, p. 186-187.

<sup>55</sup> MUSÔNIO RUFO. *Diatribes*, 4, 60-70, trad. Aldo Dinucci.

<sup>56</sup> MUSÔNIO RUFO. *Diatribes*, 3, 1-5.

Por fim, a quem ainda insistir em evocar alguma inferioridade feminina por conta de questões físicas, vale ressaltar que Musônio propositalmente cita o caso das guerreiras amazonas, assinalando que elas subjugaram muitos povos pelas armas, concluindo que, se porventura falta algo às mulheres, isso se deve antes a uma falta de prática do que à falta de uma aptidão natural<sup>57</sup>.

### Considerações Finais

Tendo em vista as análises acima, percebe-se que explorar a visão dos estoicos greco-romanos em relação às mulheres não é uma tarefa simples. Há diversos trechos que precisam ser contextualizados para que possam ser interpretados. Como o estoicismo surge e se desenvolve em um meio estruturalmente machista, suas observações frequentemente carregam essa mácula na linguagem. Porém, também não é o caso de considerá-los isentos de uma perspectiva machista na filosofia, visto que Sêneca, sendo o caso mais notório, parece ser condizente com a perspectiva platônica de que as mulheres possuem, por sua natureza, mais características que dificultam o caminho para a excelência humana. Essa ideia de debilidade feminina, no entanto, não é evocada quando se avalia a perspectiva de outro estoico, Musônio Rufo. Para este, a condição das mulheres para o exercício da vida virtuosa é a mesma dos homens. Mesmo que Musônio siga na esteira estoica de defender que as mulheres não precisam ser tuteladas por homens, ele vai além, e assinala, de forma explícita, que as mulheres são tão capazes quanto os homens para realizar as diversas atividades da vida social, inclusive as atividades intelectuais. Para o filósofo, as mulheres possuem as mesmas capacidades para a virtude que os homens. E para não deixar dúvidas quanto ao que ele defende, ele inclusive cita as guerreiras amazonas para demonstrar que as mulheres podem até mesmo exercer atividades que exigem força e destreza, como combates e lutas.

---

<sup>57</sup> MUSÔNIO RUFO. *Diatribes*, 4, 30-40.

## 17. Ryle: a lenda intelectualista e o espantalho



<https://doi.org/10.36592/978655460108517>

Doraci Engel

### Introdução

Em uma das primeiras críticas à *The Concept of Mind* (Ryle 1949), Suzanne Langer observa que o problema da obra é que ela não oferece qualquer explicação do que outras pessoas realmente pensam ou a quem se aplicam as supostas “lendas” e “tradições” que o autor está explorando. “Não é possível dizer se o intelectualista que o professor Ryle está demolindo é o homem da rua ou um filósofo real, alguém do calibre de Russel, Carnap e Lewis” Assim, ela conclui: “Ryle está enfrentado um espantalho” (Langer 1951, p. 147).

Curiosamente esta é uma preocupação que ainda circula na literatura. Afinal, quem é o intelectualista que Ryle tem em mente quando argumenta em favor de uma distinção entre dois tipos de conhecimento, conhecimento-como e conhecimento-que, criticando o que ele chamou genericamente de “doutrina predominante”?

Uma versão particularmente influente da acusação do espantalho está no trabalho conjunto de Jason Stanley e Timothy Williamson, *Knowing How* (2001) – um ensaio que, de certa forma, recolocou o debate entre intelectualistas e anti-intelectualistas na agenda filosófica. Segundo eles, a crítica de Ryle falha porque a suposta distinção entre conhecimento-como e conhecimento-que não existe – *saber-como* fazer alguma coisa é *saber-que* isso pode ou deve ser feito de uma certa maneira. Eles sustentam que conhecimento-que que não seja conhecimento de fatos ou proposições simplesmente não é conhecimento.<sup>1</sup>

Neste artigo tentarei mostrar que embora possa fazer sentido no âmbito da análise linguística, a resposta de Stanley e Williamson à lenda intelectualista é evasiva. Ela não responde ao aspecto mais decisivo da crítica de Ryle, que é a relação

---

<sup>1</sup> Estou usando ambos os termos “factual” e “proposicional” para evitar, por enquanto, a discussão metafísica sobre se conhecimento que *p* é conhecimento de um fato ou conhecimento de uma proposição verdadeira.

estreita que deve haver entre conhecimento-como e ação. Ficamos sem saber, por exemplo, por que eu que sou um estudioso do futebol não sei como jogar futebol. Ou seja, ficamos sem uma explicação persuasiva sobre o que distingue o conhecimento prático do conhecimento teórico. Isto é, sobre o que distingue o conhecimento do atleta do conhecimento do instrutor, o conhecimento do artista do conhecimento do crítico de arte, o conhecimento daquele que está engajado praticamente numa ação do conhecimento daquele que apenas faz uma apreciação teórica deste engajamento.

### **A lenda intelectualista**

Basicamente o que Ryle sugere é que podemos nos engajar numa ação inteligente ou racional sem realizar qualquer tipo de raciocínio e, assim, sem contemplar qualquer proposição. E aos que pensam que alguém agindo assim carece de racionalidade e, por consequência, de conhecimento sobre o que ele está fazendo, ele guarda o rótulo de “intelectualista”. São, conforme suas palavras, os seguidores de uma “lenda”, cuja objeção crucial é a seguinte:

A consideração de proposições é ela mesma uma operação cuja execução pode ser mais ou menos inteligente, mais ou menos estúpida. Mas se para qualquer operação ser inteligentemente executada uma operação teórica deve ser realizada primeiro e realizada inteligentemente, seria uma impossibilidade lógica para qualquer um sequer entrar no círculo (Ryle, 1949, p.19).

Aos leitores contemporâneos, habituados com a ideia de que a cognição é em grande medida um processo inconsciente e subpessoal, parece fácil identificar o espantalho. Exigir que alguém para se engajar em qualquer ação tenha que contemplar uma proposição é claramente uma demasia. Stanley afirma, por exemplo, que ao atribuir ao seu oponente a ideia “manifestamente absurda” de que “todas ações inteligentes são precedidas por ações distintas de autodeclarações de proposições, a primeira premissa do argumento de Ryle cai por terra ... ele fica bem aquém do seu objetivo de refutar qualquer coisa, senão a posição de um espantalho” (Stanley 2011, p. 14).

Ao interpretarem o argumento de Ryle, Stanley e Williamson o apresentam como tendo duas premissas e uma suposição de redução ao absurdo (Stanley e Williamson, 2001, p. 413-14):

(1) Para qualquer ação F: Se alguém faz F, ele emprega conhecimento como fazer F.

(2) Para qualquer  $p$ : Se alguém emprega conhecimento que  $p$ , ele contempla a proposição que  $p$ .

RA - Para algum  $\varphi$ : saber como fazer F é conhecer que  $\varphi$  (F).

Por (1), se alguém faz F (para algum F particular), ele emprega conhecimento como fazer F. Assim, por RA, há algum  $\varphi$  tal que alguém tem conhecimento que  $\varphi$  (F). Por (2), o intelectualista então contempla a proposição que  $\varphi$  (F). Mas contemplar a proposição é uma ação ela mesma. Consequentemente, (1) – e então RA – e então (2) – também se aplicam a essa ação, gerando uma ação seguinte na qual (1) e – então RA e então (2) – irá se aplicar... e assim, *ad infinitum*.

### **Saber-que e saber-como**

Para Stanley e Williamson o argumento de Ryle só pode fazer sentido se ao se engajar numa ação o sujeito tenha que saber como realizar aquela ação. E, se este é o caso, Ryle teria que responder sobre o que acontece quando pessoas e outros animais exibem habilidades que não são intelectuais e sobre as quais elas não têm conhecimento.

Vejamos um dos seus exemplos instanciando a premissa (1):

Se Hannah digere comida, ela sabe como digerir comida. (Ibidem, p. 414)

Sobre isso eles dizem: "Mas (1) é claramente falso. Digerir comida não é o tipo de ação que alguém sabe como fazer". Certo. Mas porque esse exemplo seria um problema para o argumento de Ryle? É claro que digerir comida não é uma habilidade e, portanto, algo que alguém saiba como fazer. Mas não porque digerir comida seja o tipo de coisa que alguém não tem como saber fazer, como eles sugerem, mas simplesmente porque digerir comida não é o tipo de coisa que alguém faz. Hannah não digere comida. É o seu sistema digestivo que faz isso. Hannah pode ter uma boa digestão, mas ela não é boa em digerir. Ou seja, o exemplo não serve para o que ele

se propõe, que é estabelecer a falsidade de (1) – que tem coisas que fazemos sem saber como fazê-las.

E o que dizer sobre este segundo exemplo?:

“Similarmente, se Hannah vence numa loteria justa, ela ainda assim não sabe como vencer a loteria, já que foi por pura sorte que ela fez isso” (Ibidem, p. 415). Novamente, não é necessário avançar muito na teoria da ação para ver que ganhar na loteria não é algo que alguém faz.<sup>2</sup> É algo que aconteceu com Hannah. O que ela fez foi comprar um bilhete de loteria e foi graças a esta ação que ela pode participar da loteria e se habilitou a se tornar a vencedora. Tudo que Hannah tinha que saber sobre como ganhar na loteria, ela fez: comprar um bilhete. Então, não parece correto dizer que Hannah não sabe como ganhar na loteria, já que tudo o que há para saber (se a loteria for justa, é claro) é saber como entrar na competição.

Isto não quer dizer que não possam haver casos em que se faz alguma coisa sem que se saiba como fazê-lo. Quem já não foi contemplado com a famosa sorte de principiante? O sujeito nunca praticou tiro, nem sequer segurou um rifle nas mãos, e na sua primeira tentativa acerta o centro do alvo. Claramente o fato de ele ter acertado o centro do alvo não significa que ele sabe como atirar. Seria esse um bom exemplo para Stanley e Williamson? Dificilmente, pois embora tenhamos aqui uma ação – e uma ação intencional (o sujeito quer atingir o centro do alvo) – não tomaríamos esse lance de sorte como uma habilidade.

Com o exemplo de Hannah digerindo a comida, Stanley e Williamson querem mostrar que se (1) é para ser uma premissa verdadeira, então ela deve ser restrita à ações intencionais. E, se isso for feito, (2) é falsa, porque muitos exercícios de conhecimento-que não são acompanhados pela ação intencional de contemplar uma proposição.

Para negar que isso tenha que ser assim, eles citam Carl Ginet: “Posso, digamos, me engajar em ações que manifestam meu conhecimento que a porta está aberta girando a maçaneta sem formular (na minha mente ou em voz alta) essa

---

<sup>2</sup> Refiro-me aqui a chamada “teoria padrão da ação” que constrói a ação em termos de intencionalidade (Anscombe 1957, Davidson 1963) e explica a intencionalidade em termos de causação por estados mentais e eventos (Davidson 1963, Goldman 1970, Mele 1992).

proposição ou qualquer outra proposição relevante" (Ginet 1975, p. 7). É verdade. Mas, novamente, por que isso traria dificuldades para o argumento de Ryle? Como mencionei anteriormente, Ryle não está afirmando que tudo que alguém faz envolve conhecimento-come que, na visão do intelectualista, exigiria conhecimento-que. E, sendo assim, ele certamente não aceitaria que a falsidade de (1) possa preservar RA, como querem Stanley e Williamson.

Para Ryle a presença de conhecimento-que não se aplica a qualquer ação F, mas somente àquelas que são casos de conhecimento-come que, na lenda intelectualista, são o critério para que se possa atribuir a alguém o conhecimento como fazer F.

Eis aqui o que Ryle está pensando de uma maneira mais detalhada:

De acordo com a lenda [intelectualista], sempre que alguém faz alguma coisa inteligentemente, seu ato é precedido e dirigido por outro ato interno de considerar uma proposição regulativa apropriada ao seu problema prático....Em seguida, supondo que para continuar agindo inteligentemente, devo primeiro determinar a razão para assim fazer, como sou levado a fazer uma aplicação adequada da razão à situação particular que minha ação é para enfrentar? ... A suposição absurda feita pela lenda intelectualista é que uma performance de qualquer tipo deve seu título à inteligência de alguma operação interna anterior de planejar o que fazer (Ryle 1949, p. 31).

À primeira vista essa descrição parece dar alguma credibilidade à suspeição de Stanley e Williamson sobre a verdade da premissa (2). Como eles observam, o ato de considerar uma proposição teria que envolver "um tipo de ação que não é mais intencional do que digerir a própria comida" (Stanley e Williamson 2001, p. 416). Mas, como já ressaltai, o exemplo que eles oferecem é inadequado. E mesmo que não fosse, por que restringir conhecimento-come a ações intencionais traria dificuldade para o argumento de Ryle? Notem que a premissa (2) não diz nada sobre o que é contemplar uma proposição.

Tudo que Ryle está afirmando na passagem acima é que contemplar uma proposição é um ato interno típico do raciocínio que manifesta a presença do conhecimento-que envolvida pelo intelectualista no exercício do conhecimento-come. Ele não está dizendo que contemplar uma proposição tenha que ser sempre

um ato consciente. E o fato de uma ação ser inconsciente não significa que ela não possa ser realizada intencionalmente. Ao girar a maçaneta, o agente não precisa ter qualquer pensamento consciente sobre o ato de girar a maçaneta. No entanto, ele está especialmente bem situado para saber o que ele está fazendo. Se perguntado, ele dirá: “Estou girando a maçaneta porque intenciono abrir a porta”.

### **Conhecimento-que e habilidade**

Outro ponto do ataque de Stanley e Williamson diz respeito a visão ryleiana de que saber como realizar uma ação é tão somente ter a habilidade de fazê-lo. Para mostrar que essa tese é falsa, Stanley cita o exemplo de uma pianista que perdeu as mãos num acidente. Segundo ele, a pianista continua sabendo como tocar piano mesmo não tendo mais a habilidade de fazê-lo (Stanley 2011, p. 431). Mas por que o fato de ela não poder tocar o piano em virtude do acidente teria que implicar que ela não tem a habilidade de fazê-lo?

Em uma atualização da teoria de Ryle, Katherine Hawley (2003) nota que *saber-como* é ter a habilidade em uma classe de circunstâncias contrafactuais potenciais. O que, no caso da pianista, nos permitiria dizer que ela não sabe mais como tocar piano, porque as condições necessárias para que ela possa exercer esse conhecimento (ou essa habilidade) não são mais satisfeitas.

Na visão de Hawley, a teoria de Ryle envolve considerações implícitas sobre o caráter das condições físicas e temporais do exercício de uma habilidade. Assim, pode-se imaginar inclusive que depois de muitos anos sem tocar piano, independentemente do acidente, a pianista perdesse a habilidade e, assim, o conhecimento de como tocar. Ou seja, quando somos informados que habilidade envolve condições contrafactuais, o exemplo de Stanley e Williamson perde sua força. A ex-pianista poderá ser uma excepcional professora de piano, alguém que tem a habilidade de ensinar como tocar piano, mas ela mesma não saberá mais como tocar piano. Ela simplesmente perdeu a habilidade.

Stanley apresenta ainda um outro exemplo – o do instrutor de esqui que sabe como realizar os saltos, mas ele mesmo não pode executá-los (Ibidem, p. 431-2). O caso é basicamente o mesmo da pianista. Por alguma razão (idade, acidente etc) ele



perdeu a habilidade de executar os saltos, mas, segundo Stanley, continua sabendo como fazê-lo. Porém, de novo, considerando que habilidade envolve condições físicas e temporais para ser exercida, penso que é mais razoável dizer que ele não sabe mais como realizar os saltos porque não tem mais a habilidade requerida. O que lhe restou foi o conhecimento teórico e, como instrutor, a habilidade de passar esse conhecimento adiante.<sup>3</sup>

### **A ontologia de *saber-como* como *saber-que***

A meu ver o problema crucial para intelectualistas, como Stanley e Williamson, que tentam reduzir todo conhecimento ao conhecimento de fatos ou proposições, é o que Stephen Hetherington chama de “teorismo” (Hetherington, 2011, p. 20-5). São análises conceituais que se valem de ontologias controvertidas, sem qualquer motivação, senão que essas ontologias são necessárias para tornar tais análises defensáveis. Para Stanley e Williamson quando dizemos que “Hannah sabe como andar de bicicleta” o que estamos dizendo é algo como “há uma maneira de andar de bicicleta, Hannah sabe que esta é a maneira e ela sabe isso num ‘modo prático de apresentação’” (Stanley e Williamson, p. 428).

Apelar para a noção de modos de apresentação é necessário, segundo eles, para fazer sentido da seguinte situação: Eu sei uma maneira de andar de bicicleta apenas quando o sei quando o vejo, enquanto você sabe uma maneira de andar de bicicleta em virtude de andar dessa forma você mesmo. Ou seja, a noção permite distinguir o conhecimento de primeira pessoa do conhecimento de terceira pessoa. Eu conheço uma maneira de andar de bicicleta num modo demonstrativo, em terceira pessoa, enquanto você o conhece sob um modo prático de apresentação em primeira pessoa. Mas o que é, afinal, o modo prático de apresentação de proposições?

Stanley e Williamson afirmam ter provas de que os objetos abstratos, revelados pelos modos de apresentação, existem, mas tudo o que eles nos oferecem é uma explicação lógico-semântica, que pressupõe a existência de tais objetos. A única prova da existência dos conteúdos proposicionais num modo prático de

---

<sup>3</sup> Muitos anti-intelectualistas, que subscrevem a visão de Ryle, têm outras explicações para a relação entre saber-como e habilidade. Mas eu não tratarei disso aqui.

apresentação fornecida por eles é uma suposta analogia entre o conhecimento manifestado em primeira pessoa e o conhecimento prático. Eles sustentam que sentenças, como: “João crê que aquele homem está com as calças em chamas” e “João crê que ele mesmo está com as calças em chamas” envolvem o mesmo conteúdo proposicional (“Ele está com as calças em chamas”). E que a diferença cognitiva entre elas é que a cláusula complementar “ele mesmo” na segunda sentença é entretida no modo de apresentação em primeira pessoa. Segundo eles, é isso que ocorre também com o modo prático de apresentação (Ibidem, p. 428-9).

Assim, para usar o seu exemplo: “Hannah sabe como andar de bicicleta” envolveria o mesmo conteúdo de “Hannah sabe que aquela maneira é uma maneira de andar de bicicleta” expressada num modo prático (Ibidem. p. 429). Neste caso, o verbo andar que designa a ação em “Hannah sabe como andar de bicicleta”, seria expressado pelo verbo infinitivo (andar) suplementado por um elemento impronunciado – o pronome oculto da linguística PRO – que seria o sujeito de construções infinitivas expressando atitudes *de se*. Eles explicam que é esse pronome oculto que faz com que alguém possa dizer que certas proposições são verdadeiras para ele mesmo.

Então, na sentença acima, o papel de sujeito seria herdado do pronome oculto (Hannah sabe ela mesma) e o predicado seria dado pelo verbo infinitivo “andar” tornado determinado (com flexão de tempo, pessoa e número) pelo uso de um modal auxiliar como “poderia”. Assim, segundo eles, “Hannah sabe como ela poderia andar de bicicleta” é uma paráfrase natural de “Hannah sabe como andar de bicicleta”.

A primeira dificuldade aqui é como estabelecer a suposta analogia entre sentenças no modo de apresentação de primeira pessoa e no modo prático. Se ficarmos nos exemplos oferecidos por Stanley e Williamson vemos que o conhecimento proposicional que João tem de terceiros é o mesmo que ele se auto atribuiu (que as calças estão em chamas). Porém o mesmo não se pode dizer quando há uma ação envolvida, quando as proposições devem se apresentar no modo prático. Há claramente uma diferença no conteúdo proposicional nas sentenças “João crê que aquele homem está com as calças em chamas” e “João crê que ele mesmo está com as calças em chamas”.

É certo que há muito trabalho linguístico envolvido aqui. E essa talvez não seja uma dificuldade para a análise oferecida por Stanley e Williamson. O problema é que eles estão tratando supostamente de proposições singulares (também chamadas de "proposições russelianas") que são sobre um indivíduo particular em virtude de terem esse indivíduo como constituinte direto.<sup>4</sup>

No verbete "Singular Propositions" da *Stanfort Encyclopedia*, Greg Fitch e Michael Nelson explicam que os argumentos modais para incorporar a necessidade fundamental de proposições singulares remete a uma dificuldade metafísica aparentemente insolúvel. Vejamos, a seguinte sentença:

(3) O papa Francisco não existe.

Se essa é uma proposição singular que tem o papa Francisco como constituinte direto teremos dificuldades para acomodar esses dois princípios:

[P1] Necessariamente, para todas proposições  $p$ , sendo  $p$  verdadeira, então  $p$  teria existido;

[P2] Necessariamente, se (3) é verdadeira, então o Papa Francisco não teria existido.

Ambos princípios são altamente plausíveis. [P1] é plausível porque ser verdadeira é uma propriedade e deve ter algo que tem essa propriedade afim de que ela possa ser instanciada. Já [P2] apenas estabelece as condições de verdade da proposição modalizada equivalente ao esquema de verdade de Tarski ( $p$  é verdadeira se e somente se  $p$ ).

Mas esses princípios parecem implicar que, se (3) é uma proposição singular, então ela não é possivelmente verdadeira. Isto porque se há um mundo  $m$  no qual (3) é uma proposição verdadeira, por [P1], (3) existe em  $m$ . E, neste caso, todos os seus constituintes existem em  $m$  também, pois o papa Francisco não pode existir

---

<sup>4</sup> Bertrand Russel (1872 - 1970) sustentava que, em geral, estamos em contato direto ou familiarizados (*acquainted*) com os constituintes dos nossos pensamentos. E que quando isso não ocorre - por exemplo, quando um objeto se apresenta a nós duas vezes e não percebemos racionalmente que se trata do mesmo objeto - somos levados a identificá-lo mediante sua descrição. Esse entendimento se opõe a visão de Gottlob Frege (1848 - 1925), segundo a qual, indivíduos não são constituintes de proposições. Ao distinguir sentido e referência, Frege sustenta que proposições são compostas exclusivamente por sentidos e sentidos são individuados independentemente de qualquer indivíduo. Por outro lado, ao admitir que podemos identificar e conhecer os objetos mentais indiretamente, por descrição, Russel compartilha a concepção de Frege, de que confusões de identidade devem ser explicadas em termos de diferenças nos constituintes do pensamento. Ver (Greg Fitch e Michael Nelson 2024) para uma discussão mais detalhada.

num mundo sem que todos os seus constituintes existam neste mundo. No entanto, se (3) existe em  $m$ , por [P2], (3) não é verdadeira em  $m$ , pois não é verdade que os constituintes do papa Francisco existem em  $m$ . Isto contradiz a suposição modal inicial de que (3) é verdadeira em  $m$ . Ou seja, ou (3) não é uma proposição singular ou ela não é possivelmente verdadeira.

Em defesa do que ele chama de “necessitismo”, Williamson afirma que “necessariamente, se a proposição  $P(o)$  existe, então  $o$  existe.” (Williamson 2002, p. 233-35). Mas  $o$  existe como constituinte de uma proposição singular? Isto é, como um objeto mental com o qual temos contato direto (*acquaintance*, para usar o conceito de Russel)? Ou, numa visão externista,  $o$  existe como um objeto da percepção, com uma *identidade demonstrativa*, localizada no tempo e no espaço, como sugere Peter Strawson?<sup>5</sup>

A estratégia de Williamson é negar que proposições como (3) são *possivelmente* verdadeiras, aceitando que tudo que existe, existe *necessariamente*. Mas que existir concretamente é uma propriedade contingente. Assim, (3) poderia ser verdadeira em  $m$  – o papa Francisco poderia existir mesmo sem ser concreto. Parafraseando [P1], Williamson diria que se a proposição “O papa Francisco não existe” existe, então o papa Francisco existe, pois, do contrário, não haveria nada que pudesse instanciar a sua não existência. Assim, (3) existiria necessariamente no mundo atual e não apenas num mundo possível.

O problema é que [P1] ignora um aspecto crucial de [P2], que é a necessidade nomológica do objeto referido. A menos que sejamos coextensionalistas em metafísica modal – a visão de que necessidade metafísica e verdade lógica são coextensionais – será difícil explicar como alguém possa ter conhecimento de (3) sem provar ou justificar sua existência empírica. Isto é, sem recorrer a uma explicação que apele, em última análise, às leis naturais e suas implicações. Talvez possa se pensar aqui que uma explicação alética sobre a natureza do objeto papa Francisco possa nos dar o conhecimento *a priori* de (3). Porém, também nesse caso, a menos que sejamos coextensionalistas, relutaríamos em admitir a verdade de (3) sem nos referir apropriadamente à necessidade metafísica do objeto concreto que a

---

<sup>5</sup> Ver (Strawson 1996).

constitui. Ou seja, relutaríamos em admitir que a concretude é uma propriedade contingente.

É trivial afirmar que, como modalidade lógica, a existência física e temporal do papa Francisco é contingente. Afinal, não se trata de uma verdade lógica. Mas não é trivial sustentar que sua existência concreta possa ser contingente como constituinte de uma proposição singular.

### **Agir com intenção-que? É possível?**

Muito resumidamente, a dificuldade que parece desacreditar a crítica de Stanley e Williamson à Ryle é que uma teoria semântica, por melhor que seja, não pode servir de base para uma narrativa plausível de estados mentais e de ações, das quais saber como fazer alguma coisa possa fazer parte. A distinção de Ryle não é uma tese sobre sentenças usadas para atribuir conhecimento-que e conhecimento-como, respectivamente. É uma tese sobre a natureza do conhecimento prático e do conhecimento proposicional. E, sendo assim, o desafio lançado por Stanley e Williamson perde a sua motivação. Dizer que um certo conhecimento proposicional deve ser imputado para que alguém possa entender o que outra pessoa está dizendo parece não dizer nada sobre o que acontece cognitivamente quando alguém consegue encontrar sentenças cujos enunciados têm significados adequados para ela.

Na visão de Ryle, conhecer as propriedades semânticas das peças individuais da linguagem juntamente com os axiomas e regras que definem seus modos de combinação é uma habilidade. É uma atividade prática. Os recursos teóricos para que alguém tenha conhecimento proposicional dos itens de linguagem que estão sendo articulados simplesmente não são necessários para que ele use essa linguagem adequadamente.

Alguns poderão objetar aqui que o uso que indivíduos fazem da linguagem não está entre os interesses Stanley e Williamson. Ou seja, que eles não estão interessados na relação entre conhecimento semântico e agência. Mas esse não parece ser o caso. A referência a ações, a coisas que nós fazemos, é explícita e abundante em suas obras. Vejamos, por exemplo, a seguinte passagem de Stanley:

O que nós asserimos quando asserimos que um talentoso *outfielder* (defensor no beisebol) sabe como agarrar um arremesso é que ele sabe tudo numa faixa de maneiras relevantes que dá a ele sucesso contrafactual em agarrar um arremesso. Assim, dizer de um *outfielder* que ele sabe como agarrar um arremesso é atribuir a ele conhecimento de muitas proposições da forma '*m* é uma maneira para ele agarrar um arremesso' (Stanley, 2011, p. 183).

Deixando de lado a plausibilidade dessa afirmação, o fato é que a palavra sucesso não pode ter qualquer outro significado que não seja o de sucesso de uma ação ou performance. Também é de se supor que seja de ação, de algo que alguém faz ou pode fazer, que Stanley esteja tratando nesta outra passagem:

Que a aquisição de uma habilidade é devido ao aprendizado de um fato explica porque certos atos constituem o exercício de habilidade, ao invés de reflexo. A ação particular de agarrar um arremesso no beisebol é ação habilidosa, ao invés de reflexo, porque é guiada por conhecimento [a saber, de fatos] (Ibidem, p. 183).

Stanley está se referindo a uma ação intencional que o sujeito somente saberá como realizar se a ação for guiada pelo conhecimento de certas proposições. Mas por que essa ação, que ele chama de ação habilidosa, deve envolver o conhecimento de que certas proposições são verdadeiras? Por que agarrar um arremesso não pode ser o emprego do conhecimento de como agarrar. Por que um conhecimento-que adicional é necessário para se dizer que agarrar o arremesso neste caso é o exercício de uma habilidade?

Na tentativa de explicar o que seria uma habilidade guiada por fatos, Stanley sugere que estar em relação com uma proposição é algo que se aplica à qualquer sentença inclusive aquelas contendo infinitivos, como "tentar" "querer" ou "intencionar". Assim, "João tentou vencer a corrida" é para ser entendido como "João tentou PRO (pronome oculto) vencer a corrida". Neste caso, segundo ele, "João está na relação de tentativa a uma proposição sobre João", que seria algo como "João tentou a si mesmo vencer a corrida" (Ibidem, p. 71-6). Estranho?

É estranho porque não usamos o pronome oculto, que revela uma atitude *de se*, nas nossas conversações (desconheço um idioma natural em que atribuições de intenções a si mesmo façam parte da estrutura das frases). Segundo, porque há claramente uma incompatibilidade no tempo verbal entre "está em relação com" e

"tentou". Talvez Stanley queira dizer que "João estava numa relação de tentativa de". Mas, neste caso, qual é mesmo a proposição com qual ele "está" ou "estava" em relação? Ou seja, qual é o predicado com o qual o pronome oculto se relaciona? Qual é a proposição que é expressada por "ele mesmo vencer a corrida"?

Em português e em inglês, assim como provavelmente em outras línguas, é possível formular sentenças como "Ele está tentando *que*" ou "Ele intenciona *que*", mas isso são exceções. Quando relacionados com ações, com algo que um agente intenciona, tenta ou quer fazer, esses verbos não são usados desta maneira. E, neste caso, é difícil entender que há alguma proposição com o qual alguém está em relação quando intenciona, tenta ou quer fazer alguma coisa.

Para Williamson, no entanto, objetos de intenções são tão proposicionais quanto objetos de crenças. Ele explica que quando dizemos "alguém intenciona F", o sujeito impronunciado "ele mesmo" é co-referencial a "alguém", por se tratar, como já mencionamos, de uma atitude *de se*. De tal maneira que a sintaxe da sentença "John intenciona tomar um drinque" equivale a "Joe intenciona ele mesmo tomar um drinque". Admitindo, com Williamson, que a estranheza aqui é meramente conversacional, não semântica, a questão central permanece: qual é a proposição expressada por "ele mesmo tomar um drinque"? (Williamson 2017, p. 167).

Como afirma Hornsby: "que alguém possa intencionar fazer ou querer fazer, assim como possa tentar fazer, alguém pode também simplesmente fazer" (Hornsby 2017, p. 98). É na ação, quando alguém faz o que ele intenciona fazer, que começam as dificuldades para a tese de que para fazer alguma coisa o sujeito deve também conhecer fatos ou proposições sobre aquilo que ele está fazendo.

Maria, que intenciona comer o bolo inteiro, está fazendo o que ela intenciona se ela está comendo o bolo, e ela terá feito o que ela intencionava quando terminar de comê-lo, Mas comer o bolo, mesmo comê-lo até o fim, certamente não é uma proposição. ['Maria comeu o bolo inteiro' expressa uma proposição. Mas que Maria comeu o bolo inteiro não é o que Maria fez]. O fato de que alguém possa fazer o que intenciona coloca um problema sobre falar que 'fazer' ou 'intencionar fazer' ocupa o lugar de uma proposição (Hornsby 2017, p. 98).

Basicamente o que Hornsby está sugerindo com o exemplo acima é que a ação é um processo e não um estado com determinado conteúdo proposicional. E, como

processo, a ação só existe enquanto dura. É por isso que a proposição “Maria comeu o bolo inteiro” não é o que ela fez. O que ela fez terminou quando ela terminou de comê-lo e enquanto ela comia ela não estava em relação com nenhuma proposição. Ela estava simplesmente fazendo o que ela intencionava fazer.

Desde o clássico de Elizabeth Anscombe, *Intention* (1957) há uma narrativa padrão da ação, segundo a qual a racionalização de uma ação não se dá pela citação de um estado representacional, mas pela citação de uma outra ação. Ele está fazendo A porque intenciona fazer B. Assim, a razão de Maria ir ao supermercado foi comprar um bolo, de abrir a geladeira foi pegá-lo, de pegá-lo foi comê-lo e assim por diante. De acordo com Anscombe erros na ação não são erros de julgamento, mas de desempenho. Ou seja, não é porque alguém forma uma crença falsa sobre os meios e possibilidades da ação, que ele irá falhar em agir como ele pretendia.

A única maneira de falhar na ação é quando o sujeito forma a crença de que A é meio para F e faz B. Eu penso que estou tomando meu café, mas, de fato, estou tomando o teu. O que estou fazendo é errado porque há uma discrepância entre o que estou fazendo e o que eu penso que estou fazendo. Ou seja, é um problema de performance, não de falta de conhecimento ou evidência. De acordo com Anscombe, o único conhecimento que é requerido para que alguém aja racionalmente (necessariamente) é o autoconhecimento daquilo que ele intenciona fazer. Ninguém pode fazer alguma coisa sem saber o que ele intenciona fazer.

De acordo com a assim chamada história padrão da ação, é a intenção que estabelece os padrões de correção daquilo que alguém faz. E isso não depende – ao menos não necessariamente – de qualquer tipo de conhecimento teórico ou proposicional. Para Anscombe “há uma diferença de forma entre raciocinar objetivando uma ação e raciocinar objetivando a verdade de uma conclusão”. A intenção é justificada pela primeira, não pela segunda: por raciocínio prático, não teórico (Anscombe 1957, p. 57–62).

É difícil expressar uma intenção em termos de uma atitude proposicional. Quando digo, por exemplo, que “Eu intenciono caminhar para casa” não estou dizendo que “Eu intenciono *que* eu (estarei) caminhando para casa”, pois isso, além de estranho, sugere indiferença de chegar lá (não há ação sem motivação). Tampouco estou dizendo que “Eu intenciono *que* eu (terei) caminhado para casa”



pois isso sugere indiferença com a minha agência. Como escreve Kieran Setiya: “Se intencional é estar a caminho de uma ação intencional, não é surpresa que seu objeto próprio – o que a pessoa está a caminho de fazer – não é uma mera proposição ou estado de coisas, mas algo que a pessoa pode fazer” (Setiya 2014, ‘Intention,’)<sup>6</sup>.

### **Saber-que como saber-como?**

Uma das alegações de intelectualistas, como Stanley e Williamson, em defesa da tese de que conhecimento-como envolve necessariamente conhecimento-que diz respeito ao conhecimento procedural. São expressões que assumem a forma: S faz  $\varphi$  fazendo F, como quando o sujeito precisa saber qual é a parada de ônibus e qual o ônibus que ele deve tomar para ir a determinado lugar.

Para eles este tipo de exemplo (que envolve o que eles chamam de *knowledge-wh?* (referindo-se a perguntas sobre onde, quando, qual etc, que em inglês iniciam com *wh* [*where, when, which* etc]) evidenciaria a falsidade da visão de Ryle de que conhecimento-que e conhecimento-como são desconectados. Mas, de novo, Stanley e Williamson fazem uma leitura enviesada de Ryle.

O que Ryle argumenta com a lenda intelectualista é que conhecimento-como não precisa envolver conhecimento-que, não que não possa envolver. Ele também explica num dos ensaios da sua última coletânea, publicada em 1971, que “conhecimento-que pressupõe conhecimento-como” (Ryle 1971, p. 224). Por exemplo, se o sujeito não tiver a habilidade intelectual de reconhecer que aquela é a parada e aquele é o ônibus que ele deve tomar, ele não saberá como chegar ao destino desejado.

Mas o que é o conhecimento procedural, senão a habilidade de empregar o conhecimento-que nas nossas ações? Ou seja, a habilidade de registrar acuradamente informações sobre *p*, de responder à questões sobre *p*, de investigar a verdade de *p* e de saber como fazer os *links* inferenciais necessários para proceder corretamente em relação a *p*? E, sendo assim, porque não endossamos a tese reversa do intelectualismo, como faz, por exemplo, Hetherington (2011). Refiro-me a

---

<sup>6</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/intention/>

concepção de que o conhecimento-que é um tipo de conhecimento-como e não o contrário.

Para Hetherington essa é a principal falha de Ryle. Ele acredita que por razões históricas, talvez, Ryle não desenvolveu suficientemente seu conceito de habilidade intelectual para concluir que *saber-que* é um tipo de *saber-como*. Mas que – ao argumentar que ninguém pode saber a verdade de *p*, sem ter realizado algumas ações (descobrir, checar, testar etc) e, subsequentemente, ser capaz de realizar outras ações “explorando inteligentemente” o conhecimento-que adquirido – ele esteve muito próximo de fazê-lo. Para Hetherington, ao admitir esses *links*, Ryle está caminhando numa linha tênue, talvez tênue demais: “Como conhecimento-que pressupõe conhecimento-como sem ser conhecimento-como?” (Hetherington 2011, p. 23).

Para mostrar que a distinção feita por Ryle dificulta esse tipo de redução, Hetherington cita o seguinte trecho (os numerais foram introduzidos por Hetherington):

(1) Pode haver conhecimento parcial ou limitado de como fazer *F*, enquanto não pode haver conhecimento parcial ou limitado que *p*.

(2) Aprender como – vir a saber como – é gradual, enquanto aprender que – vir a saber que – é “relativamente repentino” (Ryle, 1949, p. 59).

Onde está o equívoco (ou os equívocos) aqui? Hetherington pensa que se *saber-que* é para ser um tipo de *saber-como* (uma habilidade), e habilidade é algo que pode ser mais ou menos bem exercitado, então o mesmo tipo de gradualismo deveria se aplicar também ao conhecimento proposicional. Ele sugere que dependendo do grau de habilidade do agente seu conhecimento que *p* pode ser melhor ou pior. Estranho? Talvez não, desde que aceitemos a oferta conceitual de Hetherington, segundo a qual, *saber-que p* é uma habilidade – a habilidade de manifestar ou expressar esse conhecimento em um conjunto de atividades relacionadas à *p*.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Hetherington refere-se a fenômenos cognitivos, como “crer com precisão que *p*, lembrar com precisão que *p*, asserir com precisão que *p*, responder com precisão à questões relativas à *p*, representar com precisão que *p*, sentir com precisão de maneiras relacionadas à *p*, formular com precisão hipóteses em formas relacionadas à *p*, raciocinar com precisão em formas relacionadas à *p*, agir com precisão de maneiras relacionadas à *p* e assim por diante (Hetherington 2011, p. 35).

No entanto, se voltarmos a distinção de Ryle veremos que (1) diz respeito tão somente a impossibilidade de se saber que  $p$  de forma parcial ou limitada e não que não se possa ter mais ou menos habilidade de saber que  $p$ , como sugere Hetherington. Ryle não está dizendo que as habilidades de justificação do agente não possam afetar a "qualidade" do seu conhecimento que  $p$ .

O mesmo raciocínio se aplica também ao suposto equívoco que Ryle estaria cometendo em (2). Hetherington argumenta que se *saber-que* é uma habilidade, então vir a saber que  $p$  não precisa ocorrer repentinamente, como escreve Ryle. Mas, de novo, penso que Ryle está correto na sua distinção. Há uma enorme diferença entre apreender, desenvolver e empregar a verdade que  $p$  nas nossas ações e responder diretamente à evidência de  $p$ . Do ponto de vista da fenomenologia, o primeiro é um processo. É algo que alguém faz e que toma tempo. Já o segundo é uma reação instantânea e relativamente automática que acontece com alguém que tem a habilidade ou tão somente a capacidade ou disposição de registrar  $p$  acuradamente.

Tenho dúvidas se a distinção feita Ryle leve a uma incongruência definitiva com a concepção pragmatista de que conhecimento-que seja um tipo de conhecimento-como e não o contrário, como querem os intelectualistas. Estabelecer que um conceito é uma subespécie de outro talvez não necessite de uma análise redutiva, como faz Hetherington. Mas isso é assunto para uma outra investigação.

## Referências

ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. Oxford: Blackwell. 2a. ed, 1963, reprinted by Harvard University Press, 2000, 1957.

DAVIDSON, D. 'Actions, Reasons, and Causes,' reprinted in Davidson 1980, p. 3–20, 1963.

FITCH, G, and NELSON, M. "Singular Propositions", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/propositions-singular/>, 2024.

GINET, C. *Knowledge, Perception, and Memory*. Boston: Reidel, 1975.

GOLDMAN, A. *A Theory of Human Action*. Princeton University Press, 1970.

HETHERINGTON, S. *How To Know: A Practicalist Conception of Knowledge*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.

HORNSBY, J. *Knowledge How In Philosophy of Action*, Royal Institute of Philosophy Supplement 80, pp. 87-104, 2017.

LANGER, S. "In Praise of Common Sense." *The Hudson Review* 4: 146–49, 1951.

MELE, A. *The Springs of Action*, New York: Oxford University Press, 1992

RYLE, G. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson, 1949.

\_\_\_\_\_. *Collected Papers, volume 2, Collected Essays 1929–1968*. London: Hutchinson and Co, 1971.

RUSSEL, B. *The Collected Papers of Bertrand Russell, vol. 10, A Fresh Look at Empiricism: 1927–42*, edited by J. G. Slater. London and New York: Routledge, 1996.

STANLEY, J. *Know How*. Oxford University Press, 2011.

STANLEY, J. and WILLIAMSON, T. 'Knowing How', *Journal of Philosophy* 98. p. 411-44, 2001.

STRAWSON, P. 'On Referring', in *The Philosophy of Language, Third Edition*, P. Martinich, ed. (Oxford: Oxford University Press): 215-230, 1996.

SETIYA, K. 'Intention,' *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014 Edition), E. N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/entries/intention/>, 2014.

WILLIAMSON, T. 'Action on Knowledge', in J. Adam Carter, Emma C. Gordon & Benjamin W. Jarvis (eds.), *Knowledge First: Approaches in Epistemology and Mind*. Oxford: Oxford University Press. p. 163-181. 2017.

\_\_\_\_\_. 'Necessary existents', in A. O'Hear (ed.), *Logic, thought, and language*. Cambridge University Press. p. 233-251, 2002.

## 18. A sala de aula como “sala de espelhos”: reflexão e autorreflexão docente durante os processos de ensino e aprendizagem



<https://doi.org/10.36592/978655460108518>

Enrique Sérgio Blanco<sup>1</sup>

Bettina Steren dos Santos<sup>2</sup>

### Introdução

A proposta de conceber a sala de aula como “sala de espelhos” (*hall of mirror*)<sup>3</sup> está baseada em Donald Schön (1983, 2000) e será explorada neste texto a partir da possibilidade de o docente assumir uma atitude reflexiva e autorreflexiva durante a experiência de ensino e aprendizagem compartilhada com os estudantes. Para tanto, consideraremos determinadas críticas endereçadas à teoria de Schön, no que diz respeito a vinculá-la a um certo profissionalismo docente de cunho tecnicista descompromissado com o conhecimento teórico e à valorização de um processo reflexivo individualista descontextualizado de ações sociais transformadoras. Procuraremos também tecer algumas hipóteses sobre limites e possibilidades relativas à atitude reflexiva e autorreflexiva dos docentes, dada as condições de atuação desses sujeitos. Compreendemos que afirmar a necessidade de haver docentes reflexivos não significa dizer que esses sujeitos não reflitam ou que atuem de forma automática e rotineira sem a necessária intencionalidade pedagógica aplicada de forma responsável e consciente, mas, antes, que a relação entre conhecimento, pensamento e prática deve ser constantemente reiterada. Isso porque, durante a vida profissional docente há diversos fatores que exercem influência direta sobre suas atividades em sala de aula e podem ser obstáculos ao exercício de uma postura reflexiva e autorreflexiva, pois ela exige tempo,

---

<sup>1</sup> Doutor em Educação pela PUCRS e pesquisador do grupo PROMOT - Processos Motivacionais em Contextos Educativos, da Escola de Humanidades, do Programa de Pós-Graduação em Educação da PUCRS.

<sup>2</sup> Professora da Escola de Humanidades e da Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. Coordenadora da Pós-Graduação em Educação da PUCRS e do grupo de pesquisa PROMOT - Processos Motivacionais em Contextos Educativos.

<sup>3</sup> De acordo com Alarcão, “*play in a hall of mirror*” corresponde a uma das três estratégias de formação proposta por Schön. As outras duas são a experimentação em conjunto (*joint experimentation*) e a demonstração acompanhada de reflexão (*follow me*) (ALARCÃO, 1966, p. 22).

planejamento, prática e replanejamento. Aspectos como excesso de carga horária, quantidade de estudantes por sala de aula, precarização das condições de trabalho (infraestrutura escolar, políticas de remuneração, desenvolvimento de carreira, formação docente), avanço intensivo da educação a distância e de tecnologias educacionais que exigem novas formas de interação entre educador e educandos, estrutura curricular inadequada à carga horária e a pressão por resultados que não leva em conta a realidade da sala de aula são alguns fatores com os quais os docentes têm que lidar diariamente.

Nesse cenário, é fundamental saber qual a possibilidade e a finalidade da reflexão e autorreflexão para a prática docente e qual é o sentido de prática estabelecida em sala de aula. Desse modo, procuramos compreender os sentidos de reflexão, de autorreflexão e de prática voltados à formação docente, mas buscando explorar o processo de formação pessoal desse sujeito a ser desenvolvido durante sua práxis pedagógica em sala de aula. Partindo dessa premissa, nosso caminho de análise não será a formação docente do ponto de vista de seu exercício profissional específico, que contempla duas dimensões, como explicita Libâneo (2006, p. 27): a formação técnico-científica, que inclui a formação acadêmica e pedagógica, e a formação técnico-prática, com os conhecimentos específicos de didática, metodologias, psicologia da educação e psicologia educacional, dentre outras. Em que pese a nítida necessidade dessas duas dimensões apresentadas por Libâneo (1994), procuraremos compreender como pode ocorrer a formação pessoal desse sujeito, que deve estar alicerçada a uma postura crítica e eticamente sustentada.

Ressaltar essa *terceira* dimensão como necessária à formação docente significa reconhecer que durante a relação com o outro o docente divide o espaço-tempo da sala de aula com *seus* estudantes, condição que permite a esses sujeitos vivenciarem um processo de dupla formação. Situação que envolve muito mais do que a transmissão de conteúdos, métodos e técnicas de ensino, mas, também, o compartilhamento de vivências pessoais e da experiência de compreensão de si, do outro e da realidade. Por isso, além de enfatizar a necessidade da reflexão docente, de acordo com a proposta de Schön, ressaltamos a importância da autorreflexão desse sujeito que pode ocorrer por meio do compartilhamento de modos de ser, pensar e agir; processo a ser vivenciado no decorrer da experiência de ensino e

aprendizagem em sala de aula, mediado pela práxis pedagógica do diálogo. Nesse sentido, apresentamos algumas reflexões sobre a possibilidade de considerar a sala de aula como “sala de espelhos” na qual docentes e estudantes podem vivenciar um processo de dupla formação com base nos pressupostos da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer (1999, 2002), especificamente, a partir da práxis do diálogo vivo<sup>4</sup>, como destaca Hans-Georg Flickinger (2003, 2010), em sua pedagogia hermenêutica<sup>5</sup>.

### Os sentidos da reflexão sobre e na prática

A necessidade de formar docentes reflexivos apresentada por Schön (1983, 2000) parte dos trabalhos desenvolvidos por Dewey (1959) e traz para o campo da educação a possibilidade de o docente desenvolver uma postura reflexiva durante sua experiência prática em sala de aula (ALARCÃO, 1996, 2007; FÁVERO, TONIETO, ROMAN, 2013; PIMENTA, GHEDIN, 2006; SHIGUNOV NETO, FORTUNATO, 2017, ZEICHNER, 2008). Schön procurou investigar como o docente poderia pensar acerca de suas próprias práticas durante seu exercício profissional, a fim de que o ciclo formado pelos momentos do conhecimento-na-ação (*knowing-in-action*), reflexão-na-ação (*reflection-in-action*), reflexão-sobre-a-ação (*reflection-on-action*) e reflexão-sobre-a-reflexão-na-ação (*reflection on reflection-in-action*) pudesse ser efetivado de forma concreta ao longo da experiência docente. Assim, para que Schön pudesse fundamentar suas pesquisas e hipóteses, desenvolveu uma epistemologia da prática voltada ao exercício profissional, ou mais especificamente, uma epistemologia da prática profissional<sup>6</sup>, que o permitisse investigar como o docente

---

<sup>4</sup> Essa proposta parte da tese de doutorado *O diálogo vivo e o pensar crítico: possibilidades de uma pedagogia hermenêutica* (BLANCO, 2023). Diversas reflexões desta tese estão contextualizadas no presente texto, relacionando-as ao processo formativo dos sujeitos em situação de ensino e aprendizagem, a partir da práxis pedagógica do diálogo vivo, como tematizada por Hans-Georg Flickinger. Portanto, serão exploradas diversas reflexões de um dos capítulos da citada tese, especificamente, *Conceber a sala de aula como “sala de espelhos”: compreensão do outro e compreensão de si* (BLANCO, 2023).

<sup>5</sup> Em Blanco (2023) são apresentados alguns desdobramentos da práxis da pedagogia hermenêutica desenvolvida por Hans-Georg Flickinger (2003, 2010), reflexões essas que são contextualizadas no presente texto, associando-as diretamente à concepção schöniana da sala de aula como “sala de espelhos” (SCHÖN, 1983, 2000).

<sup>6</sup> Não abordaremos o entendimento da epistemologia da prática profissional, tal como é tratada por Tardiff (2004), como um “conjunto de saberes utilizados realmente pelos profissionais em seu espaço

poderia tomar decisões no decorrer de sua prática a partir de processos reflexivos voltados ao exercício efetivo da docência. Buscando ir além dos currículos de formação, Schön procura extrair do dia a dia dos docentes as repostas para os novos desafios que esses sujeitos enfrentam e que não estão normatizados nos currículos. Por isso, Schön valoriza tanto a reflexão que ocorre durante a experiência prática e o conhecimento tácito não formalizado adquirido pelo docente ao longo de sua trajetória profissional, como um conhecimento que em vez de preceder a ação, brota do agir efetivamente realizado. Como Pimenta (2006) destaca:

encontramos em Schön uma forte valorização da prática na formação dos profissionais; mas uma prática refletida, que lhes possibilite responder às situações novas, nas situações de incerteza e indefinição. Portanto, os currículos de formação de profissionais deveriam propiciar o desenvolvimento da capacidade de refletir. Para isso, tomar a prática existente (de outros profissionais e dos próprios professores) é um bom caminho a ser percorrido desde o início da formação, e não apenas ao final, como tem ocorrido com o estágio (PIMENTA, 2006, p. 20).

Apesar de seu reconhecimento no campo da educação, as ideias de Schön não encontram uma recepção muito favorável entre alguns educadores que buscam trazer novos aspectos à ideia de que o docente poderia ser um profissional reflexivo, tal como sugerido por Schön. É possível que termos como "profissional", "*practicum*", "instrutor" e "ensino profissionalizante", aspectos associados ao exercício da docência presentes na proposta de Schön, e sua ênfase à dimensão prática do fazer podem ter trazido certo incômodo a alguns educadores, pois, atingem o caráter de autonomia e de liberdade do docente pela possível defesa de um fazer pelo fazer sem o devido embasamento teórico. Além disso, pode-se reputar a Schön que ao enfatizar a necessidade de o docente refletir sobre suas práticas, o autor não teria valorizado a dimensão coletiva dessa reflexão. Essa possível intenção de Schön implicaria a defesa de uma reflexão individualista e descompromissada com o coletivo e com o contexto institucional de sua atuação e, até mesmo, com a transformação social em

---

de trabalho cotidiano para desempenhar todas as suas tarefas" (TARDIF, 2014, p.255), pois apesar de reconhecer o valor dessa investigação, buscamos lançar um olhar sobre a formação pessoal desse sujeito e não à dimensão efetivamente profissionalizante do sujeito docente e de sua identidade profissional.



sentido amplo, como ressaltam algumas críticas. Desse modo, para que possamos ter uma visão mais abrangente das possibilidades da proposta de Schön, apresentamos brevemente algumas críticas e contribuições desenvolvidas por e Giroux (1997), Duarte (2003), Pimenta (2006), Ghedin (2006), Alarcão (2007), Zeichner (2008) e Marques; Duarte (2014).

Duarte (2003) apresenta uma crítica contundente, pois, segundo ele, Schön<sup>7</sup> "adota uma pedagogia que desvaloriza o conhecimento escolar e uma epistemologia que desvaloriza o conhecimento teórico/científico/acadêmico" (DUARTE, 2003, p. 602). Duarte (2003) argumenta que a desvalorização do conhecimento escolar e do conhecimento científico/teórico/acadêmico, em relação ao campo de formação docente ao qual Schön estaria vinculado, é uma tendência predominante na área educacional, orientada pelo ideário neoliberal do capitalismo contemporâneo. A partir dessa abordagem ideológica, Duarte (2003) polariza sua análise entre a "epistemologia neoliberal e a epistemologia pós-moderna" de um lado e a "perspectiva marxista de totalidade" (DUARTE, 2003, p. 611) do outro. Segundo Duarte (2003), o "pós-modernismo e neoliberalismo formam duas faces de um mesmo universo ideológico", de modo que "Ambos, o pragmatismo neoliberal e o ceticismo epistemológico pós-moderno, estão unidos na veneração da subjetividade imersa no cotidiano alienado da sociedade capitalista contemporânea" (DUARTE, 2003, p. 612). Já Marques e Duarte (2014) associam não apenas Schön ao pragmatismo neoliberal, pois educadores como Perrenoud<sup>8</sup> e Tardif<sup>9</sup> estariam

---

<sup>7</sup> As obras citadas são: SCHÖN, D. *Educating the reflective practitioner*; Donald Schön's presentation to the 1987 meeting of the American Educational Research Association. Washington, DC, 1987. Disponível em: Acesso em: 2003; SCHÖN, D. *Formar professores como profissionais reflexivos*. In: NÓVOA, A. (Org.). *Os professores e a sua formação*. 3. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1997. p. 79-91; SCHÖN, D. *Educando o profissional reflexivo: um novo design*.

<sup>8</sup> As obras citadas são: PERRENOUD, P. *Práticas pedagógicas, profissão docente e formação: perspectivas sociológicas*. 2ª ed. Lisboa: Dom Quixote, 1997; PERRENOUD, P. *Formar professores em contextos sociais em mudança: prática reflexiva e participação crítica*. *Revista Brasileira de Educação*, Belo Horizonte, n. 12, p. 5-19, 1999; PERRENOUD, P. *A prática reflexiva no ofício de professor: profissionalização e razão pedagógica*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2002.

<sup>9</sup> As obras citadas são: TARDIF, M. *Saberes profissionais dos professores e conhecimentos universitários: elementos para uma epistemologia da prática profissional dos professores e suas conseqüências em relação à formação para o magistério*. *Revista Brasileira de Educação*, Belo Horizonte, n. 13, p.5-24, 2000; TARDIF, M. *Saberes docentes e formação profissional*. Petrópolis: Vozes, 2002, 2ª Ed.

associados a esse projeto do capitalismo contemporâneo, incluindo Nóvoa<sup>10</sup> e Zeichner<sup>11</sup>, todos eles sendo defensores da visão neoliberal e pós-moderna (MARQUES; DUARTE, 2014). De fato, segundo Marques e Duarte (2014), todos esses pensadores estariam vinculados a uma tendência reacionária de “esvaziamento do conhecimento na educação escolar” e a “manutenção das relações de produção capitalistas” (MARQUES; DUARTE, 2014). Apesar de Schön ter trazido aspectos da teoria de Luria<sup>12</sup> e de Vigotski<sup>13</sup>, Duarte (2003) enfatiza: “Quão opostos são pressupostos epistemológicos de Donald Schön com relação aos pressupostos epistemológicos marxistas de Luria e Vigotski! (DUARTE, 2003, p. 623). Isso porque, “Os pressupostos epistemológicos de Schön estão enraizados no pragmatismo de John Dewey, diferentemente dos pressupostos epistemológicos da pesquisa de Luria e Vigotski, os quais estão enraizados no marxismo” (DUARTE, 2003, p. 623). As críticas apresentadas por Duarte (2003) devem ser entendidas a partir de seu recorte de análise, que é a contraposição ideológica entre uma visão neoliberal e pós-moderna, como ele considera, e a visão fundada na “perspectiva marxista de totalidade” (DUARTE, 2003, p. 611). Suas análises são importantes e devem ser levadas a sério, mas devemos também considerar que a partir desse eixo de investigação proposto por Duarte (2003) e também por Marques e Duarte (2014) não haveria possibilidade de autores como Schön e outros desenvolverem propostas teórico-práticas que dialogassem com perspectivas teóricas distintas, pois fariam parte de diferentes “pressupostos epistemológicos” (DUARTE, 2003, p. 623). Ou o pensador deveria estar alinhado ideologicamente ao neoliberalismo e a pós-modernidade ou ao marxismo e à crítica ao capitalismo contemporâneo. Obviamente, há defensores de ambos os lados que buscam invalidar os argumentos do outro, compreendido como oponente, e sua forma de ver o mundo. É verdade

---

<sup>10</sup> A obra citada é: NÓVOA, A. (Org.). Os professores e a sua formação. 3ª ed. Lisboa: Dom Quixote, 1997.

<sup>11</sup> As obras citadas são: ZEICHNER, K. M. A pesquisa-ação e a formação docente voltada para a justiça social: um estudo de caso dos Estados Unidos. In: PEREIRA, J. E. D. e ZEICHNER, K. (orgs). A pesquisa na formação e no trabalho docente. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. 1ª reimp. p. 67-93; ZEICHNER, K. Novos caminhos para o practicum: uma perspectiva para os anos 90. In: NÓVOA, A. Os professores e a sua formação. Lisboa: Dom Quixote, 1995, p. 115-138.

<sup>12</sup> A obra citada é: LURIA, A.R. Desenvolvimento cognitivo. São Paulo: Ícone, 1990.

<sup>13</sup> Grafamos Vigotski com “i” para seguir o padrão adotado por Duarte. A obra citada é: LURIA, A.R. Diferenças culturais de pensamento. In: VIGOTSKI, L.S.; LURIA, A.R.; LEONTIEV, A.N. Linguagem, desenvolvimento e aprendizagem. São Paulo: Ícone; EDUSP, 1988.

também que a intenção do sujeito orienta sua forma de compreender a realidade e, conseqüentemente, de elaborar teses e propostas de intervenção social. Entretanto, para defender a contundente tese que autores como Schön, Zeichner, Nóvoa e outros estariam ideologicamente alinhados ao ideário neoliberal e pós-moderno de destituição do conhecimento escolar e do conhecimento científico, teórico e acadêmico, dever-se-ia mostrar que as intenções implícitas ou explícitas desses autores seriam movidas por esses objetivos, para além de apresentar vínculos interpretativos de suas teorias com os possíveis usos ideológicos neoliberais e pós-modernos que são propugnados por defensores do capitalismo neoliberal contemporâneo. Caso contrário, estamos culpabilizando o autor pelo uso impróprio de sua teoria. É possível que uma dada teoria tenha *brechas*, como Duarte (2003) e Marques e Duarte (2014) apresentam, quando tratam da possível oposição feita por Schön entre conhecimento tácito e conhecimento escolar, o que permitiria enviar, neste caso, certos aspectos da teoria de acordo com interesses distintos de seu autor; no entanto, essa compreensão não autoriza associar esse pensador aos usos posteriores de sua teoria<sup>14</sup>. Além disso, o vínculo que Duarte (2003) propõe entre a "reflexão na ação" e um "aprender fazendo", da forma que é considerado, destaca e descontextualiza a "reflexão na ação" da proposta completa de Schön, como já foi citado: do ciclo formado pelos momentos do conhecimento-na-ação (*knowing-in-action*), reflexão-na-ação (*reflection-in-action*), reflexão-sobre-a-ação (*reflection-on-action*) e reflexão-sobre-a-reflexão-na-ação (*reflection on reflection-in-action*). Entendemos que as críticas feitas a Schön desconsidera esses aspectos ao associar a proposta do professor reflexivo a um "aprender fazendo" como fim em si mesmo, vinculando a concepção schöniana de formação de professores a uma epistemologia e uma pedagogia que desvalorizam o conhecimento escolar, científico e teórico. Uma proposta que privilegiaria visões pessoais, particularizadas e subjetivas que "negam duplamente o ato de ensinar, ou seja, a transmissão do conhecimento escolar:

---

<sup>14</sup> Duarte associa a proposta de "reflexão-na-ação" de Schön ao "aprender fazendo" do escolanovismo, que coloca Dewey nesta linhagem da pedagogia liberal. No entanto, desconsiderar o caráter da reflexão que se dá na ação proposta por Schön, vinculando-o a um processo de aprendizado que ocorre exclusivamente no fazer pelo fazer, estigmatiza o valor da experiência prática como algo desprovido de pensamento, um puro fazer pelo fazer que desvaloriza o conhecimento teórico que, aliás, não é a proposta de Dewey, da qual parte Schön.

negam que essa seja a tarefa do professor e negam que essa seja a tarefa dos formadores de professores" (DUARTE, 2003, p. 620). Compreende-se tal visão defendida por Duarte (2003), mas se pretendemos contribuir para uma sociedade democraticamente sustentada pelo diálogo entre as diferenças que não rotula o outro como ameaçador, deveríamos considerar a multiplicidade e diversidade de pensamentos na composição de teses e propostas de ação social o que, obviamente, não impede, mas contempla necessariamente, a crítica rigorosa às intenções de tais teses e propostas, mas não culpabiliza o autor de uma dada proposta pelos usos posteriores *ad hoc* que são feitos de suas ideias, tendo em vista interesses e objetivos diversos do autor.

Caminhando na direção de não reputar ao autor os usos inadequados de sua teoria, Zeichner (2008) traz importantes contribuições à teoria de Schön. Zeichner é um educador comprometido com o ensino reflexivo e programas de formação de professores reflexivos desde o final da década de 1980, época em que Schön publica sua obra *O profissional reflexivo*, em 1983<sup>15</sup>. Com a repercussão da teoria de Schön, a partir dos anos de 1990, Zeichner (2008) considera que "O ensino reflexivo tornou-se rapidamente um slogan adotado por formadores de educadores das mais diferentes perspectivas políticas e ideológicas para justificar o que faziam em seus programas e, depois de certo tempo, ele começou a perder qualquer significado específico" (ZEICHNER, 2008, p. 538). Em relação aos usos da teoria de Schön, Alarcão (2007) também considera que há certa incompreensão de sua proposta: "creio que o conceito essencial que lhe subjaz - o conceito de reflexão - não foi compreendido na sua profundidade e pode ter redundado em certos programas de formação, num mero slogan a la mode, mas destituído de sentido" (ALARCÃO, 2007, 43). Portanto, as críticas de Alarcão e Zeichner não são diretamente endereçadas a Schön, mas aos usos inadequados de sua teoria:

Em meio à explosão de interesse em relação à idéia [sic] dos professores como profissionais reflexivos, tem existido também uma grande confusão sobre o que exatamente se quer dizer com o uso do termo "ensino reflexivo" em casos particulares e

---

<sup>15</sup> SCHÖN, D. A. *The reflective practitioner: how professionals think in action*. New York: Basic Books, 1983.

se a ideia dos professores como profissionais reflexivos deveria ser mesmo apoiada (ZEICHNER, 2008, p. 539-540).

O foco da análise crítica de Zeichner (2008) volta-se, portanto, sobre os possíveis resultados que a prática reflexiva traz para a formação de docentes, incluindo a compreensão que os próprios docentes têm de seus processos de desenvolvimento, de acordo com a realidade material de seu trabalho, e até a “qualidade da educação vivida por estudantes de diferentes perfis étnicos e sociais”, tendo em vista a possível contribuição do ensino reflexivo (ZEICHNER, 2008, p. 539-540). Desse modo, consideramos seriamente as críticas de Duarte (2003) e de Marques e Duarte (2014), mas pretendemos identificar na proposta de Schön a dimensão produtiva da sala de aula como “sala de espelhos”, a partir da qual o processo reflexivo que ocorre durante a experiência de ensino e aprendizagem não desvaloriza o conhecimento escolar, teórico e científico, nem reduz a reflexão docente a uma dimensão solipsista e individualista. Como ressalta Alarcão (1996):

O meu receio é que uma má interpretação das suas ideias venha apoiar a opinião dos que defendem que a componente académica (também às vezes chamada científica, bem reveladora de como a sociopedagogia não é considerada científica) compete à Universidade enquanto que o rito de iniciação profissional compete à Escola, ficando a dimensão psicopedagógica a pairar no ar à espera de ser ensanduichada em qualquer lugar entre a Universidade e a Escola. A mensagem de Schön não é essa. E isto precisa de ser dito claramente. O autor defende que, ao reverem os seus currículos, as escolas que formam profissionais devem incluir uma forte componente de prática acompanhada de reflexão que ajude os formandos a desenvolver a competência necessária para operarem em situações de incerteza e indefinição (ALARCÃO, 1996, p. 29-30)

Como já foi dito, afirmar a necessidade de que os docentes reflitam sobre suas práticas não significa dizer que esses sujeitos não saibam pensar ou que eles ajam apenas por impulso sem que reflitam sobre o que estão fazendo, mas que a relação entre conhecimento, pensamento e prática não seja relegada a um segundo plano, por mais que as múltiplas exigências do dia a dia dificultem esse processo. Nesse sentido, Pimenta (2006) questiona “Que condições têm os professores para refletir?” (PIMENTA, 2006 p. 22). Podemos ainda nos questionar: de qual reflexão estamos

falando? Estamos de acordo com o entendimento de Alarcão (2007), quando a autora responde à seguinte questão: "Em que se baseia a noção de professor reflexivo?" (ALARCÃO, 2007), afirmando: "A noção de professor reflexivo baseia-se na consciência da capacidade de pensamento e reflexão que caracteriza o ser humano como criativo e não como mero reprodutor de ideias e práticas que lhe são exteriores" (ALARCÃO, 2007, p. 40). Por isso, Alarcão continua "Na concepção schöniana (Schön, 1983, 1987), uma actuação [sic] deste tipo é produto de uma mistura integrada de ciência, técnica e arte e evidência uma sensibilidade quase artística aos índices, manifestos ou implícitos, na situação em presença" (ALARCÃO, 2007, p. 40).

A partir dessas considerações, procuramos ressaltar que a prática reflexiva e autorreflexiva decorrente da atividade docente pode ser motivada pelo exercício do diálogo entre educador e educando. Uma dinâmica que mova o sujeito docente ao desenvolvimento de uma atitude crítica e eticamente situada no que diz respeito à relevância social de formação dos estudantes, mas também de seu próprio processo formativo compartilhado com o outro. Processo reflexivo e autorreflexivo que não seja um fim em si mesmo, mas permita que os sujeitos tenham condições de rever suas formas de pensar, ser e agir. Como Fávero, Tonieto e Roman (2013) ressaltam, busca-se em relação ao trabalho docente uma reflexão na e sobre a prática, que possibilite ao educador rever sua própria atuação, "No que se refere ao trabalho docente, a reflexão na e sobre a prática possibilita que o educador reveja sua própria atuação" (FÁVERO, TONIETO, ROMAN, 2013, p. 277). Não se trata, pois, de fomentar uma racionalidade técnico-instrumental por parte do docente, mas uma atitude reflexiva e autorreflexiva que, ao surgir da interação educador-educandos, afasta-se qualquer caráter individualista e acrítico, pois a dimensão da prática social do ensinar e aprender efetivamente compartilhado é o solo do qual parte essa atitude. Do mesmo modo, não se defende um praticismo instrumental que busca resolver tarefas imediatas sem a presença do conhecimento teórico, pois não era essa a postura defendida por Schön.

Portanto, entendemos que o desafio não é investigar, exclusivamente, o exercício profissional da atividade docente que se desenvolve institucionalmente durante sua caminhada, por mais fundamental que essa abordagem seja; mas, antes,

procurar entender como o sujeito docente pode formar-se do ponto de vista de uma práxis<sup>16</sup> pedagógica eticamente sustentada no sentido de promover a compreensão de si e a compreensão do outro, durante os processos de ensino e aprendizagem na interação com o educando, a fim de que o docente possa compreender-se como sujeito autoimplicado em um processo formativo compartilhado com os estudantes. Assim, é possível que a proposta do professor reflexivo não implique, de fato, uma ampla transformação emancipatória, política, institucional e social, mas concordamos com o importante alerta feito por Zeichner (2008): “Devemos ser cuidadosos aqui sobre o envolvimento dos professores em questões que vão além dos limites de suas salas de aula, para que isso não signifique demandas excessivas de tempo, energia e expertise, desviando a atenção deles de sua missão central com os estudantes (ZEICHNER, 2008, p. 542-543). Enfatizamos, pois, que nossa intenção não é defender o isolamento do docente em sala de aula para que cumpra unicamente atividades profissionais de ensino, mas que a exigência da ampliação da atuação docente deve ser necessariamente acompanhada por uma compreensão realista do contexto institucional e estrutural no qual o docente está inserido. Descrever e detalhar todo a complexidade desse processo, por mais necessário que seja, é insuficiente para exigir a responsabilização do docente no sentido que ele pode e deve fazer sempre mais do que já faz. Como Zeichner (2008) esclarece:

Em alguns casos, ao se criar mais oportunidades para os professores participarem na tomada de decisões, no âmbito da escola, sobre o currículo, os funcionários, o ensino etc., isso pode significar a intensificação de seu trabalho, fazendo com que se torne ainda mais difícil para eles desempenharem a tarefa primordial de formação de seus estudantes. Isso não precisa ser assim, mas cuidados devem ser tomados para que a transferência de poder para os professores não mine suas capacidades (ZEICHNER, 2008, p. 543).

---

<sup>16</sup> Empregamos o conceito de práxis “enquanto ação intencional que busca orientar o sujeito que delibera sobre como agir em relação a si, ao outro e à sociedade” (BLANCO, 2023), de modo que afirmamos o vínculo entre a dimensão ética e a práxis pedagógica e seus respectivos contextos contingentes que envolvem os sujeitos: “Essa compreensão apoia-se na interpretação gadameriana do conceito aristotélico de práxis que está relacionada a outro conceito de Aristóteles, a sabedoria prática (*phronesis*)” (BLANCO, 2023). Portanto, assumimos a relação proposta por Gadamer entre sabedoria prática e práxis. Como Lawn e Keane esclarecem: “Gadamer encontra nos conceitos aristotélicos de práxis e *phronesis* um espaço de pensamento ético independente no respeito à teoria e à técnica” (LAWN; KEANE, 2011, p. 114, tradução nossa).

Portanto, responsabilizar os docentes por uma participação efetiva e transformadora para além dos muros da sala de aula e de sua escola é uma possibilidade concreta, mas como podemos exigir esses complexos encargos, além de todas as atividades e contextos estruturais e institucionais que afetam diretamente esses sujeitos? Replicar programas de formação política de docentes seria suficiente? É claro que a proposta de formar “professores como intelectuais transformadores” (GIROUX, 1997) tem grande relevância, principalmente, quando consideramos o atual cenário educacional em que o avanço maciço da iniciativa privada tem ditado rumos acrílicos em escolas e universidades públicas e privadas, não apenas em relação à prática do ensino, mas também em relação ao que se ensina e como se ensina, utilizando materiais didáticos, programas e metodologias produzidos pelas atuais edtechs<sup>17</sup>. Ora, viver essa realidade significa tudo menos contribuir para formar professores e, porque não dizer, estudantes transformadores. Nesse sentido, entendemos que para que o docente transforme deve, antes, transformar-se. Giroux (1997) argumenta que os docentes devem problematizar o conhecimento e empregar o diálogo crítico com seus estudantes para que percebam a necessidade de transformação social, a partir da compreensão de aspectos sociais, políticos e econômicos injustos. Por isso, o docente deve “dar aos estudantes voz ativa em suas experiências de aprendizagem” (GIROUX, 1997, p. 163). Mas Giroux (1997) também compreende o valor da experiência prática da aprendizagem no sentido em que haja um pensar promovido pelo docente, o que significa atuar no sentido de formar um profissional reflexivo. Como Giroux (1997) destaca, “ao

---

<sup>17</sup> De fato, a lógica de mercado entrou definitivamente no campo da educação, não apenas no Brasil, mas no mundo, transformando o ato de educar em produto e o estudante em cliente, a partir da conversão do direito constitucional da educação em negócio, de acordo com todas as regras de mercado e do lucro, como as empresas normalmente estão habituadas a atuar. Então, quando as escolas e universidades se tornam empresas, qual seria o papel do docente? Como se sabe, o termo edtech é uma “abreviação de ‘education technology’, ou tecnologia educacional, mesmo: são soluções que linkam tecnologia com a jornada dos *stakeholders* da educação: professores, alunos, administradores” (VIEIRA, 2020, on-line). Portanto, os docentes (e alunos e administradores) são considerados *stakeholders*, mais um termo do mundo dos negócios que, em outras palavras, significa que tais sujeitos são compreendidos como “partes” que detém (*holders*) interesses (*stake*) em determinado processo, devendo seguir as regras corporativas da instituição que implementa tal processo, afetando e sendo afetados pelas atividades dessa empresa. Em suma, as partes interessadas fazem parte de um negócio e, como negócio, pela lógica incontornável de mercado, devem contribuir para otimizar recursos, reduzir custos e dar lucro à instituição da qual fazem parte.



argumentarmos que o uso da mente é uma parte geral de toda atividade humana, nós dignificamos a capacidade humana de integrar o pensamento e a prática, e assim destacamos a essência do que significa encarar os professores como profissionais reflexivos" (GIROUX, 1997, p. 161). Seguindo esse raciocínio, o docente deve "desenvolver uma linguagem crítica que esteja atenta aos problemas experimentados em nível da experiência cotidiana, particularmente enquanto relacionados com as experiências pedagógicas ligadas à prática em sala de aula" (GIROUX, 1997, p. 163). Portanto, nos cabe o seguinte questionamento: como o docente pode chegar ao nível de comprometimento acerca de sua atuação como ponto final de um processo extremamente complexo, a partir de seu processo reflexivo, dada as condições atuais do pensar e fazer docente? Giroux (1997) aponta um caminho:

É importante enfatizar que os professores devem assumir responsabilidade ativa pelo levantamento de questões sérias acerca do que ensinam, como devem ensinar, e quais são as metas mais amplas pelas quais estão lutando. Isto significa que eles devem assumir um papel responsável na formação dos propósitos e condições de escolarização (GIROUX, 1997, p. 161).

As propostas de Giroux (1997) são pertinentes no sentido de formar "uma classe de intelectuais vital para o desenvolvimento de uma sociedade livre" (p. 162) de modo que essa categoria se torne "uma maneira de unir a finalidade da educação de professores, escolarização pública e treinamento profissional aos próprios princípios necessários para o desenvolvimento de uma ordem e sociedade democráticas" (p. 162). Por isso, Giroux (1997) conclui seu capítulo "Professores como intelectuais transformadores", reconhecendo que "Apesar de parecer uma tarefa difícil para os educadores, esta é uma luta que vale a pena travar" (GIROUX, 1997, p. 163). Percebemos o valor dessa convocação encorajada por Giroux (1997), mas ponderamos que esse processo não apenas *parece* uma tarefa difícil para os educadores, pois promover uma transformação dessa ordem atuando na "natureza da crise educacional e ao mesmo tempo fornecendo as bases para uma visão alternativa para o treinamento e trabalho dos professores" (GIROUX, 1997, p. 158),

considerando que os docentes devem assumir tal responsabilidade é, de fato, uma tarefa bastante complexa.

Nesse sentido, diante da complexa missão apresentada por Giroux (1997) e das impactantes críticas apresentadas por Duarte (2003) e Duarte e Marques (2014), a iniciativa de formar docentes reflexivos como sustentamos, no que diz respeito à atuação vivenciada por eles na interação com os estudantes, parece uma atividade pouco resolutiva, tímida e extremamente modesta. Mas, como Alarcão (2007) observa, em relação a algumas críticas feitas às ideias de Schön: "Colocaram-se as expectativas demasiado alto e pensou-se que esta conceptualização [sic], tal como um pozinho mágico, resolveria todos os problemas de formação, de desenvolvimento e de valorização dos professores, incluindo a melhoria do seu prestígio social, das suas condições de trabalho e de remuneração" (ALARCÃO, 2007, 43). Muitas vezes, apontar o final de um processo complexo como um resultado a ser alcançado, não esclarece como resolver as diversas dificuldades e particularidades dessa caminhada, por mais detalhada que a descrição do processo seja feita, porque será no dia a dia que a realidade concreta poderá se sobrepor ao idealizado. Ora, se reconhecemos a dificuldade de promover uma ação mais modesta, como a de contribuir para que os docentes consigam refletir sobre suas práticas que ocorrem com os estudantes, o que dizer da responsabilização desses sujeitos para que assumam a tarefa de serem agentes efetivos de uma transformação social e política estrutural de alta complexidade? Concordamos com Brandão (2005)<sup>18</sup> que, ao refletir sobre a obra de Freire, nos diz "Paulo sabia bem que por conta própria a educação não muda o mundo. A educação muda as pessoas. As pessoas mudam o mundo" (BRANDÃO, 2005, p. 51). Portanto, para que possamos um dia chegar próximos à grande e complexa transformação institucional e social do ponto de vista emancipatório e político, seria mais prudente iniciarmos pelo começo, consolidando

---

<sup>18</sup> Aproveitamos a oportunidade para esclarecer um equívoco que se repete há algum tempo em teses, dissertações e artigos que citam a frase, "A educação não muda o mundo. A educação muda as pessoas. As pessoas mudam o mundo", como sendo de autoria de Freire. Na verdade, essa frase é do educador popular freiriano, Carlos Rodrigues Brandão (2005), amigo de jornada de Paulo Freire, e grande estudioso e praticante do legado Freire. Pode parecer uma questão menor reportar uma citação ao seu devido autor, até porque, neste caso, não há dúvidas que Freire pensava desse modo e todos reconhecemos o valor de Freire, mas também devemos reconhecer o valor de Carlos Rodrigues Brandão, ao reportar a ele uma frase tão relevante para o campo da educação.

os alicerces dessa transformação por meio dos sujeitos agentes. Entendemos, pois, que tal mudança poderia iniciar de forma mais coerente e realista por meio da transformação pessoal, como destaca Brandão, proposta em relação a qual teceremos algumas reflexões.

### **Os sentidos de uma formação compartilhada: a sala de aula como “sala de espelhos”**

Como já foi exposto, a partir do impulso promovido por Dewey e disseminado por Schön, conceitos como reflexão, ensino reflexivo, pensamento, autorreflexão, pensamento reflexivo, prática reflexiva, entre outras formas de concretizar na prática docente (processos de ensino e aprendizagem), a associação entre a dimensão teórica (conhecimento) e o ato de pensar (reflexão), passaram a ser discutidos por educadores e filósofos da educação como uma postura a ser assumida por docentes durante suas práticas em sala de aula. Apesar do valor da proposta apresentada por Schön, surgiram diversas contribuições e críticas, permitindo que, atualmente, tenhamos uma compreensão mais ampla e realista da proposta de Schön, que nos permite apontar algumas possibilidades ainda não tão exploradas. Uma dessas possibilidades é avaliar criticamente como a concepção de Schön da sala de aula como “sala de espelhos” (*hall of mirror*) seria possível enquanto condição para o desenvolvimento de uma postura reflexiva e autorreflexiva por parte do docente, durante os processos de ensino e aprendizagem, por meio da práxis do diálogo com os estudantes: “Na sala de espelhos, estudante e instrutor trocam continuamente de perspectiva. Eles vêem [sic] sua interação, em um determinado momento, como uma reprodução de algum aspecto da prática do estudante; em outro momento, como um diálogo sobre ela (SCHÖN, 2000, p. 216). Explorar as possibilidades da “sala de espelhos” proposta por Schön, vai ao encontro da análise de Alarcão (1996):

É frequente afirmar-se como verdade óbvia [sic] que a homologia é uma estratégia fundamental em formação de professores; mas a estratégia homológica proposta por Schön sob a metafórica designação de *hall of mirror* não consiste apenas em criar no formando uma vivência semelhante a outras que deverá proporcionar às pessoas com que vai interagir; o processo que propõe faz um apelo à reflexão e exige do formador uma extraordinária capacidade de interpretação, compreensão do outro e capacidade de

questionamento. Será que nós, supervisores, temos essa competência (ALARCÃO, 1966, p. 33).

Entendemos o alerta feito por Alarcão (1966), no sentido de questionar se temos condições de desenvolver a “extraordinária capacidade de interpretação, compreensão do outro e capacidade de questionamento”, como um desafio, em vez de um obstáculo. Para tanto, se faz necessário compreender como seria possível pensarmos sobre um processo de formação pessoal compartilhada entre educador e educando, a partir da proposta inicial de Schön, que vá além do praticismo utilitarista e imediatista e, enquanto prática social efetiva, assuma uma atitude crítica diante da realidade na qual os sujeitos convivem.

Como Schön (2000) enfatiza, “Nesse processo [sala de espelhos] eles [docentes e estudantes] devem considerar continuamente os dois lados de sua interação, vendo-a em seus próprios termos e como um possível **espelho da interação** que a estudante trouxe para a aula prática, para estudo” (SCHÖN, 2000, p. 217, grifo nosso). Para esclarecer o que ocorre na “sala de espelhos”, Alarcão (1996) utiliza o exemplo da formação psicanalítica e a relação entre psicanalista formador e seu formando para explicitar a homologia (semelhança) dos processos desenvolvida por Schön. A análise de situações homólogas permite que o formador espelhe os problemas de relacionamento que ele tem com o formando para que o aprendiz, por sua vez, compreenda os problemas que ele mesmo poderá ter com seu paciente (ALARCÃO, 1996). Como apresentado em Blanco (2023):

Em sala de aula, a homologia dos processos pode ocorrer, por exemplo, quando um educador pretende trabalhar com a ideia e a prática da autonomia. O docente problematiza e vivencia o que ele mesmo busca trabalhar durante os processos de ensino e de aprendizagem. Nesse sentido, o próprio processo deve ser homólogo, isto é, deve-se desenvolver a autonomia de forma autônoma, quando se emprega a homologia de processos desenvolvida por Schön (BLANCO, 2023, p. 94).

Vivenciar a sala de aula como “sala de espelhos” significa contribuir para o desenvolvimento de uma experiência pedagógica sustentada pela prática constante do questionamento e autoquestionamento, por parte de docentes e estudantes, a fim

de movê-los em direção a um pensar crítico<sup>19</sup>. Nesse sentido, há um processo de espelhamento mútuo e recíproco de intercâmbio de posições, entre quem questiona e quem responde, ao se deslocar o foco exclusivo do ensino e enfatizar a aprendizagem compartilhada entre os interlocutores<sup>20</sup> durante a práxis do diálogo, pois envolve uma experiência vivencial significativa para os sujeitos autoimplicados no jogo de perguntas e respostas, no sentido estabelecido por Gadamer:

a noção de experiência vivencial significativa de Gadamer demanda um esforço da autocompreensão de si e do outro no reconhecimento e na suspensão do que nos constitui para, então, na **circularidade de um diálogo**, ganhar força e peso de entendimento participado e partilhado. Assim, esse esclarecimento envolve uma vivência intencional associada ao exercício de uma experiência significativa comprometida com o modo como conduzimos a vida (NEUBAUER, 2015, p. 12, grifo nosso).

No jogo do diálogo, a ação de deslocamento ao outro promovida pela intenção de compreender a alteridade permite a autocompreensão do próprio sujeito que promove esse movimento, pois compreender o outro implica um movimento de autocompreensão:

---

<sup>19</sup> Ressaltamos a distinção entre pensamento crítico e pensar crítico. Entendemos que em vez do substantivo "pensamento", o mais adequado é empregar o verbo "pensar" (crítico), pois: "o verbo indica a ideia de movimento, de um processo em constante construção e reelaboração. Essa mudança de compreensão não representa um mero detalhe semântico – o sujeito não detém ou simplesmente possui um pensamento crítico, mas, antes, está inserido em um processo constante de construção e reconstrução do seu pensar. O entendimento de possuir um pensamento crítico induz à ideia de que uma vez de posse desse pensamento, agiríamos continuamente de forma crítica, pois essa forma de pensar passaria a ser uma capacidade nossa, uma técnica aprendida e passível de ser repetida. Contudo, não é isso que ocorre na realidade (BLANCO, 2023, p. 52). Para mais aprofundamentos sobre essa distinção, remetemos à leitura da referida tese.

<sup>20</sup> É importante observar que Gadamer considera os participantes do diálogo como interlocutores, "Não existe falar que não envolva simultaneamente o que fala e o seu interlocutor. E isso vale também para o processo hermenêutico" (GADAMER, 1999, p. 579). De forma semelhante, Schön entende que a interação dialógica entre educador e educandos não deve ser pautada pela disputa e competição, mas pela interlocução. Podemos observar essa compreensão quando Schön analisa criticamente casos reais em sala de aula, como na passagem entre a estudante de arquitetura Judith e o docente-assistente Northover. Como mostra Schön, Judith "constrói suas divergências com os professores como sendo ideológicas: eles estão simplesmente do lado errado do muro" (SCHÖN, 2000, p. 104). A estudante tem uma postura inicial "agressiva, lutadora, defensiva, ideológica e congelada em sua própria visão" (SCHÖN, 2000, p. 104) e Northover não sabe lidar com essa situação: "Ele [Northover] revela um processo sistemático de falta de comunicação. Não apenas as duas partes falham em atingir uma convergência de significado, mas cada um falha quase completamente também em entender o que a outra está dizendo (SCHÖN, 2000, p. 104).

Em sala de aula, esse processo se releva pelo jogo do vaivém de perguntas e respostas estabelecido pelo diálogo vivo, permitindo que o docente se coloque à disposição de responder o outro (estudantes). A prática reiterada dessa experiência de aprendizagem, que considero como hermenêutica, serve como um espelhamento para o estudante, de modo que ele também pode desenvolver essa disposição de responder o outro (seus colegas e o próprio docente) porque está autoimplicado no jogo dialógico, estabelecendo-se, assim, a dinâmica do diálogo vivo entre os interlocutores (BLANCO, 2023, p. 182).

Esse processo foi experimentado na prática em sala de aula a partir do jogo dialógico de perguntas e respostas, no sentido de contribuir para o desenvolvimento do pensar crítico dos estudantes, mas também dos docentes, tendo em vista a contextualização de suas próprias vivências pessoais sob a ótica da problematização (BLANCO, 2023)<sup>21</sup>. No jogo de perguntas e respostas, o pensar tem relação direta com o agir. Assim, os estudantes podem perceber, na prática, que estão refletindo na e sobre as ações que estão ocorrendo em sala de aula, tanto em relação à ação do docente (ensino) quanto aos seus próprios aprendizados:

De fato, o sentido trazido pela metáfora do espelho é apropriado. Espelho descende da origem latina da palavra *speculum*, que, por sua vez, derivou para *speculationis* – especulação –, que está associada à ideia de conjecturar, pensar, examinar, refletir. Os atos de espelhar e refletir estão associados aos sentidos de ver, contemplar, olhar. Porém, também privilegia a escuta, pois é no jogo dialógico de perguntas e respostas, do dizer e do escutar, que se constrói esse espaço que permite que as reflexões surjam em um processo de compreensão e autocompreensão (BLANCO, 2023, p. 93).

Azevedo e Andrade (2005) analisam a experiência da “sala de espelhos” de Schön e observam que estudantes e docentes podem “modificar o contexto

---

<sup>21</sup> Durante o desenvolvimento da tese *O diálogo vivo e o pensar crítico: possibilidades de uma pedagogia hermenêutica* (BLANCO, 2023) foi possível compreender o que significa pensar criticamente, como é possível desenvolver o pensar crítico em sala de aula e como o desenvolvimento do pensar crítico pode contribuir para deliberações e decisões éticas por parte dos sujeitos, por meio da práxis pedagógica do diálogo vivo. Tais questionamentos foram respondidos a partir da análise da prática docente efetivada em uma instituição de ensino, na modalidade EJA, durante os Estágios Supervisionados no Ensino de Filosofia, do Curso de Licenciatura em Filosofia, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), por meio de uma abordagem exploratória baseada na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, especificamente, no círculo hermenêutico como estrutura de compreensão e interpretação.

conhecendo-o, inicialmente, para intervir nele e transformá-lo por meio da análise dos fenômenos que o compõem" (AZEVEDO, ANDRADE, 2005, on-line). Portanto, insistimos que os processos reflexivos desencadeados pelos diálogos em sala de aula não estão restritos à execução de tarefas técnicas, pois permitem que educador e educandos mudem suas perspectivas diante das questões problematizadas durante as aulas<sup>22</sup>, visto que dizem respeito a contextos que afetam a todos:

Modifica-se o referencial das próprias pessoas que interagem nessa realidade como os tutores e alunos que não mais se vêem [sic] distanciados dos problemas concretos do dia-a-dia [sic], mas agora fazendo parte deles, tendo papel decisivo, refletindo seus **pensamentos e atitudes** e sabendo, assim, que **ambos modificam o quadro social/educacional de que fazem parte** (AZEVEDO, ANDRADE, 2005, on-line, grifo nosso).

Em uma "sala de espelhos", docentes e estudantes refletem-se mutuamente ao refletirem sobre o que está ocorrendo durante os processos de ensino e aprendizagem, porque a reflexão é exteriorizada e mediatizada pelo jogo dialógico de perguntas e respostas. Considerando a práxis do diálogo compreendido a partir da pedagogia hermenêutica, a relação entre educador e educandos se constitui como um jogo ético de perguntar e responder um ao outro, como ressalta Flickinger (2010): "É o termo responsabilidade, como eixo do discurso ético, que nos lembra disso. Porque ser eticamente responsável quer dizer, como no jogo, levar o outro a sério, e isso significa a disposição de dar respostas às perguntas lançadas por ele. (FLICKINGER, 2010, p. 121). Trata-se, pois, de um processo ético de reflexão e autorreflexão que se desenvolve durante a própria dinâmica do dialogar, fundado na responsabilidade pelo próprio ato de responder ao questionamento que o outro faz e vice-versa: "somente tomando a sério os argumentos do outro é possível tornar transparente, para nós mesmos, a nossa própria posição" (FLICKINGER, 2003, p. 47).

---

<sup>22</sup> Em sala de aula, durante as disciplinas Filosofia I, Filosofia II, Filosofia III, Ética e Cidadania e Bioética, ministradas por conta dos Estágios Supervisionado no Ensino de Filosofia, buscou-se a problematização de temas que tivessem eco nas vivências dos estudantes, a fim de que desenvolvessem um processo de reflexão e autorreflexão acerca de seus modos de ser, pensar e agir em sociedade. Desse modo, o conteúdo filosófico não foi abordado em sala de aula como fim em si mesmo, mas como meio, isto é, como contextualização e pano de fundo para que as problematizações suscitassem as vivências pessoais significativas dos educandos no desenvolvimento do diálogo.

Em relação à concepção de diálogo de Schön, ressaltamos que ela caminha na direção de se construir de forma conjunta, por educador e educandos, um “círculo virtuoso de reflexão sobre ideias privadas” (SCHÖN, 2000, p. 220), ou seja, uma dinâmica de ensino e aprendizagem como condição de possibilidade para que seja possível refletir de forma interpessoal sobre questionamentos intrapessoais. Portanto, as “ideias privadas” citadas por Schön e a “nossa própria posição” destacada por Flickinger (2003) não ficam retidas em nossa individualidade (intrapessoal). São socializadas, apresentadas e expostas no jogo dialógico (interpessoal) de perguntas e respostas para que *tomem vida* ao serem exteriorizadas em sala de aula. Nesse sentido, a relação entre educador e educandos não está baseada em uma reflexão reducionista que brota exclusivamente da prática, restringindo-se à solução de atividades escolares rotineiras. Por isso, considerar o professor reflexivo como o indivíduo que apenas desenvolve um tipo de “reflexão situada nos espaços estreitos da sala de aula” (GHEDIN, 2002, p. 132), como comenta Ghedin, ao se referir às críticas feitas a Schön, não corresponde à práxis pedagógica do diálogo, pois a atitude reflexiva é um processo e não uma atividade estanque em relação a qual podemos identificar o local e tempo precisos de seu início e término, situando-a em um determinado espaço. Nesse sentido, concordamos com Ghedin (2002) quando diz que a defesa do professor como profissional reflexivo não implica revelar “nenhum conteúdo para a reflexão”, (p. 136), pois: “Não se está propondo qual deve ser o campo de reflexão e onde estão situados seus limites. Pressupõe-se que o potencial da reflexão ajudará a reconstruir tradições emancipadoras implícitas nos valores de nossa sociedade” (GHEDIN, 2002, p. 137). No entanto, Ghedin (2002) questiona:

O que está em dúvida é se os processos reflexivos, por suas próprias qualidades, se dirigem a consciência e realização dos ideais de emancipação, igualdade ou justiça; ou se poderiam estar a serviço da justificação de outras normas e princípios vigentes em nossa sociedade, como a meritocracia, o individualismo, a tecnocracia e o controle social (GHEDIN, 2002, p. 137).

Devemos ressaltar, apenas, que não se trata de acreditar nas “próprias qualidades” do processo reflexivo como solucionadoras de problemas estruturantes,



mas, antes, de compreender que a atitude reflexiva e autorreflexiva compartilhada em uma "sala de espelhos" transcende os limites "estreitos da sala de aula", porque tal postura não busca resolver tecnicamente tarefas imediatas e instrumentais do aqui e agora, mas tem um sentido crítico e autocrítico, visto que envolve as vivências dos sujeitos autoimplicados no diálogo vivo<sup>23</sup>. Quando autoimplicamos os sujeitos por meio de suas vivências durante os diálogos, suas posturas e atitudes são evidenciadas, *espelhadas* (BLANCO, 2023), o que contempla "a consciência e realização dos ideais de emancipação, igualdade ou justiça", ressaltada por Ghedin (2002, p. 137). Por isso, consideramos que a metáfora da "sala de espelhos" é tão relevante para Schön, pois é durante a prática do diálogo que as posturas do docente e dos estudantes são evidenciadas, de modo que há "algumas das características contextuais das quais pode depender o sucesso do diálogo entre instrutor e estudante: **as posturas adotadas** pelas duas partes em seu esforço conjunto pela comunicação" (SCHÖN, 2000, p. 99, grifo nosso), enfatiza Schön. Ainda como diz Schön, "pode-se pensar na própria 'postura' como um tipo de competência, já que ela envolve não só atitudes e sentimentos, mas também **maneiras de perceber e compreender**" (SCHÖN, 2000, p. 99, grifo nosso). As posturas dos sujeitos são evidenciadas pelo ato de perguntar: "A pergunta assim compreendida abre a porta ao horizonte alheio, arrastando consigo o sujeito que a faz. É na pergunta que este se empurra para fora de sua reserva, expondo-se" (FLICKINGER, 2010, p. 74). O sentido do diálogo vivo avança, pois, rumo à compreensão e à autocompreensão dos interlocutores envolvidos no diálogo.

Quando um sujeito expõe seu pensamento sobre determinada questão, as ideias que são proferidas por meio da linguagem estão articuladas às suas vivências, formadas por interações socioculturais constituídas por diversos aprendizados que a pessoa teve ao

---

<sup>23</sup> A dimensão viva do diálogo é um dos aspectos mais relevantes da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer e está presente na pedagogia hermenêutica de Hans-Georg Flickinger. Como Dalbosco, Santa e Baroni (2018, p. 148, grifo nosso) consideram: "A ideia de um diálogo vivo presente na hermenêutica gadameriana, pensado como relação franca e simétrica em que os interlocutores constroem conjuntamente novos significados, **abre espaço para se pensar nas pesquisas educacionais e no conhecimento humano** de modo geral, em seu caráter contingente e falível". Como destaca Flickinger: "O diálogo vivo traz de volta o ouvido como fonte autêntica de nosso conhecimento, fato este que não pode ser subestimado na relação mestre e educando" (FLICKINGER, 2010, p. 43). Entendemos que essa perspectiva do dialogar está presente também na concepção da "sala de espelhos" de Schön, pelos motivos que estão sendo apresentados.

longo de sua vida, e pelo modo como compreendeu e deu sentido a essas vivências. Esse processo é possível por meio da dimensão produtiva da história (história efetual – *Wirkungsgeschichte*) e de seus efeitos em nosso presente, constituindo nossa compreensão atual da realidade (BLANCO, 2023, p. 81).

Nesse movimento, busca-se o que está por trás do dito, porque nem tudo que pensamos, dizemos. Há muito de oculto em nosso dizer, que assim permanece durante um diálogo. Como Gadamer (2012)<sup>24</sup> observa, há muito de não dito quando se diz algo. Por isso, a hermenêutica filosófica de Gadamer caminha no sentido de compreender que: “Tudo que é dito não tem sua verdade simplesmente em si mesmo, mas remete amplamente ao que não é dito. Todo enunciado é motivado, isto é, a tudo que é dito podemos perguntar com razão: ‘Por que dizes isto?’” (GADAMER, 2002, p. 181). No diálogo vivo, busca-se o que move nossas compreensões acerca da realidade, que são as nossas pré-estruturas compreensivas, formadas por nossos pré-conceitos e pré-juízos<sup>25</sup>, manifestos no plano da compreensão de forma indireta. Tais pré-estruturas compreensivas orientam nossos juízos e construções conceituais e são elas que são problematizadas em sala de aula. Por isso, “as vivências articulam-se com os pré-conceitos e pré-juízos que se manifestam no dizer do sujeito, quando ele faz uma pergunta ou responde a um questionamento durante a dinâmica do diálogo” (BLANCO, 2023, p. 81).

Este é o sentido do diálogo que se estabelece entre formadores e formandos que pode e deve ser desenvolvido na interação entre os sujeitos durante os processos de ensino e aprendizagem, situação compreendida e vivenciada como um duplo processo de formação pessoal eticamente sustentado, pois envolve a

---

<sup>24</sup> Originalmente publicado em 1990.

<sup>25</sup> Maria Luísa Portocarrero Silva explica que “o preconceito em Gadamer tem um sentido eminentemente crítico, dialógico e inovador [...] os preconceitos da razão humana histórica têm um **carácter dialógico, provisório e processual** – e não um conteúdo definitivo” (SILVA, 2009, on-line, grifo nosso). Desse modo, assumimos a compreensão de Gadamer em relação a esses conceitos, mas utilizamos hifens, grafando “pré-conceito”, para diferenciar de uma atitude reprovável e pejorativa, como em “preconceito de raça”, “preconceito de gênero”, etc., e “pré-juízo” para diferenciar da ideia corrente de perda, dano ou desvantagem. Como esclarece Neubauer (2015, p. 135): “Em toda experiência está posta a exigência de reconhecer os preconceitos – que se configuram por vivências anteriores – e, com isso, afastá-los, para que as coisas possam nos falar, ou melhor, mostrar-se como tal, e o que em cada acontecimento é único e insubstituível. Somente reconhecendo nossos preconceitos é que podemos instaurar um diálogo sério e respeitoso com o que nos é estranho e distinto, reconhecendo nossos limites, para encontrar um sentido apropriado das coisas e dos acontecimentos”.

possibilidade de que os sujeitos possam rever suas formas de pensar, ser e agir, durante o encontro com a alteridade. A busca pela compreensão do outro implica, pois, a busca pela compreensão de si, motivando o autoquestionamento no sentido de buscar compreender por que eu penso desse modo, o que implica também compreender por que agimos e somos desse modo.

O pensar crítico é gestado durante o diálogo vivo no qual os sujeitos abrem-se à alteridade, buscando a compreensão e a autocompreensão mútuas por meio do jogo dialético de perguntas e respostas, a partir do qual se dispõem a querer saber realmente o que o outro pensa, por meio da práxis reiterada e sempre inesperada do diálogo vivo (BLANCO, 2023, p. 150).

Entendemos que essa perspectiva dialógica também é defendida por Schön em sua "sala de espelhos". Portanto, em que pese as críticas às ideias de Schön, procuramos perceber o valor do encontro entre educador e educandos que ocorre em sala de aula mediado pelo diálogo, como foi investigado e ressaltado por Schön. Assim, estamos ao lado de Alarcão (2007) quando se questiona, "Como formar professores reflexivos para e numa escola reflexiva<sup>26</sup>?" (ALARCÃO, 2007, p. 44), e esclarece: "Se a capacidade reflexiva é inata do ser humano, ela necessita de contextos que favoreçam o seu desenvolvimento, contextos de liberdade e responsabilidade" (ALARCÃO, 2007, 45). Tais contextos são explicitados por Alarcão (2007):

Nestes contextos formativos com base na experiência, a expressão e o diálogo assumem um papel de enorme relevância. Um tripo diálogo, poderei afirmar. Um diálogo consigo próprio, um diálogo com os outros incluindo os que antes de nós construíram conhecimentos que são referência e o diálogo com a própria situação, situação que nos

---

<sup>26</sup> Concordamos com a concepção de escola reflexiva proposta por Alarcão (2007) e entendemos que vivenciar a sala de aula como "sala de espelhos" pode contribuir para essa construção: "A escola reflexiva não é telecomandada do exterior. É auto-gerida. Tem o seu projecto próprio, construído com a colaboração dos seus membros. Sabe para onde quer ir e avalia-se permanentemente na sua caminhada. Contextualiza-se na comunidade que serve e com esta interage. Acredita nos seus professores, cuja capacidade de pensamento e de acção sempre fomenta. Envolve os alunos na construção de uma escola cada vez melhor. Não esquece o contributo dos pais e de toda a comunidade. Considera-se uma instituição em desenvolvimento e em aprendizagem. Pensa-se e avalia-se. Constroi conhecimento sobre si própria" (ALARCÃO, 2007, p. 38).

fala, como Schön, nos refere na sua linguagem metafórica. Esse diálogo não pode quedar-se a um nível meramente descritivo, pois seria extremamente pobre. Tem que atingir um nível explicativo e crítico que permita aos profissionais do ensino agir e falar com o poder da razão" (ALARCÃO, 2007, 45-46).

Assim, o sentido de reflexão tem um sentido eminentemente crítico e relação direta com a práxis pedagógica em sua dimensão intencionalmente orientada a um pensar e um fazer eticamente sustentados, que são ambientados em sala de aula durante o diálogo (que Alarcão considera em seu triplo sentido).

o sujeito pode aprender a exercer a disposição de rever suas formas de ser, pensar e agir quando é lançado e projetado na práxis do diálogo vivo. Esse é o sentido do pensar crítico em uma dimensão hermenêutica, que relaciona o pensar ao agir, pois nossas ações decorrem de um processo de deliberação e decisão ética que autoimplica o sujeito que decide, juntamente com o contexto de aplicação que envolve, necessariamente, o outro. Esse aprendizado não diz respeito a sequências didaticamente estruturadas de ações que o docente deve cumprir, mas de uma **postura** que ele deve assumir juntamente com os estudantes (BLANCO, 2023, p. 150, grifo nosso).

Quando o docente assume uma postura ética de socializar o processo reflexivo com os estudantes, ele compartilha de forma aberta e honesta suas reflexões, seus pontos de vista e sua maneira de pensar, que não é definitiva é imutável, pois há o reconhecimento do erro, da dúvida e da incerteza <sup>27</sup> de compreender e viver uma realidade que não é dada, mas está em contante processo de transformação. O estudante vivencia essa situação de forma significativa, pois percebe que está participando de um processo compartilhado de aprendizagem, na medida em que o docente se coloca em causa ao se projetar no diálogo vivo. Desse modo, o fundamental sentido de confiança entre formador e formandos se constrói a partir da experiência prática e efetiva de se assumir uma postura ética na relação

---

<sup>27</sup> Esse modo de compreender a realidade tem relação com "a condição dialógica do pensar humano, a sua natureza questionante fundamental" (SILVA, 2009, on-line). Como destaca Silva (2009): "Pensar a partir de preconceitos significa reconhecer que na abertura do homem à verdade reside simultaneamente a possibilidade do erro ou mal-entendido. Por isso, a compreensão humana parte sempre de conceitos prévios, que devem explicitar-se e, se não se confirmarem, devem ser substituídos por outros mais adequados (SILVA, 2009, on-line).

com a alteridade. Nessas situações, podemos considerar o que Schön diz quando há o ato de reflexão-na-ação deliberadamente compartilhado, pois essa reflexão:

é "reflexiva" em dois sentidos: destina-se a ajudar os estudantes a tornarem-se proficientes em um tipo de reflexão-na-ação e, quando isso funciona bem, acaba por envolver um diálogo entre instrutor e aluno que toma a forma de reflexão-na-ação recíproca (SCHÖN, 2000, p. viii).

Ainda como observa Schön, "nosso pensar serve para dar nova forma ao que estamos fazendo, enquanto ainda o fazemos. Eu diria, em casos como este, que refletimos-na-ação" (SCHÖN, 2000, p. 32). Ora, o que estamos fazendo quando dialogamos? Quando o docente compartilha suas próprias reflexões durante a ação dialógica, ele

encaminha o processo de aprendizagem como um diálogo entre formador e formandos, no sentido de uma reflexão-na-ação recíproca: os estudantes passam a vivenciar na prática o exercício da reflexão sobre suas próprias vivências enquanto elas ocorrem, o que contribui significativamente para o desenvolvimento do pensar crítico (BLANCO, 2023, p. 96-97).

Desse modo, entendemos que o sentido de "play" presente na construção "play in hall of mirror" de Schön, corresponde à prática do "jogar" o jogo do diálogo entre os interlocutores. Estudantes e docentes jogam perguntas e respostas entre si, quando são problematizados temas curriculares que se relacionam às vivências dos sujeitos. Não há dificuldade em problematizar os mais variados temas que estão presentes nos currículos de todas as disciplinas, não apenas da filosofia, como foi observado em Blanco (2023), quando o docente percebe valor nesse processo, em vez de adotar uma postura meramente transmissivista de conteúdos. Os estudantes também percebem valor nessa abordagem problematizadora que os envolve diretamente, pois veem sentido e significado em relação ao que estão estudando. Assim, os conhecimentos tematizados e problematizados vinculam-se ao mundo da vida dos sujeitos, não apenas à realidade dos estudantes, mas a dos próprios docentes, permitindo que ocorra um processo de formação pessoal compartilhada entre os sujeitos.

## Considerações finais

Concluimos essas reflexões, considerando o fato de que educador e educandos podem viver a experiência de se autoquestionarem por meio da dinâmica do jogo de perguntas e respostas do diálogo vivo, de modo que a prática social do ensinar e aprender pode ser efetivamente compartilhada, pois o vínculo que se estabelece entre o pensar e o agir permite que os sujeitos se coloquem em causa, isto é, percebam a necessidade de promover autorreflexões tendo em vista deliberações e decisões éticas relativas a circunstâncias que envolvem sua ação, perante o outro e à sociedade (BLANCO, 2023). Esse movimento de autoexposição compartilhada assume um caráter eminentemente ético como disposição à escuta do outro de forma recíproca, pelo engajamento dos participantes na práxis pedagógica do diálogo (BLANCO, 2023). Como destaca Hermann (2002): “A coisa mesmo que está no diálogo só adquire força e se faz valer quando os parceiros do diálogo se entregam por completo à força do pensamento e questionam ideias e opiniões tidas como lógicas e naturais” (HERMANN, 2002, p. 95). A experiência hermenêutica do diálogo permite, assim, que o sujeito assuma a responsabilidade com o outro e consigo mesmo, no sentido de rever formas de pensar, ser e agir que estão diretamente implicadas a casos concretos, às vivências dos sujeitos, contribuindo para a formação pessoal dos sujeitos. Portanto, considerar a proposta da sala de aula como “sala de espelhos”, de forma ética e responsável, significa compreender os limites das ideias de Schön, mas, também, implica colocar em prática possibilidades efetivas de formação pessoal, tanto de docentes como de estudantes, mediadas pela práxis pedagógica do diálogo vivo, que vincula os sujeitos autoimplicados nos processos de ensino e aprendizagem, de forma significativa e transformadora para suas vidas.

## Referências

ALARCÃO, I. Reflexão crítica sobre o pensamento de D. Schön e os programas de formação de professores. R. Fac. Educ., São Paulo, v. 22, n. 2, p. 11-42, jul./dez. 1996. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/rfe/article/download/33577/36315/39387>. Acesso em: 14 dez. 2023.

ALARCÃO, I. Professores reflexivos em uma escola reflexiva. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

AZEVEDO, M. A. R.; ANDRADE, M. F. R. Produção do conhecimento via estratégias formativas: integração entre a formação inicial e continuada de professores. In: CONGRESSO DE LEITURA DO BRASIL, 15., 2005, Campinas. Anais [...]. Campinas: ALB, 2005. Disponível em: [https://alb.org.br/arquivo-morto/edicoes\\_anteriores/anais15/Sem13/mariaazevedo.htm](https://alb.org.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais15/Sem13/mariaazevedo.htm). Acesso em: 14 nov. 2022.

BLANCO, E. S. O desenvolvimento do pensar crítico e o diálogo vivo: possibilidades de uma pedagogia hermenêutica. 2023. 199 f. Tese (Doutorado em Educação) - Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/10688>. Acesso em: 10 jan. 2024.

BRANDÃO, C. R. Paulo Freire: educar para transformar. Mercado cultural. Fundação Banco do Brasil. IPF, Instituto Paulo Freire. Petrobrás, 2005.

DEWEY, J. Como Pensamos. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

DUARTE, N. Conhecimento tácito e conhecimento escolar na formação do professor (por que Donald Schön não entendeu Luria). Educ. Soc., Campinas, vol. 24, n. 83, p. 601-625, agosto 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/GvtW5bPLwmVLGD3mvDq9FrB/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 18, dez. 2023.

FÁVERO, A. A.; TONIETO, C.; ROMAN, M. F. A formação de professores reflexivos: a docência como objeto de investigação. In: Educação, Santa Maria, v. 38, n. 2, p. 277-288, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/reeducacao/article/view/5483>. Acesso em: 15 dez, 2023.

FLICKINGER, H-G. Pedagogia e hermenêutica: uma revisão da racionalidade iluminista. In: DALBOSCO, C. A. (Org.). Filosofia prática e pedagogia. Passo Fundo: UPF, 2003. p. 46-59.

FLICKINGER, H-G. A caminho de uma pedagogia hermenêutica. Campinas: Autores Associados, 2010.

GADAMER, H-G. Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1999.

GADAMER, H-G. Verdade e método II: complementos e índice. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, H-G. Homem e linguagem. In: GADAMER, H-G. Verdade e método II: complementos e índice. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 173-182. Originalmente publicado em 1966.

GADAMER, H-G. Heidegger em retrospectiva. In: GADAMER, H-G. Hermenêutica em retrospectiva. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 241-253. Originalmente publicado em 1990.

GHEDIN, E. Professor reflexivo: da alienação da técnica à autonomia da crítica. In: PIMENTA, S. G.; GHEDIN, E. (orgs.). Professor reflexivo no Brasil: gênese e crítica de um conceito. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

GIROUX, H. A. Os professores como intelectuais: rumo a uma pedagogia crítica da aprendizagem. Trad. Daniel Bueno. Porto Alegre, RS: Artes Médicas, 1997.

HERMANN, N. Hermenêutica e educação. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

LAWN, C.; KEANE, N. The Gadamer dictionary. New York: Library of Congress Cataloguing-in-Publication Data, 2011.

LIBÂNEO, J. C. Didática. São Paulo: Cortez, 2006.

MARQUES, H. J.; DUARTE, N. Teorias pedagógicas e o desenvolvimento do pensamento na educação escolar. In: 11º Encontro de Pesquisa em Educação da Região Sudeste, 2014, São João del-Rey. 11º Encontro de Pesquisa em Educação da Região Sudeste, 2014. Disponível em: <https://anpedsudeste2014.files.wordpress.com/2015/04/hellen-jaqueline-marques-newton-duarte.pdf>. Acesso em 12, dez. 2023.

NEUBAUER, V. S. A noção de experiência vivencial significativa em Hans-Georg Gadamer. 2015. 154 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2015. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/5033>. Acesso em: 17 dez. 2023.

PIMENTA, S. G. Professor reflexivo: construindo uma crítica. In: PIMENTA, S. G.; GHEDIN, E. (orgs.). Professor reflexivo no Brasil: gênese e crítica de um conceito. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SILVA, M. L. P. Preconceitos. In: E-DICIONÁRIO de termos literários. Lisboa, 2009. Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/preconceito/>. Acesso em: 18 dez. 2023.



SHIGUNOV NETO, A.; FORTUNATO, I. (Orgs.) 20 anos sem Donald Schön: o que aconteceu com o professor reflexivo? São Paulo: Edições Hipóteses, 2017.

SCHÖN, D. A. The reflective practitioner: how professionals think in action. New York: Basic Books, 1983.

SCHÖN, D. A. Educando o profissional reflexivo: um novo design para o ensino e aprendizagem. Porto Alegre: Artmed, 2000.

TARDIF, M. Saberes docentes e formação profissional. 17. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

VIEIRA, N. O que é edtech? Entenda de uma vez por todas. In <https://canaltech.com.br/inovacao/edtech-o-que-e-159758/>, 2020, documento online. Acesso em: 11, nov. 2023.

ZEICHNER, K. M. Uma análise crítica sobre a "reflexão" como conceito estruturante na formação docente. In: Educ. Soc., Campinas, vol. 29, n. 103, p. 535-554, maio/ago. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/bdDGnvvvgjCzj336WkgYgSzq/>. Acesso em: 13 nov. 2023.



## 19. A mentira e a alienação parental



<https://doi.org/10.36592/978655460108519>

*Erica Isabel Dellatorre Andrade*<sup>1</sup>

*Liane Maria Busnello Thomé*<sup>2</sup>

*Lucas Bandeira Bitencourt*<sup>3</sup>

### Introdução

As questões que envolvem o abuso sexual (infantil) devem ser objeto de avaliação detalhada, tanto na área jurídica como psicológica. Ambas as áreas nos apresentam procedimentos técnicos que devem ser seguidos para que se obtenha o esclarecimento dos fatos. Durante o processo de avaliação e entrevista o profissional deve ficar atento às questões que podem envolver mentiras.

A reflexão sobre a mentira sugere sua atuação desde a infância e em seus atravessamentos psicológicos. No contexto judicial, a mentira é analisada sob diferentes prismas, destacando as questões enfrentadas pelas pessoas. Como resposta a esse problema da mentira nos rompimentos familiares e conjugais, o legislador, reconhecendo a importância da proteção frente à mentira induzida por um dos genitores para obter o afastamento dos laços afetivo dos filhos em relação ao outro genitor, promulgou a Lei de Alienação Parental (Lei n. 12.318/10)<sup>4</sup>, que trouxe várias penalidades ao genitor abusador, buscando coibir tais condutas danosas aos filhos.

A criação mental da mentira na infância e seus efeitos são considerados ressaltando a influência do ambiente e funcionalidade defensiva. A fragilidade humana diante de pressões extremas é um tema recorrente, neste trabalho exposto especialmente nas falsas confissões e acusações de abuso sexual.

---

<sup>1</sup> Erica I. D. Andrade: Doutoranda em Filosofia. E-mail: ericadellandrade@gmail.com

<sup>2</sup> Liane M. B. Thomé: Doutoranda em Filosofia. E-mail: lianebusnello@yahoo.com.br

<sup>3</sup> Lucas B. Bitencourt. Doutorando em Filosofia. E-mail: lucasbbit@yahoo.co.br

<sup>4</sup> BRASIL. *Lei n. 12.318, de 26 de agosto de 2010*. Dispõe sobre a alienação parental e altera o artigo 236 da Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990. Planalto. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/l12318.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12318.htm)>. Acesso em: 20 out. 2023.

## A avaliação psicológica em casos de suspeita de abuso sexual infantil

Segundo a cartilha do Conselho Federal de Psicologia <sup>5</sup>, a avaliação psicológica desenvolve-se por meio de procedimentos técnicos e com base científica, servindo para coletar informações sobre a pessoa, com a finalidade de embasar respostas e trabalhos posteriores.

O processo de avaliação pode compreender diferentes etapas e metodologias, conforme a área de conhecimento e a necessidade específica do caso. A avaliação psicológica pode compreender entrevista clínica, aplicação de instrumentos de testagem, observação do comportamento e emoções da pessoa, exame de documentos, entre outros, sendo importante que as informações coletadas possam ser integradas.

O Conselho Nacional de Justiça<sup>6</sup>, em 2010, recomendou a implantação, pelo Poder Judiciário, da escuta especial para crianças e adolescentes vítimas de violência. Recentemente, a Lei n. 13.431/2017 tornou obrigatório o uso da técnica de escuta especial, que visa a tornar mais humanizada a oitiva daquele público.

Faz parte do procedimento da escuta especial a gravação em áudio e vídeo do depoimento, a existência de um local separado da sala de audiências e a presença de um profissional especializado que promova a intermediação entre a criança e o sistema judiciário. De acordo com o que prevê a recomendação, a escuta especial deve ser realizada com a utilização dos fundamentos da entrevista cognitiva<sup>7</sup>. Para

---

<sup>5</sup> CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Cartilha sobre avaliação psicológica*. Brasília, 2007.

<sup>6</sup> CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. *Recomendação n. 33* de 2010. Disponível em: <http://www.cnj.jus.br/noticias/cnj/85491-cnj-servico-mito-e-verdade-do-depoimento-especial-de-criancas>. Acesso em 20 out. 2023.

<sup>7</sup> Entrevista cognitiva: "Trata-se de uma entrevista não diretiva, que privilegia a narrativa livre e a qual é baseada em princípios científicos empiricamente sustentados e que integram outros protocolos de entrevista. Recorre a diferentes técnicas individuais que se distribuem em quatro etapas fundamentais: i) reintrodução no contexto; ii) relato íntegro; iii) mudança de ordem e, iv) mudança de perspectiva. Torna-se necessário proceder à gravação áudio e vídeo de forma a facilitar a análise posterior do relato. Quando comparada com outros modelos de entrevista, a EC revela-se mais capaz de estimular a memória das crianças para pormenores de um evento abusivo (CARIDADE, Sônia; SANI, Ana Isabel, & NUNES, Laura, M.. Técnicas e estratégias de obtenção do testemunho de crianças vítimas de crimes. In: TRINDADE, Jorge; MOLINARI, Fernanda (Eds), *Temas de psicologia forense*. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2015. p. 190-213, p. 203.

Bins, Panichi, e Grassi-Oliveira<sup>8</sup>, a escuta especial deve buscar diminuir ao máximo a repetição da vivência traumática, sem perder os fatos importantes do relato.

Para Caridade e Sani e, Nunes<sup>9</sup>, “mesmo nos casos onde há evidências física e biológica da ocorrência do crime sexual, as crianças são ouvidas até nove vezes em casos de delitos sexuais”, sendo que os questionamentos por diversos entrevistadores pode dar à criança informações que ela desconhecia, e que acabam sendo incorporadas no seu relato através da sugestibilidade. Essa diversidade de entrevistas também pode produzir, segundo Boscardin e Trindade<sup>10</sup>, um relato diverso da realidade. Além disso, existe o “risco de vitimização iatrogênica”<sup>11</sup>, que ocorre quando são realizadas repetidas entrevistas, expondo a criança ou adolescente novamente ao trauma e elevação do estresse.

A doutrina sobre o tema alerta para que os avaliadores forenses atentem ao risco de formação de falsas memórias, pois “falsas memórias podem ser identificadas pelas rupturas e inconsistências do discurso”<sup>12</sup>. Mônica Guazzelli<sup>13</sup> destaca as palavras da Procuradora de Justiça do Rio Grande do Sul, Veleda Dobke, onde afirma que, “no relato, a criança abusada apresentará linguagem compatível com o seu desenvolvimento e compatível também com uma visão infantil dos fatos. A linguagem utilizada pela criança será a sua linguagem. O uso de linguagem não compatível com a sua idade sugere influência de pessoa adulta. A visão sobre o fato abusivo também estará em harmonia com a idade da vítima”.

As crianças são mais suscetíveis à sugestão e, por isso, podem incorporar relatos dos adultos sobre eventos e produzir falsas memórias, pois ficam confusos

---

<sup>8</sup> BINS, Helena Dias de Castro; PANICHI, Renata Maria Dotta; GRASSI-OLIVEIRA, Rodrigo. Violência infantil. In: ABDALLA-FILHO, Elias; CHALUB, Miguel; TELLES, Lisieux E. de Borba (Eds), *Psiquiatria forense de Taborda*, 3º ed. Porto Alegre: Artmed, 2016. p. 332-355., p. 335

<sup>9</sup> CARIDADE, Sônia; SANI, Ana Isabel; NUNES, Laura, M. Técnicas e estratégias de obtenção do testemunho de crianças vítimas de crimes. In: TRINDADE, Jorge; MOLINARI, Fernanda (Eds), *Temas de psicologia forense*. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2015. p. 190-213, p. 197.

<sup>10</sup> BOSCARDIN, Marina Kayser; TRINDADE, Elisa Karam. A entrevista investigativa em denúncias de abuso sexual no contexto da alienação parental. In: TRINDADE, Jorge; MOLINARI, Fernanda (Eds), *Temas de psicologia forense*. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2015. p. 215-234, p. 217.

<sup>11</sup> CARIDADE, SANI, NUNES, 2015, p. 197

<sup>12</sup> BINS, PANICHI, GRASSI-OLIVEIRA, 2016, p. 335.

<sup>13</sup> DOBKE, Veleda. Abuso sexual: a inquirição das crianças – Uma abordagem interdisciplinar. Porto Alegre: Ricardo Lenz Ed., 2001. In: GUAZZELLI, Mônica. *Falsa denúncia de abuso sexual*. Disponível em:

<[https://www.mprs.mp.br/media/areas/infancia/arquivos/revista\\_digital/numero\\_11/artigo\\_monica.pdf](https://www.mprs.mp.br/media/areas/infancia/arquivos/revista_digital/numero_11/artigo_monica.pdf)>. Acesso em: 20 out. 2023.

quanto à origem das memórias, não sabendo se, realmente, houve o fato ou somente soube por outra pessoa<sup>14</sup>. Para Boscardin e Trindade<sup>15</sup>, “a simples exposição da criança a comentários feitos pelos pais ou por outras pessoas podem ser suficientes para gerar falsas memórias”. Assim, “conversas naturais entre pais e filhos podem não só influenciar na alteração das memórias sobre eventos vivenciados, como também gerar narrativas inteiramente falsas e até com maior número de detalhes do que a experiência real”. No mesmo sentido, Stein afirma que as crianças aprendem, por meio das conversas, o que lembrar, como lembrar, ordenar e narrar um fato<sup>16</sup>.

Desta forma, percebe-se que crianças são mais sujeitas a sugestibilidade, tendo mais dificuldade de identificar a fonte da informação, não sabendo dizer se “elas viram ou ouviram alguém dizer”, necessitando, algumas vezes, de estímulos para lembrar<sup>17</sup>. Para Caridade, Sani e Nunes<sup>18</sup>, esses estímulos externos, que ajudam a recordar, também podem suggestionar informações, pois, segundo Boscardin e Trindade<sup>19</sup>, as crianças devotam deferência ao adulto, e acreditam que eles têm mais conhecimento. Sendo assim, “os adultos encontram facilidades em transmitir sua própria visão de um acontecimento” à criança que o entende como verdadeiro.

### O processo de entrevista

Durante o processo de entrevista, alguns pontos devem ser observados. Adverte-se para a tendência humana de “dirigir sua atenção para evidências que comprovem suas próprias crenças. Em função disso, alguns entrevistadores podem assumir um viés confirmatório no momento das entrevistas, fazendo perguntas que venham a apoiar as suas hipóteses sobre o ocorrido”<sup>20</sup>.

Os autores também observam que, muitas vezes, o entrevistador “transmite à criança a mensagem implícita de que já sabe de tudo o que aconteceu, e de que está

---

<sup>14</sup> BOSCARDIN, TRINDADE, 2015, p. 224.

<sup>15</sup> BOSCARDIN, TRINDADE, 2015, p. 224.

<sup>16</sup> STEIN, Lilian M., et al. *Falsas memórias: fundamentos científicos e suas implicações clínicas e jurídicas*. Porto Alegre: Artmed, 2010. p. 120.

<sup>17</sup> BOSCARDIN, TRINDADE, 2015, p. 225.

<sup>18</sup> CARIDADE, SANI, NUNES, 2015, p.199.

<sup>19</sup> BOSCARDIN, TRINDADE, 2015, p. 225.

<sup>20</sup> BOSCARDIN, TRINDADE, 2015, p. 225.

ali somente para confirmar. É passível de ocorrer o chamado 'efeito do status do entrevistador' no qual o entrevistador exerce um papel de autoridade"<sup>21</sup>. Desta forma, a criança, querendo ser obediente e não decepcionar o adulto, responde de acordo com o que pensa que ele quer ouvir, aquele discurso que já foi internalizado, mesmo que não seja a verdade. Nesse sentido, Boscardin e Trindade (2015, p. 226) entendem que, durante a entrevista, a criança deve se sentir à vontade e segura para falar aquilo que deseja, cuidando para não sugerir o seu discurso e não adotar uma postura que não cause outro trauma na criança, além daquele que já está sendo objeto da escuta.

É importante saber como era a vida dessa criança quando relatou o fato: se estava bem na escola, se houve o nascimento de alguém novo na família, se alguém faleceu, se houve alguma separação, em suma, fatos que podem propiciar emoções e sentimentos diversos. Desta forma, afirmam Lago e Bandeira (doutoras em psicologia) que "é necessário investigar o entorno histórico e social da família"<sup>22</sup>.

Entretanto, nota-se que a doutrina afirma que, "nem todas as formas de entrevistas são recomendadas, sendo que o recurso das entrevistas estruturadas ou mesmo semiestruturadas poderá mais facilmente promover distorções no relato das crianças"<sup>23</sup>. No questionamento de crianças, há a necessidade de que "as questões não sejam colocadas de forma sugestiva", devendo a entrevista ir progredindo de modo gradual, de uma conversa aberta para questões mais específicas, conforme o relato vai tomando mais profundidade. É importante que questões abertas sejam formuladas com base no relato da criança "para a exploração mais pormenorizada e focalizada da experiência". Ressaltasse que questões abertas, geralmente, suscitam "respostas mais longas, mais elaboradas e com menos erros do que as questões mais focalizadas"<sup>24</sup>.

As questões abertas tendem a exigir mais controle na lembrança de memórias. Assim, "a opção pela utilização do relato livre e de questões abertas (e.g., "Podes contar-me o que aconteceu hoje?)", visa a um maior número de informações

---

<sup>21</sup> BOSCARDIN, TRINDADE, 2015, p. 226.

<sup>22</sup> LAGO, Vivian de Medeiros; Bandeira, Denise Ruschel. A Psicologia e as demandas atuais do Direito de família. *Psicologia ciência e profissão.*, Brasília, v. 29, n. 2, p. 290-305, 2009. p. 296.

<sup>23</sup> CARIDADE, SANI, NUNES, 2015, p. 200.

<sup>24</sup> CARIDADE, SANI, NUNES, 2015, p. 201.

e a uma diminuição na quantidade de erros cometidos, sendo “importante considerar os fatores emocionais (e.g., medo, ansiedade) e sociais (e.g., receio da pressão social) e os quais poderão influenciar a motivação da testemunha para relatar o crime”<sup>25</sup>.

Em todos os protocolos de entrevista<sup>26</sup>, se afirma que há destaque para a narrativa livre, onde a criança ou adolescente é escutado, e as questões serão propostas em ordem decrescente, da mais aberta para a mais específicas, devendo-se sempre cuidar para não sugerir informações para a criança. A narrativa livre leva a um processo de escuta mais longo; por isso, segundo as autoras citadas, é importante que o profissional, com competências técnicas, estabeleça um vínculo empático para facilitar a comunicação com a criança ou adolescente.

### **Uma reflexão psicológica da mentira e seus impactos nos atos da vida**

Desde cedo, em nosso desenvolvimento, somos introduzidos à possibilidade das mentiras. Uma das primeiras inverdades ensinadas a uma criança vem, muitas vezes, na forma da chupeta. Embora os bebês anseiem pelo seio materno, acabam recebendo o objeto substituto, selando uma espécie de pacto: o bebê aceita a falsidade, e a mãe se alegra ao ver seu filho contente. Não é por acaso que aprender a valorizar a verdade se coloca como uma das lições mais desafiadoras e essenciais ao campo da ética já destacada nos Dez Mandamentos bíblicos, com o enunciado “Não darás falso testemunho”<sup>27</sup>.

As crianças, em sua experiência, descobrem que mentir pode ser uma maneira de evitar castigos e reprimendas. Ocorre que, se a insegurança relacionada ao impulso de inventar outras versões permanece no decurso do crescimento, há grande tendência de que tenhamos um adulto dado a não assumir a verdade. Porém, a questão aqui não é tratar sobre a verdade, que se tornou objeto de reflexões metafísicas ao longo da história da filosofia, mas debruçar-se na própria mentira.

---

<sup>25</sup> CARIDADE, SANI, NUNES, 2015, p. 202.

<sup>26</sup> CARIDADE, SANI, NUNES, 2015, p. 202.

<sup>27</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Êxodo 23,7*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2004.



É importante reconhecer que as pessoas podem mentir por uma variedade de razões. A psicologia nos ensina que as motivações para mentir incluem o desejo de evitar punição, proteger a si mesmo ou a outros, ganhar vantagem competitiva, preservar relacionamentos ou até mesmo a crença de que a mentira é justificada em determinadas circunstâncias. Mas, em todas as possibilidades, há um quê de sofrimento que se evita. A prática da mentira revela-se como um mecanismo de defesa utilizado por alguém para distorcer e manipular a sua interação com a realidade. Aquele que mente não apenas está ciente da verdade, mas também necessita ter a habilidade de concebê-la para, em seguida, encobri-la sob um véu de falsidades. Essa habilidade de dissimulação, ao ser direcionada ao outro, exige uma dose de verossimilhança, uma congruência cuidadosa com a verdade para se tornar convincente.

No contexto judicial, a pressão é intensificada, pois as consequências legais podem ser significativas. Isso pode levar indivíduos a recorrer a mecanismos de defesa psicológicos, como a negação, a racionalização e a projeção. Por exemplo, alguém pode negar a verdade dos fatos para proteger sua própria imagem ou justificar a mentira convencendo-se de que é necessário para um propósito maior.

Além disso, a ansiedade associada ao ambiente judicial pode levar a lapsos de memória, distorções cognitivas e até mesmo a criação involuntária de narrativas fictícias. A pessoa pode sentir-se pressionada a fornecer respostas que acredita serem esperadas, mesmo que essas respostas não se alinhem completamente com a realidade.

### **A mentira judicial e seus mecanismos psicológicos**

Luigi Battistelli<sup>28</sup>, ao tratar da mentira nos tribunais nos apresenta relatos sobre a patologia encontrada no âmbito jurídico e explicada pela psicologia forense. Ele apresenta a pessoa como um ser em formação, onde a mentira faz parte desse

---

<sup>28</sup> BATTISTELLI, Luigi. *A mentira no tribunal. Fragmentos e notas de psicologia e psico-patologia judiciária. Excertos de perícias psiquiátricas*. Tradução de Isolde Favaretto. Milão: Dott. Antonino Giuffrè Editore, 1954, p. 12.

processo de construção que é, muitas vezes, usada para resolver situações complexas. Para ele:

pode-se dizer que na ordem psicológico-social e moral, por uma série de estado de consciência sobreposta e quase estratificada durante o curso da vida, o indivíduo passa da ingenuidade ao engano e que nos confrontos com a ingenuidade, a mentira é considerada uma forma de pensamento, se não mais prudente, de certo muito mais prática às vezes para vencer as dificuldades da vida (BATTISTELLI, 1954, p. 12).

Sob a perspectiva psicológica, a compreensão dessa dinâmica revela a capacidade do ser humano de adaptar-se às circunstâncias, muitas vezes recorrendo a estratégias que podem desafiar as normas morais estabelecidas. No entanto, faz-se necessário considerar os efeitos a longo prazo desse caminho, pois a construção de relações genuínas e a manutenção da integridade pessoal podem ser comprometidas. A psicologia, nesse contexto, sugere a importância de explorar alternativas mais saudáveis e éticas para enfrentar os desafios da vida, promovendo um desenvolvimento psicológico mais equilibrado e sustentável.

Ao citar Cesare Lombrose, Battistelli afirma que o ser jovem vive em um mundo de imaginação, onde os problemas se resolvem de forma mágica, onde mágica se confunde com verdade, em uma simplicidade assustadora. Os ser jovem cria e recria sua história, baseada em seus medos e ansiedades, influenciado pelo meio, busca um final onde saia vitorioso e protegido. Sua mentira ganha forma e força e se transforma em uma verdade, até mesmo para esse jovem.

(...) o fundador da nova Escola de Antropologia Criminal – Cesare Lombroso – revocando a doutrina positivista, segundo a qual o homem, por lei ontológica, nos primeiros momentos da sua efêmera passagem pelo mundo, mantém os mesmos caracteres psíquicos do homem primitivo – mal se apõe quando escrevia: “O menino não tem ideia das coisas reais; vai às nuvens, muda a sua fantasia pela verdade; vê tudo por meio de lentes do seu sonho e anda na vida como um sonâmbulo, incapaz de distinguir aquilo que é, daquilo que não é”.

Assim Ele escreve prefaciando “O Homem de gênio”. Já transcorreu meio século e aquele conceito se firmou como uma verdade absoluta.

O menino é incapaz de compreender os fatos humanos, mesmo os mais simples, os quais se desenvolvem ao seu redor. Sempre imaginoso e fantasioso, muitas vezes porque dominado pelo medo, facilmente influenciável, faz e diz na maioria das vezes inconscientemente, coisas não verdadeiras; muitas vezes insistindo tenazmente, porque convencido de dizer a verdade.

**Ele pode mentir para esconder uma inconveniência, para se livrar de uma punição; pode mentir por brincadeira, por imitação, por preguiça, por ciúme, por malícia, por amor-próprio, por vaidade, não raro simplesmente para impressionar quem o escuta** (grifo nosso) (BATTISTELLI, 1954, p. 50).

Outro ponto importante, na criação mental da mentira do jovem, tem por base aquelas informações que ele escuta nas conversas familiares. Muitas vezes, com base nessas frases soltas, cria toda uma história, em que a mente preenche as lacunas com afirmações sugestionadas por falas alheias.

Muito frequentemente, na presença do menino, pode-se falar de fatos mesmo não sendo obscenos, nem sempre de acordo com a moral, com a certeza que o pequeno, continuando a brincar, não escuta a conversação. Mas isto é um erro; porque ele, não desprovido de certa esperteza, especialmente quando as pessoas que falam abaixam a voz, espicha mais a orelha e poucas frases audíveis possam constituir o núcleo de um romancinho mitopático.

Cabe, a propósito, recordar o caso de Bourdin:

Uma menininha de somente quatro anos e meio, que em casa tinha ouvido falar há tempos de um grave escândalo já reproduzido em todos os jornais, foi depois de alguns dias surpreendida pela mãe enquanto abraçava com efusão uma boneca na parte superior das pernas abertas. Repreendida por tal indecência e perguntada de quem teria aprendido similar ato, a menina referiu com toda a simplicidade que ela fazia na boneca aquilo que tinha sido feito com ela mesma... e, de confiança em confiança, veio a confessar que aqueles atos ela tinha repetido mais vezes com o irmão de leite, com o pai, com o avô e descrevia as dores sofridas.

Examinada, resultou que os seus órgãos genitais eram perfeitamente íntegros.

Continuou-se a interrogar a pequena mitômana e a final **confessou que ela queria fazer como aquela senhora da qual tinha ouvido tanto falar** (grifo nosso) (BATTISTELLI, 1954, p. 53).

Na análise psicológica da mentira, é imperativo compreender a intrincada interação entre os fatores motivacionais subjacentes a esse comportamento. Muitas vezes, a mentira emerge como um mecanismo de defesa psicológico, influenciado por variáveis como o medo do julgamento social, a busca por aceitação e a preservação da imagem pessoal. A dissonância cognitiva entre a verdade objetiva e a narrativa fabricada cria uma tensão psicológica que exige uma investigação aprofundada. Além disso, a reflexão sobre a mentira deve considerar sua manifestação em contextos sociais e legais, reconhecendo os desafios enfrentados por indivíduos que buscam manter a integridade em meio a pressões externas. Essa análise mais técnica aproxima-nos das motivações intrínsecas por trás da mentira e estabelece a base para a compreensão das complexidades psicológicas inerentes a esse fenômeno.

Sem embargo, estaríamos retornando à época da tortura ao vermos pessoas inocentes acabarem por assumirem crimes que não cometeram para terem suas penas diminuídas, ou aqueles que lutam, para manter a verdade e arcam com toda a dureza de um processo judicial para ter seu nome limpo novamente, mesmo sabendo que na memória das pessoas seu nome, talvez nunca mais, fique realmente limpo.

Não impensadamente fugiu-me da caneta a palavra "tortura" porque em verdade o tormento do inocente induzido a falsear a verdade para satisfazer o zelo excessivo do seu inquisidor, não difere muito do tormento físico da tortura arcaica, do cavalete, dos arremessos de corda e dos giros no tempo que costumavam ordenar os Juizes de uma vez nos Tribunais da S. Inquisição e que foram largamente praticados nos processos contra os feiticeiros e contra os untadores ao tempo da peste de Milão.

A triste cadeia das falsas confissões extirpadas com os tormentos é infinita, e somente qualquer "herói" com a força física mantém a coragem moral e resiste até o fim (BATTISTELLI, 1954, p. 26).

Ao longo da história, vimos como a pressão extrema pode levar até mesmo os mais inocentes a ceder sob o peso do inquisidor. A referência à coragem moral necessária para resistir até o fim ressalta a tenacidade de alguns poucos "heróis". No entanto, é imprescindível reconhecer a fragilidade humana diante da coerção, seja ela física ou psicológica. O preço das falsas confissões revela não apenas a

vulnerabilidade do indivíduo, mas também a necessidade urgente de garantir a justiça e proteger os inocentes contra tais práticas inescrupulosas.

A análise histórica das falsas confissões ressalta a fragilidade do indivíduo diante de pressões extremas, evidenciando a necessidade de salvaguardar a integridade do sistema judiciário. Este contexto histórico serve como prelúdio para a complexa problemática contemporânea das falsas acusações de abuso sexual. Neste cenário, a preservação da presunção de inocência e a busca pela verdade são imperativos, demandando uma abordagem equilibrada para lidar com casos sensíveis. A proteção dos direitos individuais e a minimização do impacto injusto sobre os acusados requerem políticas judiciais meticulosas, protocolos de investigação robustos e uma atenção cuidadosa aos aspectos éticos, assegurando que a justiça seja alcançada sem comprometer a dignidade e os direitos fundamentais de todos os envolvidos.

#### **b. A falsa acusação de abuso sexual**

Ao abordar a questão da falsa acusação de abuso sexual realizada por uma criança, é comum a população perceber isso como um argumento a favor do acusado. Entretanto, sim, a grande maioria das alegações infantis de abuso sexual são verdadeiras. Mas, e aquela ínfima parte que não é verdadeira? É importante que a doutrina se debruce sobre esse tema também.

A falsa alegação vai produzir efeitos psicológicos devastadores na criança, que irá se tornar, em breve, um adulto que terá que enfrentar a si mesmo e seus pensamentos sobre a sua falsa alegação e os efeitos que ela produziu. Além, do efeito devastador que causa na vida do acusado.

Por outro lado, ressalta-se que na falsa negação, a criança, por seus medos e preconceitos, não quer admitir o abuso. Para Bernet<sup>29</sup> as falsas negações de abuso estão associadas ao segredo do incesto familiar, pressão da família, negação da menina que tenha tido experiência sexual. As falsas alegações de abuso podem estar alicerçadas sobre as questões que envolvem a guarda dos menores, por

---

<sup>29</sup> BERNET, William. Falsas denúncias e o Diagnóstico diferencial das alegações de abuso sexual. *Psicologia*, v.19, n.2, 2010. p. 263-288.

questões psicológicas do menor acusador, manipulação familiar consciente ou por elementos iatrogênicos<sup>30</sup>.

A falsa alegação de abuso foi objeto de estudo, na década de 90, da Academia Americana de Psiquiatria da Criança e Adolescente, resultando em um texto que destaca a possibilidade real de falsa alegação de abuso sexual, ressaltando quando a alegação surge de um dos pais durante um processo judicial de separação e guarda<sup>31</sup>.

Diversos estudos<sup>32</sup> mostraram que crianças são mais suscetíveis a indução de memórias, que pode ocorrer através de perguntas sugestivas, imaginação e fantasia, sugestão de algum adulto ou pressão do entrevistador. Algumas vezes, um dos pais pode estar ansioso e fazer uma interpretação errônea sobre um comportamento da criança e diante dessa má interpretação começar um questionamento sugestionável de abuso sexual.

A criança com medo de decepcionar o adulto, por acreditar que ela (criança) é responsável por resolver aquela situação, pode aceitar ou imaginar toda uma história falsa<sup>33</sup>.

## **As mentiras**

O desenvolvimento psicológico e emocional das pessoas é intrinsecamente vinculado à sua capacidade de imaginar e fantasiar, sobretudo na infância. A isso, a psicologia chama de simbolização. Nesse estágio, os sujeitos estão referenciados em um mundo onde a fantasia e a realidade se entrelaçam e se conflituam. Este período é caracterizado pela constante criação e recriação das narrativas pessoais, em que medos e ansiedades estão presentes. Sob a influência do ambiente, buscam construir um enredo que os coloque como protagonistas vitoriosos e protegidos. Essa tendência revela não apenas uma busca por segurança emocional, mas também a expressão da necessidade fundamental de compreensão e controle sobre o próprio destino. O papel do psicólogo, portanto, reside em orientar esse processo

---

<sup>30</sup> BERNET (2010, p. 266).

<sup>31</sup> BERNET (2010, p. 279).

<sup>32</sup> BERNET (2010).

<sup>33</sup> BOSCARDIN, TRINDADE (2015, p. 224).

criativo, facilitando uma transição saudável entre as ilusões infantis e a maturidade psicológica, onde a imaginação coexiste de maneira equilibrada com a compreensão da realidade. Sobre isso, pode-se dizer que

(...) o ser jovem vive em um mundo de imaginação, onde os problemas se resolvem de forma mágica, onde mágica se confunde com verdade, em uma simplicidade assustadora. O ser jovem cria e recria sua história, baseada em seus medos e ansiedades, influenciado pelo meio, busca um final onde saia vitorioso e protegido (BATTISTELLI, 1954,p. 76)

A relação entre o desenvolvimento psicológico e a capacidade de imaginação, como já foi destacado, exerce uma funcionalidade imprescindível na formação emocional, particularmente na infância e juventude. A interação entre fantasia e realidade, como destacado por Battistelli (1954), revela a propensão dos jovens a criar narrativas em que a magia seja uma resposta simplificada às complexidades da vida. No entanto, a introdução do componente da mentira acrescenta uma camada que exige a reflexão, tanto do ponto de vista psicológico quanto do ponto de vista judicial.

A mentira, muitas vezes, surge como uma ferramenta adaptativa na construção dessas narrativas pessoais. É uma expressão da busca por um final vitorioso e protegido, uma tentativa de enfrentar medos e ansiedades por meio da manipulação da realidade percebida. Cabe à psicologia compreender a função emocional dessa mentira, reconhecendo-a como uma estratégia de enfrentamento, por vezes necessárias para lidar com os desafios emocionais.

## **DA ALIENAÇÃO PARENTAL**

Nas questões que envolvem depoimento de uma criança em caso de abuso sexual é importante que a criança fique o mais livre possível para fazer seus relatos. Uma criança terá que contar a sua história, em média, nove vezes ao longo do processo. Isso faz com que ela possa ir modificando e aprimorando a sua história. Pois, esses fatos também são falados em casa, onde as perguntas (feitas por

peças de autoridade como mãe ou outro familiar) são elaboradas de forma direta. Isso acaba sendo uma sugestão, mesmo que a mãe faça de forma inocente, acaba por suggestionar a imaginação infantil. Assim,

muito frequentemente, na presença do menino, pode-se falar de fatos mesmo não sendo obscenos, nem sempre de acordo com a moral, com a certeza que o pequeno, continuando a brincar, não escuta a conversação. Mas isto é um erro; porque ele, não desprovido de certa esperteza, especialmente quando as pessoas que falam abaixam a voz, espicha mais a orelha e poucas frases audíveis possam constituir o núcleo de um romancinho mitopático (BATTISTELLI, 1954, p.53)

Algumas perguntas também podem dar uma ideia de confirmação, fazendo com que a criança responda de forma positiva apenas para não desagradar quem pergunta<sup>34</sup>.

É muito importante verificar a situação (familiar, social, acadêmica ...) da criança antes de fazer uma avaliação de abuso sexual. Ressaltasse a importância de se observar se houve algum fato na família que tenha afetado emocionalmente essa criança, como o nascimento ou perda de alguém, ou de algum animalzinho, brigas, separação, entre outras. Podemos ver que aqueles<sup>35</sup> que se debruçaram sobre o tema do abuso tem uma posição bem clara no que diz respeito a necessidade de se analisar todo o contexto da declaração de abuso sexual, para que não se prejudique a criança, que irá sofrer, ao longo da construção da sua vida adulta, pelo sentimento de culpa de ter mentido. Assim, "é necessário investigar o entorno histórico e social da família" (LAGO, BANDEIRA, 2009, p.296).

As falsas alegações de abuso, segundo Bernet<sup>36</sup>, podem estar alicerçadas sobre as questões que envolvem a guarda dos menores, por questões psicológicas do menor acusador, manipulação familiar consciente ou por elementos iatrogênicos. A falsa alegação de abuso foi objeto de estudo, na década de 90, da Academia Americana de Psiquiatria da Criança e Adolescente, resultando em um texto que destaca a possibilidade real de falsa alegação de abuso sexual, ressaltando quando

---

<sup>34</sup> CARIDADE, SANI, NUNES, 2015, p. 197.

<sup>35</sup> LAGO, BANDEIRA, 2009.

<sup>36</sup> BENET, 2010, p. 266.



a alegação surge de um dos pais durante um processo judicial de separação e guarda.

Percebemos quão importante é analisar se aquela fala é da criança ou de um adulto nas avaliações de abuso sexual. A linguagem utilizada pode dizer mais que a própria história.

### **Considerações Finais**

A análise psicológica da mentira sugere insights sobre suas motivações e implicações. A fragilidade humana diante de coerção, seja física ou psicológica, é reconhecida, ressaltando a importância de salvaguardar a integridade do sistema judiciário. A abordagem equilibrada nas falsas acusações de abuso sexual é necessária, considerando os efeitos para ambas as partes.

O desenvolvimento psicológico, entrelaçado com a capacidade de imaginação, aponta para a complexidade da relação entre fantasia e realidade na formação de narrativas e em seus desdobramentos socioemocionais. A alienação parental é uma prática com consequências graves para os filhos que passam ser vítimas e instrumentos de vingança de um dos genitores com instabilidade emocional para lidar com o fim da relação conjugal. O poder legislativo e em especial, o poder judiciário, frente aos danos causados aos filhos vítimas de alienação parental, deve estar atento para coibir e penalizar os alienadores dessas práticas que ferem os direitos fundamentais das crianças e adolescentes de terem um vínculo saudável com ambos os pais.

### **Referências bibliográficas**

ABDALLA-FILHO, Elías; CHALUB, Miguel; TELLES, Lisieux E. de Borba. *Psiquiatria forense de Taborda*, 3ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2016.

BATTISTELLI, Luigi. *A Mentira – nos normais, nos criminosos e nos loucos*. Tradução de Fernando de Miranda. São Paulo: Saraiva & Cia. Editores, Coleção Stvdivm, 1945.

BATTISTELLI, Luigi. *A mentira no tribunal. Fragmentos e notas de psicologia e psico-patologia judiciária*. Excertos de perícias psiquiátricas. Tradução de Isolde Favaretto. Milão: Dott. Antonino Giuffre Editore, 1954.

BERNET, William. Falsas denúncias e o Diagnóstico diferencial das alegações de abuso sexual. *Psicologia*, v.19, n.2, 2010. p. 263-288.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Êxodo 23,1*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2004.

BINS, Helena Dias de Castro; PANICHI, Renata Maria Dotta; GRASSI-OLIVEIRA, Rodrigo. Violência infantil. In: ABDALLA-FILHO, Elias; CHALUB, Miguel; TELLES, Lisieux E. de Borba (Eds), *Psiquiatria forense de Taborda*, 3º ed. Porto Alegre: Artmed, 2016. p. 332-355.

BOSCARDIN, Marina Kayser; TRINDADE, Elisa Karam. A entrevista investigativa em denúncias de abuso sexual no contexto da alienação parental. In: TRINDADE, Jorge; MOLINARI, Fernanda (Eds), *Temas de psicologia forense*. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2015. p. 215-234.

BRASIL. *Lei n. 12.318, de 26 de agosto de 2010*. Dispõe sobre a alienação parental e altera o artigo 236 da Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990. Planalto. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/l12318.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12318.htm)>. Acesso em: 20 out. 2023.

CARIDADE, Sônia; SANI, Ana Isabel, & NUNES, Laura, M. Técnicas e estratégias de obtenção do testemunho de crianças vítimas de crimes. In: TRINDADE, Jorge; MOLINARI, Fernanda (Eds), *Temas de psicologia forense*. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2015. p. 190-213.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Cartilha sobre avaliação psicológica*. Brasília, 2007. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2013/05/Cartilha-Avalia%C3%A7%C3%A3o-Psicol%C3%B3gica.pdf>. Acesso em: 04 out. 2023.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. Recomendação n. 33 de 2010. Disponível em: <http://www.cnj.jus.br/noticias/cnj/85491-cnj-servico-mito-e-verdade-do-depoimento-especial-de-criancas>. Acesso em 20 out. 2023.

DOBKE, Velela. Abuso sexual: a inquirição das crianças – Uma abordagem interdisciplinar. Porto Alegre: Ricardo Lenz Ed., 2001. In: GUAZZELLI, Mônica. *Falsa denúncia de abuso sexual*. Disponível em: <[https://www.mprs.mp.br/media/areas/infancia/arquivos/revista\\_digital/numero\\_11/artigo\\_monica.pdf](https://www.mprs.mp.br/media/areas/infancia/arquivos/revista_digital/numero_11/artigo_monica.pdf)>. Acesso em: 09 set. 2023.

LAGO, Vivian de Medeiros; Bandeira, Denise Ruschel. A Psicologia e as demandas atuais do Direito de família. *Psicologia ciência e profissão.*, Brasília, v. 29, n. 2, p. 290-305, 2009.

MADALENO, Ana Carolina Carpes; MADALENO, Rolf. *Síndrome da Alienação Parental: importância da detecção: aspectos legais e processuais*. 4. Ed. Ver. E atual. Rio de Janeiro: Forense, 2017.

STEIN, Lilian M., et al. *Falsas memórias: fundamentos científicos e suas implicações clínicas e jurídicas*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

TRINDADE, Jorge; Molinari, Fernanda. *Temas de psicologia forense*. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2015.



## 20. Por uma genealogia da governamentalidade em M. Foucault e G. Agamben<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/978655460108520>

Evandro Pontel<sup>2</sup>

Isis Hochmann de Freitas<sup>3</sup>

*Sobre o que ele fundará a economia do Mundo que quer governar?*

(B. Pascal, Pensamentos)

### Nota Introdutória

A presente reflexão visa desenvolver uma genealogia da governamentalidade em Michel Foucault e em Giorgio Agamben. Dessa forma, sob tal perspectiva, pretende-se situar de que modo o pensador francês compreende a governamentalidade no Ocidente, isto é, como a vida humana é tocada e permeada pelo exercício do poder, como se desenrola a sociabilidade humana, a eclosão do biopoder enquanto administração e gestão da vida nas esferas de poder. Nesse âmbito, busca-se indicar em que consistem as formas de exercício de poder em vista de destacar a normalização biológica da vida humana e como este evento tem influído na governabilidade nas sociedades. Além disso, será explicitado, em complementação, o pensamento agambeniano com o intuito de demonstrar que na compreensão de *oikonomia*, desde os gregos e posteriormente presente nos primórdios do cristianismo, desenha-se o paradigma biopolítico vigente na atualidade, em que o fator econômico passa a determinar a vida humana enquanto economia e disposição da vida, administrável, moldável, como característica da política e marco definidor do poder soberano que a determina nas sociedades de nosso tempo.

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente em: Pontel, E.; Freitas, I. H. de. (2016). Por uma genealogia da governamentalidade em M. Foucault e G. Agamben. In: *Profanações*, 3(1), p. 58–77. <https://doi.org/10.24302/prof.v3i1.1167>

<sup>2</sup> Pós-Doutorando em Filosofia (Bolsista de Desenvolvimento Tecnológico em TICs C –CNPq/PUCRS). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. <https://orcid.org/0000-0002-9659-4231> E-mail: epontel@hotmail.com.

<sup>3</sup> Pós-doutora pela PUCRS. Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Bolsista CAPES). Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Escola de Humanidades da PUCRS. <https://orcid.org/0000-0001-8488-0209> E-mail: isishoc@gmail.com.

Giorgio Agamben ocupa uma destacada posição no cenário do pensamento filosófico contemporâneo. Considerado um dos mais influentes filósofos da atualidade, sobretudo por inaugurar uma abordagem inovadora e original, analisa a condição humana e o que ainda pode significar agir politicamente. Nessa perspectiva, um dos temas centrais que o pensador italiano retoma e aborda, a partir de Michel Foucault, é a governamentalidade, isto é, o processo de governamentalização da vida do povo, a forma como a vida se torna um campo de batalhas sobre a qual são traçados uma série de cortes e estratégias inerentes às esferas de poder – o modo como a vida passa a ser capturada e gerida nas sociedades ocidentais, em que se decide a humanidade e a não humanidade dos indivíduos.

Nesse sentido, o pensador italiano desenvolve uma genealogia teológica da economia e do governo ao analisar os processos de governamentalização das sociedades ocidentais em uma perspectiva filosófico/teológica. Em vista disso, ao fazer uma incursão na teologia patrística, argumenta que o processo de formação e estruturação das sociedades ocidentais tem sua matriz fundamental na tradição cristã dos primeiros quatro séculos.

Nesse contexto, ao analisar o conceito de *oikonomia* no interior da tradição teológica, Giorgio Agamben adentra em um campo de escavações que se situa para além do aspecto biológico e do âmbito do direito, complementando a pesquisa arqueológica foucaultiana, o que permite compreender a forma como se exerce o poder sobre a vida – a governamentalidade no Ocidente.

### **Governamentalidade em M. Foucault**

Ao longo do percurso filosófico de Michel Foucault, no período entre a década de 1970 e 1980, inaugura-se um importante estágio nas investigações e abordagens empreendidas pelo referido pesquisador durante seus treze cursos ministrados no Collège de France, nos quais estão expostas suas reflexões. Em suas abordagens teóricas “desenvolve o particular programa de uma genealogia<sup>4</sup> das relações de

---

<sup>4</sup> BILLOUET, Pierre. *Foucault*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 16-17.

saber/poder em função do qual “[...] ele refletirá sobre seu trabalho – em oposição ao de uma arqueologia das formações discursivas que até então o havia dominado”.<sup>5</sup>

O pensador de Poitiers, no exercício reflexivo que se propõe desenvolver, parte da compreensão de descontinuidade<sup>6</sup>, de “saberes sujeitados” enquanto saberes que foram mascarados, ocultados das sistematizações formais, desqualificados como não conceituais, insuficientemente elaborados, hierarquicamente inferiores como sinônimo de saberes que expressam a clivagem dos enfrentamentos e das lutas, que se forja e delinea-se o que, segundo ele, pode-se denominar genealogia, da qual emerge uma série de pesquisas genealógicas múltiplas, a redescoberta exata das lutas e a memória bruta de combates. Nesse sentido, a expressão *genealogia* pode ser entendida como “o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais”.<sup>7</sup>

Michel Foucault alerta para o fato de que a produção do discurso nas sociedades é controlada por meio de “procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”<sup>8</sup>. As múltiplas relações de poder perpassam, caracterizam, constituem o corpo social de tal forma que o “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”<sup>9</sup>. Conforme Foucault, mais do que se compreender a ideia de que os indivíduos estão demarcados em suas relações em

<sup>5</sup> EWALD, François; FONTANA, Alessandro. Prefácio. In: FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. Curso no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. XI.

<sup>6</sup> Conforme Edgardo Castro, “Introducir la categoría discontinuidad en la historia del saber implica, en cuanto ella es una operación deliberada del historiador, confrontarse con la historia trascendental de las ideas y las ciencias; en cuanto es un concepto metodológico, renunciar a las categorías provenientes de las ciencias humanas; y en cuanto resultado sustraerse al antropologismo moderno. En cuanto concepto metodológico, la discontinuidad nos obliga a abandonar las categorías provenientes de las *ciencias humanas* (*tradición, desarrollo, evolución, espíritu, obra, etc.*) que permitían descubrir, a pesar y más allá de las diversidades y de las diferencias, un desarrollo continuo, una historia sin interrupciones”. CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de la arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995, p. 26.

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 13.

<sup>8</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 4. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1988, p. 8.

<sup>9</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 4. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1988, p. 10.

uma trama social definida entre os que dominam e os que são dominados, a dinâmica social embasa-se e efetiva-se a partir de relações de poder, as quais não são e não se dão, necessariamente, em sentido violento de dominação, mas como possibilidade de positividade, sem que seja necessariamente sinônimo de dominação.

Desse modo, é preciso compreender o poder enquanto exercício, visto que “O poder não se dá, não se troca nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação”<sup>10</sup>, como algo que circula, que funciona em cadeia. Quer dizer: “Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede”<sup>11</sup>. Destarte, por ser uma dimensão exclusiva do ser humano enquanto prática de interação, precisa ser entendida, de acordo com Castor Ruiz, enquanto “formas de poder, o qual é inerente à prática humana, mas essa afirmação não significa que toda prática humana seja propriamente uma forma de dominação. O simbolismo do poder tem também um leque de sentidos positivos, pois ele é algo inerente à prática criadora”.<sup>12</sup>

Ao iniciar a exposição acerca de uma genealogia da governamentalidade<sup>13</sup> analisando o poder, Foucault destaca que

[...] não se trata de analisar as formas regulamentadas e legítimas do poder em seu centro, no que podem ser seus mecanismos gerais ou seus efeitos de conjunto. Trata-se de apreender, ao contrário, o poder em suas extremidades, em seus últimos lineamentos, onde ele se torna capilar; ou seja: tomar o poder em suas formas e em suas instituições

<sup>10</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2004, p. 175.

<sup>11</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2004, p. 183.

<sup>12</sup> RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Os labirintos do poder: o poder (do) simbólico e os modos de subjetivação*. Porto Alegre: Ed. Escritos, 2004, p. 11.

<sup>13</sup> “Por esta palavra ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança”. FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. Curso no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 143.

Sandro Chignola destaca a importância de trabalhar o conceito de governamentalidade atentando ao “próprio exercício do ‘biopoder’”, para além da lógica da soberania – particularmente com foco nos processos de subjetivação. CHIGNOLA, Sandro. Regra, lei e forma-de-vida em Agamben. In: *Giorgio Agamben: filosofia, ética e política*. SALVETTI, Ésio; CARBONARI, Paulo, SIVIERO, Iltomar (Orgs.). Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 20.



mais regionais, mais locais, sobretudo no ponto em que esse poder, indo além das regras de direito que o organizam e o delimitam, se prolonga, em consequência, mais além dessas regras, investe-se em instituições, consolida-se nas técnicas e fornece instrumentos de intervenção materiais, eventualmente até violentos.<sup>14</sup>

O curso de Michel Foucault *Segurança, território, população*<sup>15</sup>, proferido no Collège de France em 1977-1978, tem por marca fundamental o desenvolvimento de uma genealogia da *governamentalidade* moderna. No referido curso, são apresentadas três formas de poder: o modelo do *Estado territorial de soberania* (o poder baseado na teoria da soberania, que é vinculada a uma forma de poder que se exerce sobre a terra e os produtos da terra, muito mais do que sobre os corpos e sobre o que eles fazem); o *poder disciplinar* (sociedade disciplinar, os dispositivos visam, através de uma série de práticas e discursos, de saberes e exercícios, à criação de corpos dóceis que se aplica ao corpo por meio das técnicas de vigilância e de instituições punitivas); e o *biopoder* (estado de população contemporâneo - que captura a vida em sentido massificante e totalizante).<sup>16</sup>

Nesse sentido, o pensador francês destaca, de modo preciso, que essas três modalidades não se sucedem cronologicamente nem se excluem reciprocamente, mas convivem, articulam-se entre si, de tal maneira, porém, que uma delas constitui a cada momento a tecnologia política dominante. O nascimento do estado de população e o primado dos dispositivos de segurança coincidem, assim, com o relativo declínio da função soberana e com a emergência no primeiro plano daquela governamentalidade que define o problema político essencial do nosso tempo.

<sup>14</sup> FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 32.

<sup>15</sup> FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. Curso no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

<sup>16</sup> "La tesi di Foucault, secondo cui "la posta in gioco è oggi la vita" – e la politica è, perciò, diventata biopolitica –, è, in questo senso, sostanzialmente esatta. (...). Una vita politica, cioè orientata sull'idea di felicità e coesa in una forma-di-vita, è pensabile solo a partire dall'emancipazione da questa scissione, dall'irrevocabile esodo da ogni sovranità. La domanda sulla possibilità di una politica non statuale ha quindi necessariamente la forma: è possibile oggi, si dà oggi qualcosa come una forma-di-vita, cioè una vita per la quale, nel suo vivere, ne vada del vivere stesso, una *vita della potenza*?". AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine: note sulla politica* [1996]. Torino: Bollati Boringhieri, 2008, p. 16-17.

## Uma genealogia da governamentalidade em G. Agamben

Na obra *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*<sup>17</sup>, Giorgio Agamben retoma as teses centrais do pensador francês acerca do tema da governamentalidade, tematizando as relações de poder, que podem ser entendidas em três distintas modalidades, quais sejam:

[...] o sistema legal, que corresponde ao modelo institucional do Estado territorial de soberania e se define por um código normativo que opõe o que é permitido ao que é proibido e, conseqüentemente, estabelece um sistema de penas; os mecanismos disciplinares, que correspondem às modernas sociedades de disciplina e, ao lado da lei, põem em ação uma série de técnicas policiais, médicas e penitenciárias a fim de ordenar, corrigir e modular os corpos dos súditos; e, por fim, os dispositivos de segurança, que correspondem ao estado de população contemporâneo e à nova prática que o define, que ele denomina "governo dos homens".<sup>18</sup>

Conforme Agamben, Michel Foucault recorre a uma fórmula já presente em Schmitt e Peterson, vejamos:

[...] quando falei da população, havia uma palavra que voltava sem cessar - vocês vão me dizer que fiz de propósito, mas não totalmente talvez -, é a palavra "governo". Quanto mais eu falava da população, mais eu parava de dizer "soberano". Fui levado a designar ou a visar algo que, aqui também, creio eu, é relativamente novo, não na palavra, não num certo nível de realidade, mas como técnica nova. Ou antes, o privilégio que o governo começa a exercer em relação às regras, a tal ponto que um dia será possível dizer, para limitar o poder do rei, que "o rei reina, mas não governa"; essa inversão do governo em relação ao reino e o fato de o governo ser no fundo muito mais que a soberania, muito mais que o reino, muito mais que o *imperium*, o problema político moderno creio que está absolutamente ligado à população.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

<sup>18</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 125.

<sup>19</sup> FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 99.

Foucault situa a origem das técnicas governamentais no pastorado cristão<sup>20</sup>, entendido como o 'governo das almas' [economia das almas] que, enquanto técnica das técnicas, define a atividade da Igreja até o século XVIII, quando se transforma em modelo e matriz do governo político. Segundo Agamben, uma das características essenciais do pastorado "é o fato de se referir tanto aos indivíduos quanto à totalidade, cuidar dos homens [todos e singularmente], e essa é a dupla articulação que se transmite à esfera de governo do Estado moderno, que é, por isso, ao mesmo tempo, individualizante e totalizante"<sup>21</sup>. Além disso, outro aspecto central compartilhado entre o pastorado e o governo, de acordo com pensador francês, é a ideia de uma economia, quer dizer, de uma gestão ordenada segundo um modelo familiar dos indivíduos, das coisas e das riquezas.

Nesse sentido, para Michel Foucault "A introdução da economia no seio do exercício político, é [...] a meta essencial do governo"<sup>22</sup>. Assim, governar um Estado significa aplicar a economia como exercício de relação em nível estatal, estendido e exercido em relação aos habitantes, seja em relação às riquezas, conduta dos cidadãos, quanto na vigilância e controle da população. Desse modo, "a arte de governar é, precisamente, a arte de exercer o poder na forma da economia"<sup>23</sup>. Entretanto, nessa perspectiva, Giorgio Agamben destaca que, embora o pensador francês apresente uma definição econômica do pastorado e mostre como emerge o Estado moderno, quando a governamentalidade torna-se efetivamente uma prática calculada e refletida, tendo como berço e pano de fundo a pastoral cristã nesse processo, faltou a análise das implicações teológicas do conceito de *oikonomia* na referida investigação. Senão vejamos:

Embora Foucault, para sua definição "econômica" do pastorado, cite precisamente Gregório di Nazianzo – autor que, como vimos, tem um papel importante na elaboração da economia trinitária –, ele parece ignorar por completo as implicações teológicas do

---

<sup>20</sup> FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 171.

<sup>21</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*: uma genealogia teológica da economia e do governo. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 126.

<sup>22</sup> FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 126.

<sup>23</sup> FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 127.

termo *oikonomia*, a que é dedicada a presente investigação. No entanto, o fato de que a genealogia foucaultiana da governamentalidade possa ser, nessa perspectiva, prosseguida e recuada até identificar no próprio Deus, pela elaboração do paradigma trinitário, a origem da noção de um governo econômico dos homens e do mundo, não tira o valor de suas hipóteses; mas, antes, confirma seu núcleo teórico na mesma medida em que detalha e corrige sua exposição histórico-cronológica.<sup>24</sup>

Em *O reino e a glória*, Giorgio Agamben afirma: “Esta pesquisa propõe-se investigar os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo de homens”<sup>25</sup>. O pensador italiano parte dos estudos de Michel Foucault acerca da governamentalidade em vista de “mostrar de que maneira o dispositivo da *oikonomia trinitária* pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação – ao mesmo tempo interna e externa – da máquina governamental”<sup>26</sup>. Nessa perspectiva, ao mapear a exposição agambeniana exposta na obra supracitada, Carlo Salzani destaca:

O estudo leva em conta o conceito de governamentalidade, cunhado por Foucault em seus cursos no Collège de France de 1977, em particular, segurança, território, população [1977-1978] e o nascimento da biopolítica [1978-1979] para definir “a arte de governo” em um sentido amplo, que não é limitado às políticas de estado, mas expandido para incluir uma ampla gama de temas e técnicas de controle. Como tinha feito no *Homo sacer*, Agamben alarga o âmbito cronológico da genealogia foucaultiana e integra o enxerto da teologia política de Schmitt: a tese que oferece agora é que a forma paradigmática para entender o funcionamento e a articulação da máquina governamental é o dispositivo da doutrina trinitária processados nos primeiros séculos da teologia cristã, sob a forma de *oikonomia*. Para fundamentar esta tese, Agamben – como sempre – procede a uma pesquisa genealógica eruditíssima que analisa e discute uma quantidade impressionante de textos antigos e modernos, teológicos, filosóficos, antropológicos e jurídicos.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 126.

<sup>25</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 9.

<sup>26</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 9.

<sup>27</sup> “Lo Studio prende mosse dal concetto di ‘governamentalità’, coniato da Foucault nei suoi corsi al Collège de France a partire dal 1977 (in particolare in Sicurezza, territorio, popolazione [1977-1978] e Nascita della biopolítica [1978-1979] per definire “l’arte del governo” in senso lato, ovvero non limitato

No decorrer da obra *O Reino e a glória*, a partir das escavações genealógicas iniciadas em *Homo sacer*<sup>28</sup>, Giorgio Agamben tem por foco explicitar a articulação entre Reino e Governo, pondo em xeque a relação entre *oikonomia* e glória, entre o poder entendido como governo – governamentalidade – e o poder enquanto realeza cerimonial e litúrgica. Assim, de acordo com Edgardo Castro:

A pergunta central de *O reino e a glória* é, de fato, por que o exercício do poder foi assumindo no Ocidente a forma do governo e da *oikonomia*? Por outro lado, porque a investigação que se propõe Agamben, como a que havia levado a cabo Foucault, enfrenta seus problemas em termos genealógicos. Trata-se, precisamente, de uma genealogia do governo e da economia.<sup>29</sup>

A centralidade da tematização elaborada tem como ponto de partida as obras de Carl Schmitt e de Erik Peterson<sup>30</sup> e, a partir do diálogo entre ambos, desenvolve-se uma genealogia da *oikonomia*. Ao longo do percurso genealógico, ao analisar os escritos do período da patrística, isto é, dos padres dos primeiros quatro séculos do cristianismo, o pensador italiano situa, nesse plano, a existência de uma teologia política capaz de propiciar o entendimento acerca da modernidade e percebe um

---

alle politiche statuali, ma esteso a includere una vasta gamma di soggetti e di tecniche di controllo. Come già aveva fatto in *Homo sacer*, Agamben amplia la portata cronológica della genealogia foucaultiana e la integra com l'innesto della teologia política di Schmitt: la tesi che ora propone è che la forma paradigmatica per comprendere il funzionamento e l'articolazione nella macchina governamentale è il dispositivo della doutrina trinitária elaborado nei primi secoli della teologia Cristiana nella forma di una *oikonomia*. Per sostanziare questa tesi, Agamben procede a una – al solito – eruditissima ricerca genealógica che analizza e discute uma quantidade impressionante di testi, antichi e moderni, teologici, filosofici, giuridici e antropologici [...]". SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 95-96. [tradução nossa]

<sup>28</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

<sup>29</sup> CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 106.

<sup>30</sup> SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006; PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999. De acordo com Edgardo Castro, "A herança teológica da política ocidental foi objeto de um aceso debate no século passado. Carl Schmitt, em *Teologia política*, havia levantado a questão, quando susteve que todos os conceitos decisivos da doutrina moderna do Estado são conceitos decisivos da doutrina moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados [...] Contra Carl Schmitt, o teólogo Erich Peterson susteve que o paradigma de uma teologia política cristã, mas da teologia judia. À teologia política, Peterson opõe outro paradigma, o de uma teologia econômica, elaborado nos tratados teológicos sobre a Trindade. Mais precisamente, segundo Peterson, é em Filón de Alexandria que aparece pela primeira vez a ideia de uma teologia política, com o conceito de um único Deus, uma monarquia divina, que governa os homens e o mundo". CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 109.

conceito fundamental nestes escritos, [*oikonomia*], que, entretanto, era suprimido tanto por Schmitt quanto por Peterson ao citar os referidos pensadores patrísticos.

Com a exposição de Carl Schmitt, especificamente em *Teologia política*<sup>31</sup>, na qual propõe a hipótese de uma teologia política para explicar a estruturação da política na modernidade, Giorgio Agamben formula uma teologia econômica, tendo como foco central o de explicitar a primazia do econômico na vida, sobretudo a partir da modernidade. Trata-se de mostrar como a vida humana é capturada pelos dispositivos de poder e de que modo se torna objeto de gestão, administração e calculabilidade nas esferas de poder sob a lógica determinada pela economia, pelo livre mercado. Carlo Salzani situa a incursão agambeniana da seguinte forma:

O excerto da teologia da política schmittiana na genealogia foucaultiana implica não só a expansão cronológica, comporta não somente a ampliação cronológica e temática da pesquisa genealógica, segundo a qual o paradigma governamental é pesquisado na elaboração da doutrina trinitária, mas também uma integração do paradigma teológico-político, ao qual aproxima o teológico-político. Se a teologia política schmittiana (enunciada de um modo lapidar ao início da terceira e homônima parte, *Teologia política* na tese "Todos os conceitos secularizados" Schmitt 1972: 61) baseado em um único Deus a transcendência de um poder soberano, a teologia econômica concebe ao invés a *oikonomia* como uma ordem imamente: o primeiro paradigma funda a filosofia política e a teoria da soberania, o segundo a biopolítica e o triunfo da economia; o primeiro é propriamente "político", enquanto o segundo é "gestional" e governamental (e então "impolítico"). Os dois paradigmas são então substancialmente antinômicos, mas como Agamben tentará mostrar, funcionalmente conexos.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

<sup>32</sup> L'innesto della teologia política schmittiana sulla genealogia foucaultiana comporta non solo l'ampliamento cronologico e temático della ricerca genealogica, per cui il paradigma governamentale va ora cercato nell'elaborazione teologica della dottrina trinitaria, ma anche un'integrazione del paradigma teologico-politico, a cui Agamben ne accosta uno "teologico-economico". Se la teologia politica schmittiana (enunciata in modo lapidario all'inizio del terzo ed eponimo saggio di *Teologia politica* nella tesi "Tutti i concetti teologici secolarizzati", Schmitt 1972: 61) fonda nell'unico Dio la trascendenza del potere sovrano, la teologia economica concepisce invece l'*oikonomia* come un ordine immanente: il primo paradigma fonda la filosofia politica e la teoria della sovranità, il secondo la biopolitica e il trionfo dell'economia; il primo è propriamente "politico", mentre il secondo è "gestionale" e "governamentale" (e quindi "impolitico"). I due paradigmi sono quindi sostanzialmente antinomici, ma, come Agamben cercherà di mostrare, funzionalmente connessi". SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 96. [tradução nossa]

Em uma conferência que precede a obra *O reino e a glória*, realizada na *Fundação Serralves*, em Portugal, no ano de 2007, intitulada *Arte, inoperatividade, política*, Giorgio Agamben explicita o funcionamento da máquina governamental no Ocidente enquanto uma genealogia teológica da economia e do governo:

[...] concentrei as minhas pesquisas sobre algo que poderia definir como uma genealogia teológica da economia e do governo. Tratava-se de mostrar como o actual domínio da economia e do governo em todas as esferas da vida social tinha o seu paradigma na teologia cristã dos primeiros séculos, quando, para conciliar a Trindade com o monoteísmo, os teólogos a apresentaram como uma "economia" divina, como a forma pela qual Deus organiza e governa tanto a vida divina como o mundo criado.<sup>33</sup>

Ao empreender a genealogia de um paradigma de gestão da vida, *oikonomia* – Agamben destaca que há uma derivação em dois paradigmas políticos que influíram de um modo *sui generis* e determinante no ordenamento global da sociedade ocidental. Assim, da *teologia cristã* emergem dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém, desde uma perspectiva funcional, em estreita conectividade, quais sejam:

[...] a *teologia política*, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a *teologia econômica*, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana.<sup>34</sup>

A partir da afirmação acerca desses dois paradigmas de governamentalidade, é possível situar o primeiro – a teologia política – no âmbito da filosofia política moderna e a moderna teoria da soberania, especialmente em Thomas Hobbes, que

---

<sup>33</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Arte, Inoperatividade, Política*. In: CARDOSO, Rui Mota (Org.) *Crítica do contemporâneo. Política*. Trad. António Guerreiro et. al. Porto, Portugal: Fundação Serralves, 2007, p. 39.

<sup>34</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 13.

desenvolve o *Leviatã*<sup>35</sup> e fundamenta sua proposta fulcrada em elementos teológicos como proposta de Estado moderno, tendo na figura do soberano analogamente a figura do Deus. Em relação ao segundo paradigma acima exposto, isto é, o da teologia econômica, emergem a compreensão de biopolítica moderna e suas abordagens até o presente, enquanto arte de gerir e administrar a vida do indivíduo, dispô-la através dos dispositivos de poder. Nesse sentido, pode-se destacar, de um modo especial, a proposta agambeniana de compreender a biopolítica como exercício de captura da vida firmada sob a supremacia do econômico, fator determinante da governamentalidade sobre qualquer outro aspecto da vida social. Tendo em vista esses dois paradigmas emergentes, Castor Ruiz esclarece:

Além dos vínculos teológicos da soberania, Agamben desenvolve nesta obra a tese de que a noção moderna de economia deriva da *oikonomia* teológica concebida como ordem imanente divina e doméstica. Deste paradigma teológico se deriva a biopolítica moderna, assim como a economia política e as formas de administração e governo da vida que proliferam por todos os âmbitos institucionais contemporâneos.<sup>36</sup>

Nessa perspectiva, cabe ressaltar que o período que compreende os primeiros séculos (sec. II a IV) constituiu-se como estágio fundamental na elaboração da teologia trinitária, em seu funcionamento como *oikonomia*, que, entretanto, em boa medida, caiu no esquecimento tanto de historiadores quanto de teólogos. Assim, Agamben procede à reconstrução da origem do conceito teológico de *oikonomia*, no interior dessa vertente teológica, e demonstra o seu respectivo desaparecimento e a secularização na modernidade, bem como seu retorno com o nascimento da economia animal e da economia política no século XVIII. Nesse sentido, em relação ao termo *oikonomia*, destaca:

O termo *oikonomia* de que se serviam tais teólogos é o mesmo termo de Aristóteles, que no grego designa em primeiro lugar a administração da casa. Mas *oikos*, a casa grega, é um organismo complexo, no qual se entrelaçam relações heterogêneas, desde os

---

<sup>35</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

<sup>36</sup> RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. Cadernos em formação - Agamben. In: *Cadernos IHU*, ano IX, n. 45, 2013, p. 26.



vínculos de parentesco em sentido restrito, até àqueles entre patrão-escravo e à gestão de uma empresa agrícola muitas vezes de dimensões amplas. O que mantém unidas tais relações é um paradigma que poderíamos definir "gerencial": trata-se de uma atividade que não está vinculada a um sistema de normas nem constitui uma *episteme*, uma ciência em sentido próprio, mas implica decisões e disposições diferentes em cada oportunidade para enfrentar problemas específicos.<sup>37</sup>

A exposição do termo *oikonomia*, como vimos, tem suas raízes no mundo grego e perpassa desde os primeiros séculos da teologia patrística até ser ressignificado como *oikonomia teológica*. Embora possua acepções polissêmicas e multiformes ao longo da história, a *oikonomia teológica* conservou a sua matriz originária, que se referia ao caráter específico da administração da vida, porém com questões emergentes relacionadas à liberdade humana e ao plano divino, aspectos que retornam ao escopo da economia moderna. Carlo Salzani destaca esse processo:

Através de uma longa e minuciosa análise dos textos teológicos, essencialmente do segundo e terceiro séculos d.C, Agamben mostra como o termo *oikonomia* é transposto no âmbito teológico, por fim para designar a articulação trinitária da vida divina, a "disposição ordenada" que articula o ser divino em uma trindade para mantê-lo em uma unidade: a trindade não é então uma articulação do ser divino, mas da sua práxis, não é uma ontologia ou uma metafísica, mas um "aparelho de governo" e de administração, articulado "em termos econômicos e políticos".<sup>38</sup>

Por conseguinte, Agamben situa e problematiza a categoria *oikonomia* em vista de explicitar como as formulações teológicas foram sendo assumidas internamente no pensamento da teologia cristã dos primeiros séculos e de que modo

---

<sup>37</sup> AGAMBEN, Da teologia política à teologia econômica - entrevista com Giorgio Agamben. Entrevista concedida a Gianluca Sacco, publicada em: Rivista online, Scuola superiore dell'economia e delle finanze, anno I, n.6/7, Giugno-Luglio 2004. Publicado no Brasil pela *Revista Interthesis*. Trad. Selvino José Assmann. Florianópolis, v. 2, n. 2, jul – dez. 2005, p. 4.

<sup>38</sup> "Attraverso una lunga e minuziosa analisi di testi teologici, essenzialmente del secondo e terzo secolo d.C., Agamben mostra come il termine *oikonomia* venga trasposto in ambito teologico e finisce per designare l'articolazione trinitaria della vita divina, la "disposizione ordinata" che articola l'essere divino in una trinità pur mantenendolo in una unità: la trinità non è quindi un'articolazione dell'essere divino, ma della sua prassi, non è un'ontologia o una metafísica, ma un "apparato di governo" e di amministrazione, articolato "in termini economici e non politici". SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 97. [tradução nossa]

isso passou a definir e delimitar um paradigma de governamentalidade no Ocidente, conforme afirma enfaticamente:

Somente se restituirmos ao paradigma econômico toda a sua densidade é possível superar as contradições exegéticas e as divisões que impediram os estudiosos e os teólogos modernos de situá-lo em seu verdadeiro contexto problemático. Na base da polêmica, que dividiu constantemente os intérpretes em dois campos, esta como vimos, a pretensa cisão entre dois sentidos claramente distintos do termo *oikonomia*: o primeiro, que se refere à articulação da única substância divina em três pessoas; e o segundo, que diz respeito à dispensação histórica da salvação.<sup>39</sup>

Assim, é fundamental destacarmos que a exposição da *oikonomia teológica* diz respeito a uma *economia da salvação*, ou seja, refere-se ao plano da salvação de Deus sobre o mundo como condicionalidade inerente à humanidade em sua construtividade, em sua natureza de ser livre. Entretanto, essa compreensão de *oikonomia* indica a polis grega na qual

[...] *oikonomia* tinha o sentido de governar a casa, entendendo o governo como administração hierárquica da vida de todos os integrantes da grande *oikos* grega ou *domus* romana. Já Aristóteles diferencia entre a arte de governar e administrar a *oikos* (*oikonomia*) e a arte da cidadania na polis (política). Na *oikonomia* não há decisão livre das pessoas, senão administração inteligente das vontades. Na ágora da polis deve existir livre decisão dos sujeitos para construir o destino coletivo. A política inventada pelos gregos se propunha diferenciar-se da *oikonomia* neste ponto crítico: na polis os sujeitos decidem livremente seu destino (política), na *oikos* as pessoas são governadas/administradas com inteligência (*oikonomia*). Na *oikos* rege o princípio da desigualdade entre os componentes, enquanto na polis vigora a isonomia entre todos os sujeitos cidadãos.<sup>40</sup>

A formulação no âmbito de uma *oikonomia teológica* caracteriza-se: por um lado, *oikonomia* refere-se à forma como as relações se processam entre as três pessoas da Trindade. Processos e procedimentos que seguem o modelo *oikonômico*

---

<sup>39</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 65.

<sup>40</sup> RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. Cadernos em formação - Agamben. In: *Cadernos IHU*, ano IX, n. 45, 2013, p. 27.

de governo e, por outro lado, diz respeito ao modo como Deus governa o mundo através da providência. Governa em conformidade com a natureza – diz respeito à disposição dos seres, ao próprio ato governar de forma *oikonômica*.

Os dois pretensos significados do termo – o que se refere à organização interior da vida divina e o que tem a ver com a história da salvação – não só não se contradizem, como são correlatos, tornando-se plenamente inteligíveis em sua relação funcional. Constituem, assim, as duas faces de uma única *oikonomia* divina, na qual ontologia e pragmática, articulação trinitária e governo do mundo remetem um ao outro para a solução de suas aporias. Em todo caso, é essencial que a primeira articulação daquilo que se tornará depois o dogma trinitário se apresente de início não em termos ontológico-metafísicos, mas como um dispositivo “econômico” e uma atividade de governo, ao mesmo tempo doméstico e mundano, da monarquia divina [...].<sup>41</sup>

Por conseguinte, a exposição schmittiana que define que todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são teológicos secularizados na perspectiva dos dois paradigmas supracitados precisa ser ampliada e corrigida, ir além dos limites do direito público e adentrar a esfera dos conceitos fundamentais da economia e da própria concepção de vida reprodutiva das sociedades humanas. Assim, a tese que define a economia como um paradigma teológico secularizado faz com que se coloque em questão a própria teologia – em uma espécie de exercício retroativo, isto é, implica que a vida divina e a história da humanidade sejam, então, concebidas desde seu caráter primigênio enquanto uma *oikonomia*.

Posto isso, a própria teologia precisa ser entendida como econômica e, por conseguinte, a história precisa ser vista, compreendida e problematizada em uma perspectiva econômico-gerencial e governamental, não mais por um viés de ordem política, posto que o ser vivo criado à imagem e semelhança de Deus revela-se, então, incapaz de uma política, mas capaz de uma economia. Portanto, contrapondo-se à tese do pensador alemão, Giorgio Agamben afirma: “[...] a teologia cristã é, desde sua

---

<sup>41</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 66.

origem, econômico-gerencial, e não político-estatal"<sup>42</sup>. Nessa acepção, Castor Ruiz destaca:

Para Agamben a genealogia teológica da economia amplia a abrangência da influência teológica para além do mero direito público da soberania. A genealogia teológica da economia envolve a própria noção de vida humana e sua reprodução social. A implicação dos modos de governo da vida humana na oikonomia teológica retroage a origem da política ocidental à noção teológica de economia da salvação em que se encontram implicadas a vida divina e a história da humanidade.<sup>43</sup>

Destarte, poder-se-ia sustentar que a própria história precisa ser concebida como uma *teologia econômica*, ou seja, com um caráter de disposição das coisas, em uma perspectiva gerencial, um modo de ordenamento da natureza, dos seres na criação. A própria noção de economia política tem por matriz a concepção de uma *oikonomia teológica*, posto que se ocupa e trata de formas, métodos e conhecimentos em vista de governar a vida humana, conforme aduz o pensador italiano: "A economia política constitui-se, portanto, como racionalização social da *oikonomia providencial*".<sup>44</sup>

Ademais, segundo Castor Ruiz, "[...] manteve o marco teórico da teologia econômica do governo mudando Deus pelo Estado ou mercado"<sup>45</sup>, de tal modo que a partir dessa compreensão de *oikonomia teológica* – de como Deus pode governar o mundo se desloca para o âmbito da *economia política* que se pergunta: como governar as pessoas a partir da sua natureza? Em suma, "Governar, para a economia política moderna, é governar a liberdade dos outros. Isso significa saber administrar a sua vontade e dirigi-la a metas pré-estabelecidas. Essa é a boa arte de governo da economia política".<sup>46</sup>

<sup>42</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 80.

<sup>43</sup> RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. Cadernos em formação - Agamben. In: *Cadernos IHU*, ano IX, n. 45, 2013, p. 26.

<sup>44</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 306.

<sup>45</sup> RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. Cadernos em formação - Agamben. In: *Cadernos IHU*, ano IX, n. 45, 2013, p. 27.

<sup>46</sup> RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. Cadernos em formação - Agamben. In: *Cadernos IHU*, ano IX, n. 45, 2013, p. 27.

Nesse sentido, a época contemporânea contém em si o sintoma de um possível paradoxo, no qual a vida se torna o alvo supremo do capital, o capital por excelência, em nome do qual, por um lado, busca-se sua máxima prolongação por meio dos recursos da medicina e, por outro, qual se propugnam-se guerras planetárias. Esse prognóstico de uma situação paradoxal fica evidenciado, como pontua Ricardo Timm de Souza:

O mundo contemporâneo, em seu veio principal e por exigência inelutável do tardo-tecnocapitalismo, é *de facto* uma imensa e infernal máquina, ou maquinismo, de transformação contínua de qualidades, singularidades, em quantidades, generalidades, ou seja, de transformação do diferente em indiferenciado [...] Mas desde o século XX, e ainda mais nas intempéries desse início de século e milênio no qual habitamos, o real debate-se exatamente nesta contradição: o “está consumado” – “consumado” que não significa, ao fundo, senão a violentação do passado e do futuro no presente totalizante –, sua impessoalidade escatológica, deixa por trás de si um volume imenso de restos, traços, *espectros*, espessuras, sonhos vivos, não aceitos, não relacionados, não resolvidos. O maciço de ruínas benjaminianas continua seu crescimento aparentemente inelutável. E, em meio a esses fatos, as hipócritas promessas de felicidade, esses espíritos vagantes, insuflam-se sempre novamente de aceitabilidade no mundo de escolhas muito escassas.<sup>47</sup>

## Considerações Finais

Face ao exposto, em primeiro lugar cabe destacar que a compreensão de *oikonomia*, desde sua origem, está presente na Grécia antiga, na organização da vida na polis e, posteriormente, no interior da teologia cristã dos primeiros séculos (I a IV), bem como as respectivas influências nas instituições ocidentais: “A *oikonomia* apresenta-se aqui como uma organização funcional, uma atividade de gestão que não se vincula senão às regras do funcionamento ordenado da casa (ou da empresa em questão)”<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. (Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo. *Quadranti*, Salerno. Vol. II, n. 2014, p. 70-72.

<sup>48</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 32.

Destarte, se em Foucault temos a compreensão de biopolítica como administração da vida, em que a mesma entra nos cálculos do poder estatal enquanto vida gerida, administrada, como objeto central acerca do qual se desenrola a cena política, em Agamben, na obra *Homo sacer*, evidencia-se uma compreensão de biopolítica enquanto produção e reprodução da *vida nua* por meio dos dispositivos de poder, como exercício de um poder soberano, insígnia mais peculiar da política no Ocidente, de tal modo que a compreensão de biopolítica está posta originariamente nas relações de poder, muito antes do século XVII, com o advento da modernidade e o que a circunscreve. Quer dizer, a biopolítica configura-se no coração da instituição jurídico-política do Ocidente, desde os tempos mais primigênicos, na condição de biotopolítica – a ação de um poder que comunica a morte, que define a vida, tornando-a passível de descartabilidade.

Porém, se em *Homo sacer* a biopolítica indica a produção da *vida nua* por meio do poder soberano, na obra *O reino e a glória*, o pensador italiano desenvolve uma genealogia teológica da economia e do governo, na qual se evidencia um conceito de biopolítica enquanto administração-gestão da vida que, a partir da categoria *oikonomia*, remonta e reconstrói tal compreensão de governamentalidade no interior da teologia dos primeiros quatro séculos do cristianismo na tentativa empreendida pelos teólogos de definir a economia trinitária, isto é, a natureza da trindade em que consistiam e suas funcionalidades no âmbito de um paradigma de operacionalidade do plano de salvação divino da humanidade.<sup>49</sup>

Disso decorre a importante distinção agambeniana de que o paradigma de governamentalidade do Ocidente tem suas raízes no interior de tal problemática, desde o antigo conceito grego de *oikonomia*, administração da casa e, posteriormente, na patrística, no interior da fundamentação da compreensão de Trindade e de sua estruturação como forma de governo no Ocidente, e não no pastorado cristão, conforme enfatiza o pensador francês. Giorgio Agamben busca,

---

<sup>49</sup> Nessa acepção, Emmanuel Taub afirma que as pesquisas de Agamben, de um modo particular a obra *O reino e a glória*, precisam ser situadas e compreendidas como desenvolvimento de uma genealogia da categoria biopolítica, temática presente nas escavações foucaultianas: “[...] la reconstrucción de una teología económica como genealogía de la biopolítica – completando los trabajos de Michel Foucault – que propone en su más reciente obra, *Il Regno e la Gloria*”. TAUB, Emmanuel. *La Modernidad Atravesada: teología política y mesianismo*. Madrid: España: Mino y Dávila, 2008, p. 26.

no interior da teologia dos primeiros séculos, as raízes do paradigma *oikonômico* gerencial presente na contemporaneidade, delineando-o como uma forma de governo que se firma substancialmente sobre o econômico que administra, define, delimita e rege a vida em nosso tempo.

Enfim, a centralidade do paradigma de governamentalidade vigente está firmada sob um ordenamento social fundamentado em uma *teologia econômica* e não em uma *teologia política*, como havia afirmado Carl Schmitt. Tal tese necessita ser compreendida em vista de se pensar a política nos tempos hodiernos, enquanto atividade essencial à vida humana. O desafio que emerge configura-se como possibilidade de tornar inoperosos os dispositivos que capturam a vida na máquina governamental do Ocidente e as operações biológicas, econômicas e sociais enquanto abertura a um novo, possível uso. Requer (re)pensar a política para além da economia e da glória, a partir de uma desarticulação inoperosa tanto da bíos quanto da zoé: “É preciso abandonar esse modelo para pensar preferivelmente uma potência puramente destituente, que não fosse captada pelo dispositivo securitário e precipitada na espiral viciosa da violência”<sup>50</sup>. A problematização acerca da potência destituente, bem como de suas formas e meios, constitui-se, na visão do pensador italiano, como a questão política por excelência – tarefa essencial para o pensamento filosófico nos tempos que correm.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. Da teologia política à teologia econômica - entrevista com Giorgio Agamben. Entrevista concedida a Gianluca Sacco, publicada em: Rivista online, Scuola superiore dell'economia e delle finanze, anno I, n.6/7, Giugno-Luglio 2004. Publicado no Brasil pela *Revista Interthesis*. Trad. Selvino José Assmann. Florianópolis, v. 2, n. 2, jul – dez. 2005.

AGAMBEN, Giorgio. Arte, Inoperatividade, Política. In: CARDOSO, Rui Mota (Org.) *Crítica do contemporâneo – Conferências internacionais*. Tradução António Guerreiro et. al. Porto, Portugal: Fundação Serralves, 2007.

---

<sup>50</sup> AGAMBEN, Giorgio. Uma cidadania reduzida a dos biométricos: como a obsessão securitária faz mudar a democracia. In: GLOECKNER, Ricardo Jacobsen; FRANÇA, Leandro Ayres; RIGON, Bruno Silveira. (Orgs.) *Biopolíticas: estudos sobre política, governamentalidade e violência*. Curitiba: IEA Academia, 2015, p. 133.

AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine: note sulla politica* [1996]. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. Uma cidadania reduzida a dos biométricos: como a obsessão securitária faz mudar a democracia. In: GLOECKNER, Ricardo Jacobsen; FRANÇA, Leandro Ayres; RIGON, Bruno Silveira. (Orgs.) *Biopolíticas: estudos sobre política, governamentalidade e violência*. Curitiba: IEA Academia, 2015.

BENJAMIM, Walter. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

BILLOUET, Pierre. *Foucault*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de la arqueologia del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CHIGNOLA, Sandro. Regra, lei e forma-de-vida em Agamben. In: *Giorgio Agamben: filosofia, ética e política*. SALVETTI, Ésio; CARBONARI, Paulo, SIVIERO, Iltomar (Orgs.). Passo Fundo: IFIBE, 2015.

EWALD, François; FONTANA, Alessandro. Prefácio. In: FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 4. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1988.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.



FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz: atualidade da Política*. Trad. Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Os labirintos do poder: o poder (do) simbólico e os modos de subjetivação*. Porto Alegre: Escritos, 2004.

RUIZ, Castor M. M. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. Cadernos em formação - Agamben. In: *Cadernos IHU*, ano IX, n. 45, 2013, p. 26-29.

SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013.

SOUZA, Ricardo Timm de. (Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo. *Quadranti*, Salerno. Vol. II, n. 2014, p. 69-87.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

TAUB, Emmanuel. *La Modernidad atravesada: teología política y mesianismo*. Madrid: España: Mino y Dávila, 2008.



## 21. Considerações sobre a antropologia filosófica em Ernildo Stein



<https://doi.org/10.36592/978655460108521>

*Fabio Caprio Leite de Castro*

### Introdução

Na ocasião simbólica em que o Programa de Pós-Graduação da PUCRS festeja os seus cinquenta anos, senti-me encorajado a escrever algumas palavras sobre a presença viva do pensamento de Ernildo Stein. É enquanto homenagem pública ao filósofo e ao seu ensino que me encontro movido a escrever estas linhas, a serem lidas como expressão de minha enorme admiração por seu pensamento e de minha gratidão por sua pessoa. Não tenho a pretensão de oferecer uma análise completa e sistemática de sua obra, nem me julgo ser o porta-voz de seu pensamento ou o representante do conjunto do seu legado. Minha intenção com este escrito é bastante mais modesta do que isso. Pretendo apresentar algumas considerações específicas sobre o seu modelo de antropologia filosófica, que produziu em mim, na condição de ouvinte e interlocutor, uma influência decisiva e permanente.

Se a aposta na filosofia deve produzir condições de interlocução com as ciências, então é preciso propor um modelo que, ao mesmo tempo, conduza ao diálogo e resista as tentações reducionistas da tecnociência. Nem a filosofia analítica, nem a filosofia da mente, não obstante suas inúmeras contribuições, oferecem uma concepção filosófica que responda, suficientemente, a este desafio. Nas trilhas do pensamento de Ernildo Stein, o modelo há de ser encontrado por meio do *paradigma fenomenológico-hermenêutico*, com a qual ele assume o recuo necessário à filosofia, sem, no entanto, prescindir do diálogo com as ciências empíricas. Este paradigma conduz a uma forma original de pensar o problema filosófico do ser humano, que se destaca entre os grandes escritos sobre antropologia filosófica no Brasil.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Menciono, apenas para exemplificar, a *Antropologia Filosófica*, de Henrique Lima Vaz (São Paulo: Loyola, 1991), e, mais recentemente, *A Antropologia Filosófica Contemporânea: Subjetividade e*

Ao longo de toda a obra de Ernildo Stein, podemos encontrar diversos artigos e referências sobre a antropologia filosófica. Proponho que nos concentremos em dois livros, escritos em um período maduro de sua obra. Estes livros foram publicados no período em que o filósofo desenvolvia, na PUCRS, o *Seminário de Fenomenologia e Hermenêutica*, constituindo, portanto, resultado direto de suas investigações. O primeiro é *Nas proximidades da antropologia – Ensaios e conferências filosóficas*,<sup>2</sup> de 2003, e, o segundo, é *Antropologia Filosófica – Questões epistemológicas*<sup>3</sup>, de 2009.

### 1. A base fenomenológico-hermenêutica da antropologia filosófica

Para compreendermos a originalidade da concepção antropológica de base fenomenológico-hermenêutica proposta por Stein, coloco em relevo, de início, a seguinte pergunta: Como compreender, situar, delimitar as relações entre a filosofia e as ciências? Essa é uma questão central para a tradição hermenêutica. Proponho uma contextualização desta pergunta, na antropologia filosófica de Stein, a partir da filosofia heideggeriana.

A ontologia fundamental de Heidegger, desde o seu projeto, apresentado no §8 de *Ser em Tempo*, procura por um modo radical de interrogar sobre o problema do ser, o que Stein chamou de “encurtamento hermenêutico”<sup>4</sup>, ou seja, um enquadramento da analítica existencial que exige a suspensão de explicações advindas da filosofia da consciência e da teoria do conhecimento, assim como dos modelos antropológico, psicológico, teológico e axiológico de explicação do ser humano. O motivo para isso é que todos esses modelos, segundo o diagnóstico de *Ser e Tempo*, permanecem reproduzindo o esquecimento do problema do ser. Ocorre que, junto a esta exigência radical, também se observa o rechaço de Heidegger ao tratamento do problema da vida dado por fenomenólogos nos anos 1920, pois ele

---

*Inversão Teórica*, de Manfredo Araújo Oliveira (São Paulo: Paulus, 2011), ou, ainda, *Antropologia Teológica*, de Urbano Zilles (São Paulo: Paulus, 2011).

<sup>2</sup> STEIN, Ernildo. *Nas proximidades da antropologia – Ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

<sup>3</sup> STEIN, Ernildo. *Antropologia Filosófica – Questões Epistemológicas*. 2ª ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

<sup>4</sup> STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre “Ser e Tempo” (Martin Heidegger)*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 20.

julgava que isto se aproximava do vitalismo e de modelos objetificantes para tratar o ser humano. Nos textos de 1921-1922, Heidegger já escrevia: “Não vida, não mundo, mas ser, ser-aí”.<sup>5</sup> Anos depois, é ainda mais clara a sua esquivia da expressão husserliana “*Lebenswelt*” (mundo da vida).

A radicalidade com que Heidegger formula a pergunta pelo ser é o que faz emergir a potência de seu pensamento. Contudo, um problema que geralmente lhe foi imputado é que, por isso mesmo, talvez ele tenha tornado inviável estabelecer qualquer contato ou transição ao discurso das ciências e das hermenêuticas particulares. Por sua vez, Heidegger dá indícios de que, ao se colocar a tarefa da pergunta pelo ser, é desde essa tarefa que o problema da ciência e da técnica haveria de ser examinado. Depois de *Ser e Tempo*, especialmente depois da viravolta, em 1936, é sabido que ele se afasta progressivamente da perspectiva hermenêutica. Isso torna manifestamente difícil, sobretudo para quem trabalha com as ciências humanas e as hermenêuticas particulares, encontrar os caminhos que ligam a ontologia aos problemas concretos da vida e da cultura.

Pensadores da própria tradição hermenêutica que assumiram o núcleo da problematização existencial do círculo hermenêutico, segundo a formulação da ontologia fundamental, procuraram alternativas para resolver o problema que mencionamos. Na *hermenêutica filosófica*, Gadamer assume a pré-estrutura do compreender, com a qual se ocupou Heidegger, contudo, ele assim o faz com o objetivo de seguir em sentido inverso os passos da questão como hermenêutica: “Heidegger somente entra na problemática da hermenêutica e das críticas históricas com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir delas, a pré-estrutura da compreensão. Já nós, em sentido inverso, perseguimos a questão de como, uma vez liberada das inibições ontológicas do conceito de objetividade da ciência, a hermenêutica pôde tornar-se capaz de fazer justiça à historicidade do compreender”. Por certo, o projeto de Gadamer de uma “hermenêutica da hermenêutica”<sup>6</sup>, em

<sup>5</sup> STEIN, Ernildo. *Ilusões da transparência. Dificuldades com o conceito de mundo da vida*. 2ª ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2012, p. 32. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe, vol. 61. 2ª ed. Frankfurt: Vittorio Klosterman, 1994, p. 187: “Nicht Leben, nicht Welt, sondern Sein, Dasein.”

<sup>6</sup> Cf. DE WAELHENS, Alphonse. “Sobre uma hermenêutica da hermenêutica”. STEIN, Ernildo; STRECK, Lenio. (Org.). *Hermenêutica e Epistemologia – 50 anos de Verdade e Método*. Trad. Ernildo Stein. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011, p. 176-191.

*Verdade e Método*, baseada no acontecer da verdade, que ele desdobra por meio da análise da arte, da história e da linguagem, impõe um novo modelo: “Ser que pode ser compreendido é linguagem”<sup>7</sup>, frase com a qual Ernildo Stein tantas vezes insistiu para caracterizar o posicionamento gadameriano.<sup>8</sup>

Para Ernildo Stein, o gesto inaugurador de Gadamer, no entanto, guarda consigo dificuldades. Há uma espécie de hibridez em seu pensamento, como, ademais, o próprio Gadamer reconhece e foi amplamente discutido. De um lado, a hermenêutica filosófica liga-se ao “sentido transcendental da postura de investigação heideggeriana”, pois é “por meio da interpretação transcendental da compreensão de Heidegger que a hermenêutica adquire um contorno universal”.<sup>9</sup> Ou seja, Gadamer supõe que o método fenomenológico-hermenêutico e a dimensão da facticidade, por exemplo, possam aplicar-se à crítica da metafísica como encobrimento do ser, razão pela qual ele manteve o conceito de “hermenêutica” do primeiro Heidegger. Nesse sentido, ele acolhe o conceito de facticidade para aplicá-lo ao todo da história e da cultura, ou seja, a fim de recuperar a historicidade da cultura e do mundo da vida.

De outro lado, no entanto, parece paradoxal que também a crítica à postura transcendental e o pensamento heideggeriano da “viravolta” sejam reivindicados na base do desenvolvimento do problema hermenêutico universal, tal como Gadamer o formulou.<sup>10</sup> Em outras palavras, Gadamer tomou a decisão de combinar elementos ainda transcendentais com outros da viravolta para formar um novo projeto hermenêutico, que abandona os objetivos da fenomenologia de encontrar um âmbito onde se possa fundar a pretensão de validade do conhecimento. Como afirma Stein, “[a fenomenologia hermenêutica] se situa no primeiro Heidegger, e Gadamer encontra os fundamentos da hermenêutica filosófica no segundo Heidegger, em seu pensamento da viravolta.”<sup>11</sup> Segundo Stein, essa hibridez quanto à dimensão transcendental da hermenêutica leva Gadamer a oscilar “entre uma teoria da

<sup>7</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Warheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6ª ed. Tübingen: Siebeck, 1990, p. 478.

<sup>8</sup> STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre Hermenêutica*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 75.

<sup>9</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Warheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, op. cit., p. 269.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. XIV.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

experiência hermenêutica de sentido e um conhecimento que não se quer condição de possibilidade de conhecimento em geral".<sup>12</sup> Ademais, "ali onde [Heidegger] abandona o conceito de hermenêutica, Gadamer encontra as bases de sua hermenêutica filosófica"<sup>13</sup>, mas se trata de uma escolha arbitrária, cuja consequência mais profunda é o abandono da postura transcendental, sem a qual não faria sentido a fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Evidentemente, isso não invalida a hermenêutica filosófica, mas exige que situemos esse problema, entre as convergências e possíveis divergências entre Heidegger e Gadamer, no núcleo da questão que propomos.

Parece-me que a posição de Stein sobre Gadamer pode ser formulada assim. É notável o seu respeito pelo pensamento gadameriano e o que ele chamou de "consumação da hermenêutica"<sup>14</sup> com a hermenêutica filosófica. Nos anos 1960, Gadamer apresenta-se como um pensador "em busca de uma grande síntese que abranja todos os projetos interpretativos de hermenêutica, para lhes dar uma espécie de fio condutor que permita apanhá-los como um todo por meio da historicidade da compreensão".<sup>15</sup> Gadamer não mergulha no mundo, mas o envolve no todo da hermenêutica filosófica. Não obstante a erudição e a pertinência de *Verdade e Método*, o seu projeto é o de uma *metainterpretação*, de uma "hermenêutica sobre a hermenêutica" e, com ele, ainda estamos longe de operar ao nível da antropologia cultural.<sup>16</sup>

No entanto, e esse me parece ser o ponto principal, de acordo com o Stein, o principal motivo da insuficiência do projeto gadameriano como base para uma antropologia filosófica decorre de seu abandono da dimensão transcendental da filosofia heideggeriana. Daí também se justifica o contínuo alerta de Stein para um retorno a Heidegger, em especial o primeiro<sup>17</sup>, para que não se perca jamais de vista a dimensão transcendental da filosofia fenomenológico-hermenêutica.

<sup>12</sup> STEIN, Ernildo. "Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica". *A caminho do paradigma hermenêutico. Ensaios e Conferências*. 2ª ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2017, p. 177.

<sup>13</sup> STEIN, Ernildo. "Gadamer e a consumação da hermenêutica". *A caminho do paradigma hermenêutico. Ensaios e Conferências*. 2ª ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2017, p. 191.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> STEIN, Ernildo. *Inovação na filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011, p. 77.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 78-79.

<sup>17</sup> A referência mais impactante sobre esse aspecto é a seguinte: STEIN, Ernildo. *Sobre a Verdade – Lições Preliminares ao Parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

As análises de Stein sobre Gadamer poderiam ser facilmente estendidas a outros filósofos da Escola hermenêutica que igualmente se detiveram no problema que formulamos há pouco – o da possibilidade de uma transição de *Ser e Tempo* para o discurso das ciências e das hermenêuticas particulares. Sob a notável influência do pensamento de Gadamer e da virada linguística, encontramos em Paul Ricœur uma forma muito peculiar de descrever o problema e de formular o projeto de uma “via longa” para a fundação fenomenológica da hermenêutica. No texto *Existência e Hermenêutica*, do livro *Ensaaios de Hermenêutica I – Conflito das Interpretações*, Ricœur nomeia “via curta”, justamente, a via da ontologia da compreensão, que rompe com a problematização metodológica e se coloca, de imediato, no plano da finitude, a fim de reencontrar neste o compreender.<sup>18</sup> Por outro lado, a “via longa”, via proposta pelo filósofo francês, também teria por objetivo conduzir ao nível ontológico da experiência, contudo, por mediações, passando pelos planos semântico, reflexivo, até chegar ao existencial, ou seja, acessando-o por graus, aprofundando as exigências metodológicas da exegese, da história ou da psicanálise, a filosofia analítica e a linguística. A incrível erudição de Ricœur, expressa pela diversidade de seus trabalhos sobre filosofia existencial, hermenêutica (exegese bíblica, literatura, história e psicanálise), linguística, ética e filosofia política, sem dúvida, contribui para o horizonte das discussões na tradição hermenêutica. Não há dúvida que a obra de Ricœur nos ajuda igualmente a identificar os erros teóricos daqueles que pretenderam simplesmente aplicar os conceitos da fenomenologia hermenêutica, sem mediações, no campo empírico. No entanto, ainda que possamos refletir sobre as inúmeras contribuições do filósofo sobre a identidade narrativa, a vulnerabilidade e o reconhecimento, é preciso questionar até onde vão os êxitos do “caminho longo”, se estivermos buscando por uma antropologia filosófica. E, ainda, podemos perguntar-nos se o caminho longo não pressupõe, de algum modo, o que ele chamou de caminho curto.

Com isso, já é possível mostrar que o problema formulado foi percebido já no interior da tradição hermenêutica e que por mais que Gadamer e Ricœur – assim como outros tantos pensadores – nos apresentem novos caminhos e subsídios para

---

<sup>18</sup> RICŒUR, Paul. “Existence et Herméneutique”. *Essais d'herméneutique I – Le conflit des interprétations*. Paris : Seuil, 1969, p. 10-11.



interrogarmos sobre o ser humano e a cultura, me parece que Stein insistirá sobre as exigências filosóficas de Heidegger sobre a pergunta pelo ser. Somos, assim, devolvidos ao problema que formulamos.

A originalidade do pensamento de Stein está à altura deste desafio, do modo rigoroso como ele formulou o problema da antropologia filosófica, sem concessões. Em primeiro lugar, é preciso evitar as facilidades, que nos levam a resultados enganadores. É preciso eliminar, honestamente, toda e qualquer expectativa de ver em *Ser e Tempo* uma antropologia filosófica.<sup>19</sup> No entanto, em *Ser e Tempo* é possível encontrar elementos que possibilitam preparar o terreno para a pergunta da antropologia filosófica. Ainda, segundo Stein, podemos dar novos passos se levarmos em conta outros textos de Heidegger, como *Mundo, Finitude, Solidão*, no qual o ser-aí é definido como “formador de mundo” (à diferença do animal e da pedra), assim como os *Seminários de Zollikon*, nos quais a questão da corporeidade emerge no debate com os temas da psiquiatria.

Talvez tudo isso esteja relacionado com o fato de que Stein, nos seus Seminários ministrados no Programa de Pós-Graduação da PUCRS, sempre insistiu em manter vivas as exigências filosóficas do primeiro Heidegger para, justamente, pensar a antropologia filosófica, não como uma tarefa fechada em si, na forma de um tratado sistemático, mas como uma tarefa aberta, com a qual são pensadas as condições do diálogo entre a fenomenologia hermenêutica do *Dasein* e as pesquisas empíricas sobre o ser humano e a cultura.

## **2. Como pensar uma antropologia filosófica *aberta*, nem metafísica, nem naturalista**

Penso que o aspecto mais importante e mais provocativo da antropologia filosófica de Stein é o fato de que ela não se deixa cair em facilidades teóricas. Já foi possível constatar isso no ponto anterior. Agora daremos um novo passo para mostrar como o modelo fenomenológico-hermenêutico traz exigências para uma antropologia filosófica, o que justifica a rejeição de modelos metafísicos e do reducionismo naturalista.

---

<sup>19</sup> “*Ser e Tempo* não é uma antropologia filosófica”. Cf. STEIN, Ernildo. *Antropologia Filosófica – Questões Epistemológicas*, op. cit., p. 87-102.

Há um grande discernimento do filósofo quanto à *situação hermenêutica* em que o problema se coloca. "Situação hermenêutica é uma espécie de 'lugar' que cada investigador atinge através dos instrumentos teóricos que tem à disposição para a partir dele poder fazer uma avaliação do campo teórico."<sup>20</sup> Não se trata de retroceder, no campo especulativo, à ontoteologia e, tampouco, de permanecer exclusivamente no campo empírico-contingencial, esperando extrair dele a resposta última sobre o humano. Ou seja, não há que se buscar pelas fundações de uma antropologia filosófica na metafísica, mas, tampouco, ao modo do naturalismo, como se a busca por dados empíricos contingenciais pudesse encontrar nos próprios dados a sua razão de ser.

A antropologia filosófica a ser construída deve distanciar-se progressivamente da definição aristotélica do ser humano como *zoon logo echon*, "animal de linguagem", ou "animal racional", ao modo como foi interpretada pelos filósofos medievais e assumida pela tradição cristã. Também deve distanciar-se da classificação das disciplinas metafísicas especiais (teologia, cosmologia e psicologia), em cujo contexto surgiu a indagação sobre a antropologia filosófica. Por outro lado, não se pode deixar a antropologia filosófica reduzir-se por completo ao naturalismo, ou seja, é preciso encontrar um modelo de compreensão das ciências naturais sem que o ser humano caia nas armadilhas da explicação biologicizante.

O desenvolvimento da antropologia no Ocidente não ocorreu como disciplina independente. Somente no século XIX a antropologia recebeu o status de ciência particular. Contudo, desde a filosofia antiga, as questões antropológicas foram tratadas no "contexto de uma ampla interpretação do ente como um todo".<sup>21</sup> Como "animal racional", o ser humano pertence ao reino do espírito e, ao mesmo tempo, ao reino corpóreo, de tal maneira que ele encarna o conflito entre racionalidade e pulsionalidade. Nesse sentido, de Platão a Hegel, espiritualização e corporeificação são dois universos em conflito, mas é ao princípio da espiritualização para onde tendeu a antropologia filosófica no contexto da metafísica. No século XIX, a tendência inverte-se: a antropologia metafísica se coloca sob o princípio da

---

<sup>20</sup> STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre Hermenêutica*, op. cit., p. 53.

<sup>21</sup> STEIN, Ernildo. *Nas proximidades da antropologia – Ensaios e conferências filosóficas*, op. cit., p. 13.

corporeicização, “Desde Feuerbach, Kierkegaard, o Schelling tardio, até Schopenhauer e Nietzsche, todos os pensadores da Metafísica, isto é, que fundam suas antropologias num absoluto, começam a pensar a fraqueza da razão.”<sup>22</sup> Para Stein, as metafísicas da razão, da mente e do corpo já são movimentos terminais, consequências do fim da metafísica ocidental. Resulta disso que as antropologias filosóficas perdem a sua função normativa, uma vez que os seus conceitos perderam uso e sentido.

A antropologia filosófica passa, na contemporaneidade, a desenvolver-se sob a base de certo conhecimento científico, sobretudo a partir da comparação que faz instalar a reflexão sobre o lugar do homem no cosmos (Scheler), ou de uma reflexão sobre os degraus do orgânico (Plessner) e o lugar da natureza humana no mundo (Gehlen). No entanto, falta a esses modelos comparativos, que arriscam retroceder ao dualismo metafísico ou quedar diante do naturalismo, uma concepção capaz de, efetivamente, superar a tentativa de fundamentação metafísica da antropologia filosófica. Por outro lado, não se encontra na antropologia formal ou na antropologia cultural, por mais decisivas que tenham sido as suas contribuições, uma resposta efetiva ao problema em questão. Para Stein, “o estatuto legitimador da antropologia filosófica não será mais nem naturalista nem metafísico, no sentido objetivista. Uma espécie de antropologia da facticidade abre-se como o único lugar para a problematização do homem e da própria Filosofia”.<sup>23</sup> Reencontra-se, assim, a pergunta de Kant, “o que é o homem?”, mas de tal modo que a exigência de um estatuto legitimador ao problema se coloca metodicamente em um campo que não se reduz à problematização dos entes em geral e que somente se dá no espaço da compreensão do ser-aí.

Nesse sentido, a primeira e grande vantagem teórica do modelo fenomenológico-hermenêutico para se pensar a antropologia filosófica é, precisamente, o fato de que ele produz a dissolução do dualismo metafísico instaurado pela definição clássica do “animal racional”, bem como proporciona o afastamento do espiritualismo e do naturalismo. A partir da revolução paradigmática realizada por Heidegger, a compreensão da co-originaridade entre mundo e ser-aí

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 16.

em uma unidade permitiria à antropologia filosófica situar-se em uma posição capaz de identificar e derrotar as marcas metafísicas e dualistas dos projetos que pensam filosoficamente o ser humano.

Isso exige, segundo Stein, que se assente a antropologia filosófica em uma base "suficientemente filosófica"<sup>24</sup>, ou seja, na qual esteja em jogo a sua fundamentação ontológica. A partir da perspectiva heideggeriana, Stein considera que se abre um novo ponto de partida, o qual se apresenta por meio do que ele chama "os dois teoremas da finitude": o círculo hermenêutico e a diferença ontológica. "Ser torna-se um conceito operatório pela compreensão e a diferença entre ser e ente introduz um critério definitivo para se garantir a distinção entre ser e ente, e impedir a entificação do ser."<sup>25</sup> Se acompanhamos corretamente o gesto proposto por Stein, isso significa que a antropologia filosófica não se funda em uma teoria do conhecimento, em uma epistemologia: antes disso, é na ontologia fundamental que ela encontra o seu solo.

Há também uma segunda vantagem decisiva na concepção fenomenológico-hermenêutica, a partir do impedimento da total objetificação do humano, que é estabelecer as condições para a abertura da antropologia filosófica aos mais diversos materiais antropológicos advindos das ciências humanas. Em outros termos, ao mesmo tempo em que Stein afirma o acento filosófico do projeto investigativo, ele evita a exclusão do universo empírico relativamente às análises filosóficas. Há um "caminho de mão dupla" entre filosofia e conhecimento empírico, de tal forma que a antropologia filosófica pode permitir-se "incorporar toda a variedade dos materiais existenciais produzidos na investigação das ciências humanas".<sup>26</sup>

Certamente, uma das matrizes do encontro entre a antropologia filosófica e o universo fático é a cultura: é especialmente nesse contexto que se desvela a face dinâmica da antropologia. Ao mesmo tempo em que se pergunta pelos modos fundamentais das condições existenciais, é possível ampliar, de modo contínuo, por meio das conquistas da atividade científica, o conhecimento empírico sobre as

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 24.

culturas, em uma renovação constante do conhecimento sobre os seus aspectos contingentes.

### 3. A antropologia filosófica fenomenológico-hermenêutica: questões epistemológicas

No livro *Antropologia Filosófica – Questões Epistemológicas*, encontramos o resultado mais apurado das investigações realizadas por Stein, nos moldes cujos princípios formulei nos pontos anteriores. O livro dá corpo à antropologia filosófica por meio de um amplo debate com diferentes modelos teóricos e as questões advindas da antropologia, a etnologia e a biologia.

A grande dificuldade dos múltiplos modelos de antropologia filosófica consiste em oferecer um caminho a ser seguido para incorporar as conquistas da antropologia física e da antropologia cultural. O que falta a essas perspectivas – por exemplo, na transcendência do homem em Scheler, na posicionalidade excêntrica do homem em Plessner ou na redução instintiva e apoio exterior por meio das instituições em Gehlen – é “a sensibilidade para a presença decisiva dos elementos empíricos e culturais nos estudos do ser humano”<sup>27</sup>. Nesse sentido, é necessário que a pretensão de universalidade, na antropologia filosófica, esteja constituída a partir de um “caminho de mão dupla” entre as análises filosóficas e as observações empíricas.

Para construir a ideia de uma antropologia fundamental, Stein propõe que a questão do ser humano se valha da interdisciplinaridade que integra as múltiplas dimensões da antropologia – por meio da biologia, etnologia e filosofia. Em outras palavras, trata-se de uma espécie de “metaciência humana” capaz de preservar a especificidade de cada abordagem.<sup>28</sup> Este caminho, certamente, não consiste em reduzir uma ciência as demais, por exemplo, no sentido de uma ciência humana geral que englobasse as questões da biologia e da etnologia. Em vez disso, Stein faz referência a uma *antropologia fundamental*, a qual, a um só tempo, poderia efetuar uma antropologia das formas completas da vida humana e procuraria descrever a

<sup>27</sup> STEIN, Ernildo. *Antropologia Filosófica – Questões Epistemológicas*, op. cit., p. 141.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 139.

situação antropológica fundamental do ser humano, junto às suas estruturas constitutivas.

O grande desafio ao projeto de uma antropologia filosófica é que ele permaneça suficientemente aberto aos resultados da investigação científica, do mesmo modo que ele exige a solidez de um modelo teórico que torne possível estabelecer o diálogo entre os múltiplos saberes. Não é tarefa fácil integrar os achados da paleontologia (por exemplo, do homem de Cro-Magnon, nas cavernas de Lascaux); as investigações sobre a linha de continuidade genética entre o ser humano e os animais, em que uma pequena diferença produz a absoluta novidade da sintaxe; bem como os debates em etnologia e antropologia cultural. Stein não fica indiferente a essas discussões. Não se pode ignorar que o “mutante humano” aparece graças a condições biológicas e ambientais, que dependeram da posição ereta permanente, do desenvolvimento do encéfalo, da liberação dos membros superiores e da consciência refletida.<sup>29</sup> Tampouco se pode ignorar que o salto em relação ao *homo sapiens* ocorre no nível da linguagem, no modo como desenvolve, além de uma sintaxe, uma semântica, com a qual expressa representações e passou a referir objetos.<sup>30</sup>

No entanto, se permanecermos unicamente no campo das ciências naturais, somos levados, inevitavelmente, a algo como um hiperfaturalismo puramente somativo do qual não surge a “faísca” para desencadear uma antropologia filosófica<sup>31</sup>. Para operarmos esse deslocamento da discussão para fora de um “império da causalidade”, é preciso introduzir as dimensões fenomenológico-hermenêuticas – mundo e compreensão – e, com isso, buscar pela dimensão teórica fundamental. É pelo recurso da descrição do mundo como uma constante formação de sentido, todavia, que podemos fugir de um simples determinismo cultural, “sem, no entanto, dispensar a cultura para vislumbrar para além da atividade biológica e psicológica de nosso organismo, um funcionamento que aponta para a dupla estrutura de ser e de nos compreendermos”.<sup>32</sup> Nós somos no mundo “constituindo,

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 172-173.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 67.

constantemente, um sentido que sustenta nossas referências, nossa linguagem e nossa capacidade de significar".<sup>33</sup>

Isso igualmente nos impele a procurar por modelos teórico-científicos que nos permitam vencer os paradoxos entre as estruturas biológicas e a compreensão. Por exemplo, para escapar às armadilhas do causalismo, Stein faz referência à categoria de emergência, a qual permite descrever as relações das formas de organização que se determinam entre si, mas não são necessariamente interdependentes de modo causal. Assim poderíamos compreender as relações entre os níveis físico, vivo e mental.

Ademais, no movimento proposto por Stein de fazermos um retorno da antropologia filosófica à dimensão biológica, ele apresenta um importante questionamento em seu livro, sobre a "Vida humana, um conceito da antropologia filosófica".<sup>34</sup> Esse capítulo coloca em debate o modelo de matriz kantiana proposto por Tugendhat, em sua "antropologia como filosofia primeira".<sup>35</sup> Stein procura mostrar que há uma contradição insuperável no pensamento de Tugendhat, na medida em que ele afirma, em sua obra, que não somos de arame rígido (não estamos determinados em nossa liberdade ou deliberação pelo comportamento ou a biologia), no entanto, ele também afirma que a vida humana é um acaso geneticamente bem sucedido que levou o um ser vivo à forma capaz de deliberação.<sup>36</sup> O problema aí verificado é paradigmático de muitos modelos antropológicos na contemporaneidade, cuja tendência é a de encontrarem as suas perspectivas, ainda influenciadas por concepções teleológicas, enfraquecidas por achados biológicos.

O desafio colocado por Stein é o de apresentar, na antropologia filosófica, um *a priori* estruturante, ordenador e englobante, que supere a antropologia fisiológica e antroponômica, sem recairmos em uma teleologia de caráter metafísico, que não poderá fazer frente às – cada vez mais – contundentes explicações da biologia no que tange à vida humana. "Assim, essa totalidade da ciência já está sempre envolvida na totalidade de uma pré-compreensão que faz parte de um mundo humano que,

---

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 216-234.

<sup>35</sup> TUGENDHAT, Ernst. "Anthropologie als erste Philosophie", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 55 (1), 2007, p. 5-16.

<sup>36</sup> STEIN, Ernildo. *Antropologia Filosófica – Questões Epistemológicas*, *op. cit.*, p. 230.

enquanto ser no mundo, sempre compreende sua formação bioquímica com a estrutura prévia de sentido".<sup>37</sup> É assim que a vida humana, como existência, ultrapassa a natureza humana como um dado."

### Considerações finais

Na ordem do dia estão as pretensões das ciências evolucionárias, que pretendem atravessar todos os espaços em que se coloca a questão do ser humano. Para Stein, não cabe à filosofia inibir as investigações científicas nesse sentido. A filosofia tem uma nova tarefa, em seu papel de esclarecer os limites dos problemas fundamentais, que é a de "salvar uma instância crítica que não pode ser usurpada por nenhuma ciência particular".<sup>38</sup> Muito mais do que um modelo teórico fechado que ofereça explicações sobre o ser humano, a antropologia filosófica de Stein situa-nos em uma maneira radical de interrogar, que apresenta o solo sobre o qual é possível acolher os achados científicos, sem, no entanto, recair em reducionismos.

Faltam muitas respostas na antropologia filosófica de Stein, por exemplo, sobre o efetivo lugar do problema da natureza em fenomenologia. Essa talvez seja a tarefa que teremos de assumir se quisermos fazer frente aos naturalismos, funcionalismos e reducionismos do século XXI. Não obstante, devemos a ele o exemplo do rigor da interrogação filosófica. A busca da verdade nem sempre é agradável, sobretudo quando, de modo implacável e inexorável, somos obrigados a encarar de frente os pré-conceitos e as ideias recebidas.

Por fim, meu objetivo foi trazer com estas linhas um pouco da influência da filosofia e do ensino de Stein em meu próprio modo de pensar a filosofia, em sinal de agradecimento, sem pretender colocar-me à altura de sua generosidade, no acolhimento e no diálogo. Também é com ele que descobrimos e aprendemos como realizar, metodologicamente, a interrogação antropológica, sem jamais confundir a dimensão transcendental e a dimensão empírica, o nível da pré-compreensão e o nível interpretativo em que operam as ciências e as hermenêuticas particulares. Uma lição viva e perene para a antropologia filosófica.

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 246.



## Referências

GADAMER, Hans-Georg. *Warheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6ª ed. Tübingen: Siebeck, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe, vol. 61. 2ª ed. Frankfurt: Vittorio Klosterman, 1994

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *A Antropologia Filosófica Contemporânea: Subjetividade e Inversão Teórica*. São Paulo: Paulus, 2011.

RICŒUR, Paul. "Existence et Herméneutique". *Essais d'herméneutique I – Le conflit des interprétations*. Paris : Seuil, 1969, p. 07-28.

STEIN, Ernildo. *A caminho do paradigma hermenêutico. Ensaio e Conferências*. 2ª ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2017.

STEIN, Ernildo. *Antropologia Filosófica – Questões Epistemológicas*. 2ª ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre Hermenêutica*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

STEIN, Ernildo. *Ilusões da transparência. Dificuldades com o conceito de mundo da vida*. 2ª ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2012.

STEIN, Ernildo. *Inovação na filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011.

STEIN, Ernildo. *Nas proximidades da antropologia – Ensaio e conferências filosóficas*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

STEIN, Ernildo. *Sobre a Verdade – Lições Preliminares ao Parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

TUGENDHAT, Ernst. "Anthropologie als erste Philosophie", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 55 (1), 2007, p. 5-16.

VAZ, Henrique de Lima. *Antropologia Filosófica*. Vol I. São Paulo: Loyola, 1991.

ZILLES, Urbano. *Antropologia Teológica*. São Paulo: Paulus, 2011.



## 22. Considerações sobre justiça em Hölderlin<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/978655460108522>

Gabriela Nascimento Souza<sup>2</sup>

[...] quando confessas a verdade, e exerces a justiça porque é justiça, fizeste de um caso singular a lei de todos os casos, trataste como eternidade um momento de tua vida. Schiller

### Considerações iniciais

Ao refletir sobre o conceito de justiça no mundo cotidiano, pode-se sublinhar o contraste entre suas duas faces, a saber, aquela que se apresenta na finitude da vida (cultura) e aquela que, a partir dessa finitude presume-se como infinita (natureza). Hölderlin resume em um de seus escritos<sup>3</sup> a operação do poeta quando têm um fragmento da realidade escolhido como “um sublinhar o contraste entre o perpétuo e o unilateral em que cada substância deve aparecer fora da conexão viva, para resolver [lösen] e mediar [auszumitteln]”<sup>4</sup>. É nesse processo que é possível fazer considerações sobre o movimento filosófico poético da justiça. Dessa forma, parte-se da ideia de que a justiça é apresentada poética e filosoficamente no mundo como um contraste complexo entre finitude e infinitude, que originada pela ideia de liberdade é acompanhada por conceitos como os de unidade, igualdade, dignidade e todos aqueles que permeiam a sua esfera de relações, das mais próximas para as mais aparentemente distantes.

A evidência da movimentação do conceito de justiça na obra de Hölderlin como um todo é notável, entretanto, não se encontra, nem se espera encontrar uma

---

<sup>1</sup> Capítulo inédito desenvolvido para o livro *Aurora do cinquentenário filosófico do PPG Filosofia – PUCRS*.

<sup>2</sup> Doutora em Filosofia pela PUCRS com doutorado sanduíche na Universidade de Bonn (Alemanha) e acadêmica do curso de Direito da UPF-RS. gabrielansouzaa@hotmail.com

<sup>3</sup> Cf. HÖLDERLIN, F. Sobre a peça 'A Heroína' de Siegfried Schmid SW II, 1995, p.433.

<sup>4</sup> Ibid. p.434.

definição filosófica precisa deste conceito, pois o pensamento do autor está imerso na intenção de desenvolvimento de um pensamento filosófico sistemático do qual a poesia é indissociável. Dessa forma, destaca-se aqui o tema da justiça a partir do entrelaçamento entre os fragmentos de Hölderlin, *Sobre a Lei da Liberdade* (1794) e *Sobre o conceito de punição* (1795).

O texto se divide em duas etapas, a primeira toma como ponto de partida o fragmento em que Hölderlin insere a ideia de justiça através do entendimento de punição na antiguidade e na modernidade, neste considera-se a justiça submetida ao estado e trata-se especialmente do viés político, moral e epistemológico da reflexão filosófica sobre a justiça. Nesse micro universo as considerações privam o contexto das influências filosóficas do autor que, em meio as consequências da revolução kantiana do pensamento, se posiciona. A segunda etapa, parte do fragmento *Sobre a Lei da Liberdade*, neste a justiça é pensada em uma espécie de pureza, na qual a ausência de leis constitui o viés ético, ontológico e estético do pensamento filosófico. Do micro universo das discussões a respeito do pensamento de Hölderlin em seu contexto de pensamento político e moral, destaca-se a sua admiração pela sociedade grega que acompanhou o nascimento do teatro, bem como a busca alemã por uma espécie de salvação estética.

Todavia, essa separação inicial é uma arbitrariedade da reflexão filosófica, pois tanto em *Sobre o conceito de Punição* quanto em *Sobre a Lei da liberdade*, o pensamento filosófico se dá esteticamente em um acontecer orgânico que não permite plena separação. Sendo assim, é preciso pensar sobre a justiça nessa fluidez sistemática, o que envolve toda obra do autor e também algumas referências reconhecidas pelo mesmo. Adverte-se, portanto, que em ambas etapas do texto os fragmentos aparecem entrelaçados, isso significa que para falar sobre punição serão necessárias algumas considerações sobre a ideia de liberdade e vice e versa. O que define a divisão da argumentação é o seu ponto de partida, enquanto na primeira etapa as considerações sobre o conceito de justiça partem da esfera do real, na segunda etapa parte-se das considerações na esfera do ideal.

Na pressuposição das perfeições perdidas, o poeta, que também é filósofo, recria novas possibilidades. Através da experiência da punição na realidade pressupõe-se a existência de uma justiça ideal. Essa origem da separação entre

natureza e cultura, é sussurrada pela liberdade da imaginação, quando o poeta desperta, através dos fragmentos da realidade, o movimento para uma justiça poética. Nessa tentativa de pensar sobre a justiça, pode-se observar a essência do pensamento poético hölderliniano, que traz a originalidade da relação entre a natureza e a cultura nos termos de uma compreensão mais abrangente do universo, que é a totalidade viva [lebendiges Ganze] ou unidade com tudo que vive. A realização da totalidade viva compreende todo o esforço do poeta pensador, na pesquisa dilacerante sobre a possibilidade de um conhecimento integral, sistemático, mas também fragmentário e poético da vida do mundo. Não há como pensar sobre a justiça fora desse caminho do saber, pois não resta nada à consciência a não ser a formação nesse processo ético e estético

### **A justiça a partir do fragmento *Sobre o conceito de punição* de Hölderlin**

No fragmento *Sobre o conceito de punição*, Hölderlin apresenta a justiça como “a Nêmesis dos antigos, não só por sua temerosidade [Furchtbarkeit], mas também por sua origem misteriosa, uma filha da noite”<sup>5 6</sup>. No contexto da Grécia antiga, a justiça punitiva aparece primeiramente como expressão de uma ideia da razão que se personifica e institui a ordem numa movimentação descendente. Hölderlin aponta que o conceito de punição [Strafe] dos antigos, é reconhecido no desconforto inevitável do sofrimento pela resistência legítima e como consequência das más ações [böse Handlung]<sup>7</sup> A punição fora entendida, portanto, através de uma força representativa divina que faz justiça através de dosagens de sofrimento como consequência necessária de todo ato que persiste na contrariedade à consciência moral.

Nesse contexto, o ponto de partida para pensar a justiça é a personificação mitológica da justiça punitiva que sobrepõe as suas forças às vontades humanas. A

<sup>5</sup> HÖLDERLIN, F. Sobre o conceito de punição. SW II, 1995, p.362.

<sup>6</sup> Conforme aponta sua dissertação de formação em filosofia na Universidade Tübingen *Paralelos entre os Provérbios de Salomão e Os Trabalhos e os Dias de Hesíodo* (1790) parte do seu conhecimento sobre a mitologia fundamenta-se especialmente nas obras de Hesíodo *Os trabalhos e Os Dias* e *Teogonia*, onde Nêmesis aparece como a justiça punitiva. HÖLDERLIN, SW II, 1995, p. 319.

<sup>7</sup> HÖLDERLIN, F. Sobre o conceito de punição. SW II, 1995, p.362.

cultura grega é tomada por Hölderlin como de natureza ideal, no sentido de que não há na história da humanidade uma harmonia entre deuses e homens comparável. O funcionamento da pólis grega dependia e era perpetuado pelo convívio hierárquico e necessário dos deuses em relação aos homens. Aos homens que agiam contra esse mecanismo originário através de más ações, restava punição e sofrimento.

Parece agora, na verdade que seria verdadeiramente esse o caso lá onde se produz o conceito originário de punição, na consciência moral. Lá se anuncia para nós nomeadamente a lei moral de modo negativo e, como infinita, ela pode se nos anunciar exatamente assim<sup>8</sup>.

Todavia, a concordância, ou harmonia dessa origem, só existiu na esfera do ideal, onde encontram-se também o bom, o belo e o justo, enquanto a consciência moral moderna emerge num âmbito social permeado pela realidade de conflitos. Na tentativa de reconhecer essa beleza perdida na modernidade, o impulso da razão enfrenta o mal e se coloca contra ele, exigindo novamente uma harmonização. Essa exigência faz com que a partir da realidade, a punição não seja apenas uma consequência divina imposta pela justiça, mas lei moral [Sittengesetz].

Na modernidade, quando os deuses abandonam os homens à própria sorte, Hölderlin compreende que é no campo do juízo [Urtheil]<sup>9</sup> que o homem se apresenta como fundamento da cultura e a partir daí se faz emergir os problemas da liberdade (na relação do eu com o outro).<sup>10</sup> Da intersubjetividade nasce a suposição da ideia de liberdade que fundamenta o conceito de justiça. No poema sobre o curso da vida [Lebenslauf], Hölderlin traz o questionamento: “Quem foi aquele que primeiramente

---

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Para Hölderlin, a reflexão do sujeito moderno a respeito do conhecimento da realidade tem o seu início na própria esfera do real em dilaceramento. É a partir da realidade que se pressupõe a existência da idealidade que nela é fragmentariamente apresentada. “No conceito de separação está o conceito de relação recíproca [Wechselwirkung] entre objeto e sujeito e ao mesmo tempo é necessariamente pressuposto um todo, do qual objeto e sujeito são partes” HÖLDERLIN, F. Juízo e Ser. SW II, 1995, p. 364.

<sup>10</sup> Isso será muito bem organizado teoricamente por Hegel no futuro, como nota LUFT “O sujeito inaugura a liberdade reflexiva e se eleva a fundamento do mundo do espírito, a esfera da cultura. Com ela inicia, para Hegel, a história propriamente dita, a história da civilização, mas é só na modernidade que o sujeito encontra sua manifestação mais própria e plena: a partir da revolução cartesiana, o sujeito é elevado a alicerce de todo sistema da filosofia, pois é na certeza do pensamento que pensa a si mesmo que a dúvida, levada ao seu extremo, encontra o seu destino” (p.37). Ver mais em: LUFT, Eduardo. *Sobre a lei*. In: *Sub specie aeternitatis*: Festschrift for Nythamar de Oliveira. SOUZA Draiton Gonzaga de; BAVARESCO, Agemir; TAUCHEN, Jair. (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

corrompeu os laços do Amor e fez deles cordas?"<sup>11</sup>, para mostrar que foram as correntes do rio Reno que trouxeram o homem ao estado da civilização alemã da época, um estado de dilaceramento, rompimento de unidade, no qual as cordas são metáforas de leis necessárias tanto para garantir quanto para oprimir a sociedade na desconcertante vida moderna.

É interessante notar o posicionamento de Hölderlin através do fragmento *O ponto de vista a partir do qual devemos enxergar a antiguidade* (1799), a respeito de que cada povo possui o seu impulso formador [Bildungstrieb]. Enquanto a antiguidade se fundamenta numa origem harmônica que direcionou puramente o impulso formador dos antigos à sua originalidade específica, falta aos modernos fixar a sua "própria direção, ela própria determinada pelas direções anteriores, puras e impuras, que nós não podemos voltar"<sup>12 13</sup>

Não há como voltar aos moldes da sociedade ideal, é o pleno dilaceramento que traz para a sociedade real moderna a necessidade de instauração de uma esfera do direito como arbitrárias condições de convivência. Na *Metafísica dos Costumes* (1797), para determinar o funcionamento da esfera do direito, Kant definira que o direito é a organização de condições através das quais o arbítrio de um pode estar em acordo com o arbítrio do outro e fundamentou essas condições em uma lei universal. Essa lei universal no contexto kantiano é produto de uma máxima: "age exteriormente de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal"<sup>14</sup>. A justiça, portanto, estaria no campo do raciocínio humano sobre atos justos e injustos, e contrapondo-se à toda força externa ao conhecimento subjetivo.

O universal do direito a que fala Kant restringe-se a um princípio analítico, portanto, enquanto ciência das leis humanas é dever social a pretensão de

<sup>11</sup> HÖLDERLIN, F. SWI, 1995, p. 387.

<sup>12</sup> HÖLDERLIN, SWII, 1995, p.370.

<sup>13</sup> Trata-se também de diferenciar o que Hölderlin chama de orgânico e aórgico. Essa ideia ficará mais clara nos escritos de Hölderlin de 1800 quando o orgânico aparece pelo viés da natureza e o aórgico pelo viés da cultura e ambos se colocam em relação recíproca. Ver mais em: "onde o aórgico tornado orgânico parece se reencontrar e retornar a si mesmo, ao se manter na individualidade do aórgico e onde o objeto, o aórgico, parece encontrar a si mesmo ao encontrar, nesse momento, o orgânico no extremo máximo do aórgico, nesse momento, portanto, nesse nascimento da mais elevada animosidade, parece realizar-se a mais elevada conciliação" HÖLDERLIN, SW III, 1995, p.416.

<sup>14</sup> KANT, 2011, p. 44.

universalidade de uma moral que tem fundamento unicamente na liberdade externa. Por isso, é comum a interpretação da ética kantiana como uma ciência que se reduz à moralidade, sendo o direito um arranjo subjetivo de regras para a garantia da liberdade. Seguindo essa concepção kantiana, o direito é comparado por Hölderlin à matemática, que

é a única ciência que pode ser colocada ao lado da possível perfeição científica do direito natural [...] Me ocupo agora frequentemente com esta ciência maravilhosa e constato, repito, que ela e a doutrina do direito são, como podem e devem tornar-se, as únicas ciências puras com este grau de perfeição em todo o campo do conhecimento humano.<sup>15</sup>

A justiça, pensada pelo direito em seu aspecto real e moral é tão calculável quanto um problema matemático. Hölderlin reconhece, com Kant, a justiça como uma questão do direito, embora não reduza o pensamento sobre a justiça ao âmbito da moralidade. Para Hölderlin, uma ética não pode ser prescritiva, e isso mostra que o que distancia a concepção de Kant da compreensão de Hölderlin, também no âmbito ético e moral, é a intenção dos mesmos frente à tradição do pensamento.<sup>16</sup> Enquanto Kant tinha no entendimento o caminho para dar cientificidade à nova metafísica, Hölderlin localiza-se entre os peregrinos do espírito que clamam pela razão. No âmbito da discussão sobre o que se entende por justiça, isso quer dizer que sua complexidade depende intrinsecamente de uma reciprocidade do movimento do pensamento como um todo, sem que se prive o entendimento, por exemplo.

Em Kant, entende-se por justiça uma conformidade a leis naturais externas, ou seja, de natureza humana, de homem para homem, e é a partir daí que o conceito de punição será pensado, conforme consta nas suas observações gerais sobre a Doutrina Universal do Direito (1797), somente a lei de talião (*ius talionis*) – entendida, é claro, como aplicada por um tribunal (não por teu julgamento particular) – é capaz

---

<sup>15</sup> HÖLDERLIN, SW IV, 1995, p.259.

<sup>16</sup> A supremacia da ciência, a física de Newton, a ética prescritiva e o êxtase da *Aufklärung* concomitantemente à revolução causada pela *Crítica da Razão Pura* na filosofia tomaram proporções decisivas no processo da história do pensamento. Ver mais em: SOUZA, G.N. *Sobre teorias da totalidade: de Kant e Hegel a uma nova proposta a partir da filosofia poética de Hölderlin*. In: LUFT, E. PIZZATTO, R. *Dialética hoje: Filosofia Sistemática*. Porto Alegre. Editora Fenix, 2019. v I, p. 168 – 194



de especificar definitivamente a qualidade e a quantidade de punição.<sup>17 18</sup> Para Hölderlin, mesmo concordando com a base subjetiva do direito, o conceito de punição aparece como uma reação de uma ideia de justiça mais abrangente e, assim mais elevada<sup>19</sup>, pois a determinação do ato como bom ou mau precisa residir não em um só âmbito, mas no movimento entre princípio, ação, consequência e (re)criação.

Por isso, Hölderlin encaminha a discussão para a diferença entre o fundamento do conhecimento e o fundamento do real. Hölderlin recorre a esse problema para tentar explicar a diferença entre aqueles que reconhecem a lei em sua resistência e aqueles que reconhecem a lei só quando experimentam sua resistência. Entretanto, essa distinção não tira Hölderlin do empasse entre fundamento e ação no conceito de punição, pois permanece a indagação:

Se a violação da lei contra a minha vontade é punição e, portanto, só reconheço a lei pela punição, então a questão é: posso reconhecer a lei pela punição? e depois: posso ser punido [bestraft werden] pela violação de uma lei que não conhecia?<sup>20</sup>

Essa dificuldade pode ser pensada também no conteúdo do final do fragmento que agora entra em cena, o *Sobre a Lei da liberdade*, onde Hölderlin explica que

mesmo que a moralidade deixasse de ser moralidade, que seus fundamentos se localizassem na natureza e não na liberdade, a legalidade que poderia ser produzida por

---

<sup>17</sup> KANT, I. 2017, p.175.

<sup>18</sup> Existem diferentes interpretações sobre a relação entre direito, moral e ética na filosofia de Kant. Ora defende-se a relação entre obrigação interna e obrigação externa, ora, como neste caso, tenta-se provar a independência de uma em relação a outra. Ver mais em: BECKENKAMP, Joãozinho. *Sobre a moralidade do direito em Kant* (2009) "Sem dúvida, Kant concebe a esfera prática de tal maneira que incide sobre as obrigações jurídicas também uma obrigação moral. A questão da independência da esfera do direito não se decide, no entanto, como se verá, com esta incorporação das obrigações externas àquilo que constitui propriamente a ética, isto é, a obrigação interna. Sendo assim, parece mais indicado procurar definir em que medida a doutrina kantiana do direito foi concebida independentemente de sua ética propriamente dita. Para tanto, analisa-se, no que se segue, a posição de Höffe e as passagens do texto kantiano que lhe servem de fundamento" BECKENKAMP, p.64.

<sup>19</sup> Poderíamos até dizer, para além do corpo e da alma. Visto o contexto da punição em Kant e sua posição contra os castigos infamantes, os quais "fazem o espectador corar de vergonha por pertencer a uma espécie em relação à qual se pode proceder deste modo" (KANT, 2011, p. 415); para ilustrar esses castigos, Kant cita "o esquartejamento, fazer com que os cães despedacem o condenado, o corte do nariz ou das orelhas" (KANT, 2011, p. 414, 465).

<sup>20</sup> HÖLDERLIN, F. Sobre o conceito de punição. SWII,1995, p.363.

meio da simples natureza seria uma coisa incerta e mutável, quanto ao tempo e as circunstâncias.<sup>21</sup>

A natureza ideal é desprovida de moralidade, entretanto, a natureza ideal se expressa como natureza real no mundo através de sua força contrária às vontades e ações dos humanos que geram os princípios morais de justiça. A simples natureza é regida pela razão, portanto, sem organização e definição no tempo. A diferenciação apontada por Hölderlin anteriormente entre fundamento do real e fundamento do conhecimento, como dito por ele mesmo “pouco ajudou”<sup>22</sup>, afinal, nesse contexto, o empasse só vale arbitrariamente, o viés da moralidade não pode estar na natureza ideal, mas sim relacionado à legalidade, por isso, aparece na realidade como imposição da lei quando não observados. Na realidade, portanto, a justiça só é possível enquanto lei da punição, considera-se que no mundo real, onde a ciência do direito é necessária, não há perfeição, não há harmonia. O que existe no real é sofrimento causado pela punição diante dos contrastes dos atos imperfeitos e humanos, o que desperta, por outro lado, o inevitável pressentimento de existência de uma perfeição harmônica.

Hölderlin não foi contrário ao elogio kantiano do entendimento, que deu ao homem mãos hábeis para desamarrar as cordas do dogmatismo na defesa do exercício da liberdade através da Aufklärung<sup>23</sup>. Porém, destacou a impossibilidade do pensamento filosófico de chegar ao conhecimento verdadeiro e de pensar uma ética realizável quando a liberdade se reduz a compreensão do entendimento. No famoso fragmento *O Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão* aparece a grande intenção inicial de Hölderlin, Schelling e Hegel<sup>24</sup> “[...] uma ética, como no

<sup>21</sup> HÖLDERLIN, SW II, 1995, p.360.

<sup>22</sup> Ibid., p.363.

<sup>23</sup> Ver mais em: KANT, I. *Resposta à questão o que é o “Aufklärung”* (1784) in *Literatura Alemã, Textos e Contextos – Volume I (1700-1900)*, selecção, tradução, introdução e notas de João Barrento, Editorial Presença, 1989

<sup>24</sup> Existem diferentes posições dos comentadores sobre a autoria do fragmento. Quem atribui a autoria à Hölderlin é W. Böhm em *Hölderlin als Verfasser des “Ältesten Systemprogramms des Deutschen Idealismus* (1926). Para esta discussão ver mais em: BECKENKAMP, Joãozinho. *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*. Veritas POA, v.48 n.2, Junho 2003 (pp.211-237).

futuro, toda metafísica coincidirá com a Moral (da qual Kant em seus dois postulados práticos forneceu apenas um exemplo, sem exauri-la)<sup>25</sup>

Era preciso uma ética ao modo dos antigos, em âmbito cosmológico e não apenas epistemológico e de fundamento subjetivo. A punição é uma das formas de observarmos a fragilidade e o fracasso da justiça no mundo em que o homem perpetua dicotomias, pois através de suas determinações convencionais diferencia-se bem e mal e avalia-se o valor de nossas vontades conforme princípios da legalidade “apenas sofremos sua resistência como a consequência do fato de que queríamos algo que é oposto à lei moral e determinamos, segundo essa consequência, o valor de nosso querer”<sup>26</sup>. A concepção de bem e de mal afunila e o julgamento das ações reduzem-se à concordância ou não com os princípios morais que possuem não mais do que pretensão de universalidade e que perpetuam o distanciamento entre ética e moral.

Nesse contexto, pode se pensar a posição de Espinosa sobre a punição como uma forma de desvelar um dos motivos pelos quais a *Substância* fora de grande interesse para o pensamento filosófico de Hölderlin, pois em carta à sua mãe de fevereiro de 1791, Hölderlin pergunta: “O puro amor a Deus e à humanidade não é a liberdade moral, o bem supremo, capaz de encher de alegria o nosso coração?”<sup>27</sup>. Essa ideia é resultado, como nota Mieth: “Provavelmente da impressão do *Amor Dei intellectualis* de Espinoza, o amor por Deus (= substância) baseado no conhecimento, no qual a compreensão racional e a ação moral coincidem”<sup>28 29</sup>

Para Espinosa, punição é o que decorre da não observância das leis na cidade e aí serve para o bem do estado civil, nada mais do que isso.<sup>30</sup> É na cidade que se

<sup>25</sup> HÖLDERLIN, SW II, 1995, p.441.

<sup>26</sup> HÖLDERLIN, F. Sobre o conceito de punição. SWII,1995, p.363.

<sup>27</sup> HÖLDERLIN, SW IV, 1995, p.82.

<sup>28</sup> MIETH, Einleitung. In: HÖLDERLIN SW I, 1995, p.46.

<sup>29</sup> Segundo Dieter Henrich, a influência de Espinosa no pensamento de Hölderlin se deve especialmente a ideia de que Espinosa: “é responsável pelo pensamento de que a razão de todos os opostos se encontra num “ser puro” para o qual não existe criação nem emanação” Der Grund im Bewusstsein – Untersuchungen zu Hölderlins Denken, 1991, p.58.

<sup>30</sup>No livro IV da Ética “É portanto, por esta lei (a punição) que a Sociedade poderá firmar-se, desde que reivindique para si o direito que cada um tem de se vingar e de julgar sobre o bem e o mal; e, por isso, tenha o poder de prescrever uma regra comum da vida (ESPINOSA,p.37, 2015). na Natureza é dado algo que possa ser dito deste homem e não daquele, mas tudo é de todos; e por isso no estado natural não pode ser concebida nenhuma vontade de atribuir a cada um o que é seu ou de arrancar de alguém o que é seu, isto é, nada pode ser dito justo ou injusto no estado natural, mas certamente no estado

pode discernir o bem e o mal, o que é meu e o que é do outro, no âmbito ideal a harmonia do movimento do todo não conhece diferença. Por essa causa, a insuficiência da punição se fundamenta na ameaça pelo medo, e não pela consciência de justiça, acabando por formar engenheiros que constroem prédios sem pilares. São murmúrios espinosistas: “A que ponto o medo ensandece os homens! O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição. [...] os homens só se deixam dominar pela superstição quando têm medo [...]”<sup>31</sup>. O medo da punição traz a possibilidade de que qualquer ordenamento imposto pela cultura em determinado tempo valha como princípio moral, como é o caso de muitos preceitos da religião.

A partir daí torna-se válido apontar a apresentação de Espinosa para Hölderlin feita através de Jacobi<sup>32</sup> como consta no fragmento *A respeito das cartas de Jacobi sobre a doutrina de Espinosa* (1790-1791). Conforme a leitura de Jacobi, através do monismo espinosista teria se perdido de vista a experiência e absorvido radicalmente o panteísmo. Hölderlin destaca esse aspecto a partir de uma comparação com Lessing, o qual “foi um espinosista. Os conceitos ortodoxos da divindade não eram nada para ele. Ele não podia os suportar. En kai pan!!”<sup>33</sup> Seguindo essa reflexão, Espinosa teria construído uma quimera onde a *Substância* é tomada como a suma realidade e que, portanto, teria a tendência de submeter a ela todo conhecimento.

Ocorrem, portanto, diferentes formas de pensar o afastamento entre ideal e real, entre ética e moral bem como o perigo dos revezes causados pelas tentativas de uni-los sem um âmbito que se sustente plenamente. Parece claro que, por um lado, apesar da imanência da *Substância*, ao pensar sobre o âmbito social e real Espinosa perpetua a saída do ser humano de seu estado de natureza para construir uma sociedade ordenada. Por outro lado, a imanência da *Substância* faz com que o ser humano se anule como ser social e se submeta à suma existência da mesma.

---

civil, onde o que é deste ou daquele é discernido pelo consenso comum. (ESPINOSA, 2015, pp. 437-439)

<sup>31</sup> ESPINOSA, Tratado teológico político. 2003, Prefácio, p. 7.

<sup>32</sup> Segundo Jacobi, o monismo imanente de Espinosa possui uma coerência lógica interna inabalável, entretanto, justamente no princípio indeterminado que culmina a fragilidade do idealismo alemão. Cf. JACOBI, F.H. Cartas a Mendelssohn/ David Hume/ Carta a Fichte. Trad. José Luiz Villacanãs. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

<sup>33</sup> HÖLDERLIN, F. A respeito das cartas de Jacobi sobre a doutrina de Espinosa. SW II, 1995, p. 350.

Nesses termos, a dificuldade se expande para o pensamento sobre a justiça como é o caso dos antagonismos entre justiça divina e justiça mortal, justiça natural e justiça civil, os quais permeiam e se intensificam fortemente nas discussões filosóficas da época de Hölderlin.

Com essas breves considerações, parece que Hölderlin faz bom proveito da volta ao estudo da *Substância*, mas também, considerando as objeções de Jacobi consegue observar a importância da consideração de uma experiência que não se perca. Uma das formas de destacar essa mescla de influências é através de Rousseau, também lido e admirado por Hölderlin. Através do *Contrato Social* (1762) de Rousseau, entende-se claramente a distinção e a necessidade da reciprocidade entre justiça natural e justiça civil. Conforme Rousseau, as leis e convenções, como é o caso da punição, só são necessárias porque existe e se perpetua essa diferença entre o que é da razão e o que é do entendimento, que não permite a coadunação dos direitos e deveres, natureza e cultura, o que seria justamente o grande fim da justiça.

Há, por certo, uma justiça universal que emana unicamente da razão, porém essa justiça, para ser admitida em nós precisa ser recíproca. Se considerarmos humanamente as coisas, desprovidas de sanção natural, as leis da justiça são vãs entre os homens. Produzem somente o bem do malvado e do mal do justo, quando este se observa para com todos sem ninguém que as observe para com ele.<sup>34</sup>

Seguindo por esse caminho Rousseau defende, ao contrário de Espinosa, a importância da religião institucionalizada, porque ela seria uma forma de ligar natureza e cultura. De fato, as religiões foram concebidas na história da humanidade como uma aproximação dos homens ao divino. No início da história da humanidade, como expressado por Hölderlin nas palavras de Hipérion, o personagem de seu romance:

no início, quando a beleza eterna desconhecia a si mesma, o homem e seus deuses eram um só. Estou falando mistérios, mas eles o são. O primeiro filho da beleza divina é a arte.

---

<sup>34</sup> ROUSSEAU, J. *Contrato Social*. 2003, p. 378.

Assim foi para os atenienses. O segundo filho da beleza é a religião. Religião é amor pela beleza. [...] A vida era divina e o homem era o centro da natureza.<sup>35</sup>

Hölderlin compreende a religião no sentido de um Deus como uma totalidade ética, como o amor, como o bem que permeia nossas ações para com os outros. Entretanto, não podemos deixar de destacar a admiração de Hölderlin por Jesus Cristo, figura que segundo ele é a expressão do divino na Terra, mas que ainda assim permite o entendimento de sua poesia como uma inevitável ruptura com a religião cristã e com a submissão do sujeito pecador a um Deus que pune e recompensa.<sup>36</sup> O que se quer destacar aqui é que o que se entende por justiça, num pensamento que procura a relação recíproca entre ética e moral, é sagrado e digno de fé, mas vai para além do que se entende como religião.

Há uma falta de reciprocidade entre entendimento e razão que se entranha em todos os âmbitos do conhecimento e Hölderlin enfrenta esse problema filosófico com referências importantes, as quais se entrelaçam complexamente e não encontram nem na ideia de religião, nem na ideia de justiça existentes uma solução, justamente pela relação hierárquica entre o divino e o humano, entre o legislador e o cidadão, porque é preciso uma nova configuração, em que se deveria perguntar, antes de qualquer coisa "Como deve ser criado um mundo para um ser moral?"<sup>37</sup>

### **A justiça a partir do fragmento *Sobre a lei da Liberdade* de Hölderlin**

A resposta para a pergunta que finaliza o tópico anterior do texto presente encontra-se justamente no conteúdo do fragmento *Sobre a Lei da Liberdade*, o qual expõe a origem da liberdade através da movimentação da imaginação. A partir desse fragmento torna-se claro que a dicotomia entre ética e estética é apenas arbitrária e que um mundo para um ser moral só pode ser criado, como já descrito no *Mais Antigo*

---

<sup>35</sup> HÖLDERLIN, F. Hipérion ou o Eremita da Grécia. 2003, p.83 a 91.

<sup>36</sup> "Longe de ser um semideus desenraizante, que significaria a medida ou a necessária distinção das esferas, Cristo aí aparece mesmo mais como o Conciliador, reconciliador, que ultrapassa os outros deuses e semideuses – e aqueles mesmos de quem ele é próximo como um "irmão" – precisamente porque lhes deixa um direito relativo e cumpre até o fim a obra do Pai." Cf. COURTINE, 2006, p. 121.

<sup>37</sup> HÖLDERLIN, F. O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão. SW II, 1995, p.441.

*Programa de Sistema do Idealismo Alemão*, através da “[...] da ideia, que a tudo une, a ideia da beleza, a palavra tomada em seu sentido platônico mais elevado”<sup>38</sup>.

No universo da beleza entendida em sentido platônico, ou seja, em sentido ideal, a qual se apresenta no mundo real mediante a carência, Hölderlin expõe a lei da liberdade através de dois estados de natureza da imaginação. O primeiro [Naturzustand der Einbildungskraft] consiste na ausência de leis “anarquia de representações onde a imaginação será examinada [betraschtet wird] teoricamente [...] em si e para si”<sup>39</sup> e, o segundo estado de natureza da imaginação em que a lei da liberdade possui possibilidade de conformidade com as leis morais “onde ela é examinada em ligação com a faculdade de apetição”<sup>40</sup>.

A punição é forma e conteúdo do aparecimento da lei da liberdade no segundo estado de imaginação, pois neste, “pressupõe uma resistência por parte da natureza, do contrário não importaria. Na primeira vez que a lei da liberdade se nos manifesta, ela aparece de modo punitivo”. Isso significa que, enquanto organiza, através do entendimento, a anarquia das representações, a lei da Liberdade é um movimento submetido à lei, mas que ao mesmo tempo deve ser “dela (da lei) muito bem distinguido”<sup>41</sup>. Enquanto ideia da razão, na relação recíproca entre ética e estética, a lei da liberdade é uma capacidade da imaginação em sua pureza, portanto, não seria estranho dizer que a lei da liberdade é, em primeiro momento, sem lei.

No primeiro estado da imaginação é interessante pensar no tempo verbal usado por Hölderlin para dizer que houve um tempo em que, na anarquia das representações, *era* [war] possível uma unidade no múltiplo, uma ordenação das percepções, mas acidental”<sup>42</sup>, constatando que essa unidade acidental não é mais possível. Entretanto, Hölderlin assegura:

há um lado da faculdade de apetição empírica [empirischen Begehrungsvermögen] cuja analogia com essa natureza é conspícua, onde o necessário parece se irmanar com a liberdade, o condicionado com o incondicionado, o sensível com o sagrado, uma

---

<sup>38</sup> Ibid., p.442.

<sup>39</sup> HÖLDERLIN, F. Sobre a lei da liberdade. SWII, 1995, p.359.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> HÖLDERLIN, F. Sobre a lei da liberdade, 1995, 359.

<sup>42</sup> Ibidem.

inocência natural, mas pode-se dizer, uma moralidade do instinto, e a fantasia que está ligada com isso é celestial.<sup>43</sup>

No segundo estado de natureza da imaginação, quando não há mais a união perfeita, existe a possibilidade de uma relação frutífera da lei da liberdade com a faculdade de apetição. Ou seja, percebe-se a evidência de uma possibilidade de analogia entre sensibilidade e razão, e a partir dessa relação se configura a capacidade de criação da expressão de uma ideia da razão na realidade.

A capacidade e importância da imaginação na criação [Schöpfung], aparece em diferentes âmbitos. No sentido da apreensão do que se entende como justiça na filosofia de Hölderlin, pode-se pensar no papel primordial da imaginação no próprio cotidiano, enquanto movimentação rumo ao conhecimento verdadeiro dentro do processo de formação do homem (ser moral). A metaforização do movimento entre os estados da imaginação é seguramente identificada no processo de formação de Hipérion, o personagem do romance epistolar de Hölderlin já comentado em tópico anterior do texto. Não diferente das suas outras obras, o romance é permeado por fundamentações filosóficas, e no *Fragmento para Hipérion* (1794), Adamas é o mestre que ensina Hipérion sobre a existência de uma via excêntrica [exzentrische Bahn] mediante a qual o homem caminha entre os dois ideais de sua existência.

O primeiro ideal de existência, que pode ser uma espécie de analogia ao primeiro estado da imaginação, é o estado da mais alta simplicidade, onde por meio da simples organização da natureza [blosse Organization der Natur] nossas forças e necessidades concordam mutuamente e independem da nossa participação. O segundo é o estado da mais alta cultura, também possivelmente análogo ao segundo estado de natureza da imaginação, onde por meio da organização que nós damos a nós mesmos, nossas forças e necessidades são fortalecidas e multiplicadas. A via excêntrica pode ser entendida como um caminho que o "homem percorre, em geral e individualmente, de um ponto (de maior ou menor simplicidade pura) para outro (de menor ou completa cultura)"<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup>Ibidem.

<sup>44</sup>HÖLDERLIN, F. Fragmento para Hipérion. SWII, 1995, p.7.



Parece mais evidente agora, que a concepção de justiça em Hölderlin não poderia estar em outro lugar que não nesse processo formativo. O percurso é acolhedor do erro e nele concentra-se a ideia de um sistema filosófico que também é poético:

A única verdade autêntica [wahrste Wahrheit] é aquela em que também o erro se torna verdade, porque o coloca no todo de seu sistema [im Ganzen ihres Systems], em seu tempo e em seu lugar. É a luz que ilumina a si mesma e também à noite. Essa também é a mais elevada poesia [höchste Poesie], em que também o não poético [Unpoetische], porque é dito no momento certo e no justo certo no todo da obra de arte [im Ganzen des Kunstwerks], torna-se poético [poetische wird] <sup>45</sup>.

Apesar dessa conquista de totalidade, Hölderlin recupera a capacidade criativa da imaginação que Kant já havia constatado, na sua terceira crítica<sup>46</sup>. Com Kant, Hölderlin encontra na imaginação uma capacidade produtiva, através da qual o artista consegue tornar sensível uma ideia que não possui equivalente no campo da realidade. Na explicação de Kant sobre as ideias estéticas, entretanto, a imaginação está limitada, pois é fundamental a conformidade desta faculdade “em sua liberdade, à legalidade do entendimento”<sup>47</sup>. A importância da imaginação em Kant é secundária, pois não se refere à busca pela verdade do conhecimento, mas ao acordo responsável inevitavelmente pela sensação de prazer.<sup>48</sup>

A atenção de Hölderlin em relação a atividade da imaginação acusa não só a forma original com que ele aborda a ideia de liberdade, mas também a influência do pensamento de Platão sobre a operação do artista na relação entre unidade e multiplicidade. Hölderlin estudou as ideias estéticas de Kant juntamente com o diálogo *Fedro* de Platão, inclusive destacou que “o estudo kantiano sobre as ideias estéticas pode ser considerado um comentário sobre o *Fedro* de Platão” <sup>49</sup>. Isso porque, no *Fedro*, a atividade espiritual do artista, que reivindica o conteúdo de

<sup>45</sup> HÖLDERLIN, F. Reflexões. SW II, 1995, p.380.

<sup>46</sup> KANT, I. A Crítica da Faculdade do Juízo (estética). 2010, pp.45-201.

<sup>47</sup> KANT, I. 2010, p.62.

<sup>48</sup> Cf. KANT, I. 9: Investigação da questão, se no juízo do gosto o sentimento de prazer precede o ajuizamento do objeto ou se este ajuizamento precede o prazer. 2010, p.63.

<sup>49</sup> HÖLDERLIN, F. SW IV, 1995, p.84.

verdade para a arte, depende do que fora chamado por Kant posteriormente de talento “(dom natural) que dá regra à arte”<sup>50</sup> (KANT, 2010, p.153). Além disso, como nota Franz (2012) pode se pensar na relação da estética hölderliniana com a ontologia platônica quando Sócrates discursa à Fedro “sobre “o delírio da beleza terrena como responsável por instigar na alma a “lembrança da verdadeira beleza” (Fedro249d)”<sup>51</sup> ou seja, a beleza perdida a que se refere Hölderlin com o Ser Puro, ou Intuição Intelectual, que também pode ser pensada como uma possibilidade da justiça ideal.

Essas breves considerações sobre as aproximações entre Platão, Kant e Hölderlin, não tem como objetivo outra coisa a não ser apontar a importância da atividade espiritual que eleva a consciência à uma pré-disposição originária, ou, pode-se dizer, uma autoatividade para a compreensão da verdade, que é também beleza, bondade e justiça. Isso leva também a ressaltar a importância do diálogo Fedro para pensar a justiça ontológica e esteticamente uma vez que, através do artista os cidadãos são inspirados à compreensão das representações sensíveis como resquícios de uma verdade ideal. O modo como a reflexão estética encara a dificuldade de encontrar a verdade, ou a justiça nos enganos e injustiças próprios da realidade faz da arte uma atividade privilegiada para a educação e para a virtude.

Nessa teia de relações entre ética e estética, pode se pensar a espécie de ampliação da importância da capacidade da imaginação em Hölderlin como um sintoma das aulas ministradas pelo seu admirado professor Fichte cursadas no início de 1795. Fichte fora a “Alma de Jena”<sup>52</sup>, e essa caracterização se deve à forma com que partiu da letra kantiana para fornecer, através da atividade da imaginação, o espírito a que clamava a filosofia moderna. Através da imaginação, Fichte mostrou uma forma de irmanar o sensível ao inteligível e isso pode ser destacado ainda em meados de 1793, quando Fichte escreve um ensaio sobre a linguagem, intitulado *Da capacidade linguística e da origem da linguagem*<sup>53</sup>. Com esse ensaio, Fichte quer

---

<sup>50</sup> KANT, Crítica da Faculdade do Juízo, 2010, p. 153.

<sup>51</sup> Cf: FRANZ, Michael. *Tübinger Platonismus*. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel. Tübingen: Francke Verlag, 2012, p.86.

<sup>52</sup> HÖLDERLIN, SW IV, 1995, p. 187.

<sup>53</sup> Esse ensaio é fruto da sucessão de Reinhold por Fichte na universidade de Jena quando, por pedido dos alunos, o segundo iniciou uma espécie de introdução à filosofia transcendental. O texto, que pretende buscar o princípio da linguagem e sua necessidade, é publicado em 1975 em revista criada por Niethammer.

mostrar que o homem possui um impulso intrínseco [Trieb] pela identidade que o faz tornar as coisas reais sempre mais próximas às ideais. Esse impulso é provocado pela necessidade de tornar as coisas conforme a razão [Vernunftmässig], o que no convívio humano “desperta em nós a ideia de anunciar [andeuten] nossos pensamentos uns para os outros através de signos arbitrários – numa palavra: a ideia da linguagem”<sup>54</sup>.

Em Hölderlin, o impulso leva também à personificação dos conceitos abstratos<sup>55</sup> e à construção da metáfora. Para ele, o impulso de formação está presente e aparece no decorrer da história e, se poderia dizer, ter a ver com a reconstrução teórica da imagem de um pensamento ou de um caractere, como é o caso de Hipérion. Nas palavras de Hölderlin: “todo impulso formativo como vivo e igual em toda a parte”<sup>56</sup>. O impulso formativo é sempre o mesmo, a saber, a necessidade humana de mostrar o infinito no finito seja através da poesia ou de qualquer outra forma artística ou religiosa. Na sua versão cega, o impulso formativo pode ser radicalizado, na sua versão consciente, ele constrói uma espécie de equilíbrio entre a natureza e a cultura. No fragmento Sobre o modo de proceder do espírito poético, Hölderlin faz uma pausa para falar sobre o Aceno para a apresentação e a linguagem. Segundo ele, no momento de apresentação “a matéria infinita assume uma imagem [Gebild]”<sup>57</sup>. O conceito de signo se apresenta na ideia da apresentação do ideal no real.

A questão da origem da linguagem e desta recuperação acompanhada por Hölderlin através de Fichte é muito importante para pensar a justiça, quando se toma como ponto de referência não só a influência kantiana, mas principalmente platônica sobre o discurso no caminho da justiça. Situando a justiça no movimento entre natureza e cultura, e principalmente na relação da sociedade moderna com a sociedade grega arcaica, a linguagem se revela como uma atividade da imaginação para fins de justiça.

---

<sup>54</sup> FICHTE. J. 2017, p. 20.

<sup>55</sup> “personificação dos conceitos abstratos [Die Personifikation abstrakter Begriffe]” Cf. HÖLDERLIN, SW II, p.327.

<sup>56</sup> HÖLDERLIN, F. SW II, p.370.

<sup>57</sup> HÖLDERLIN, SW II, p.413.

A arte do discurso em sua origem, como pensada por Fichte e Hölderlin, aparece desde os pré-socráticos como uma forma de conduzir à verdade pela justiça. A movimentação dialética, que leva consigo o movimento de reciprocidade aparece como uma arte segura para a discussão sobre a verdade e a justiça<sup>58</sup>, nas palavras de Sócrates:

acho muito mais bela a discussão dessas coisas quando alguém semeia palavras de acordo com a arte dialética, depois de ter encontrado uma alma digna para recebê-las; quando esse alguém planta discursos que são frutos da razão, que são capazes de se defender por si mesmos e ao seu cultivador, discursos que não são estéreis mas que contém dentro de si sementes que produzem outras sementes em outras almas, permitindo assim que elas se tornem imortais<sup>59</sup>

No contexto da democracia ateniense, também considerando a proposta de ensino através da inclusão das artes, seria possível efetuar o encontro das sombras do mundo sensível com a luz do mundo inteligível e imortal. Esse universo propício para uma experiência próxima à justiça será reivindicado também por Schiller para a política e moralidade modernas, justamente no sentido da necessidade da imaginação como um papel da razão na construção de uma sociedade justa. Assim, Schiller vai além das separações kantianas, dando à arte um papel formador por meio da imaginação como atividade da razão na construção de uma sociedade justa.

Nas suas *Cartas sobre a educação estética do homem* (1795), afirma Schiller "Para resolver na experiência o problema político é necessário caminhar através do estético, pois é pela beleza que se vai à liberdade"<sup>60</sup>. Apesar da reconhecida importância de Schiller na superação dos antagonismos kantianos e na recuperação da dignidade da arte, para Hölderlin havia ainda um limite a ser ultrapassado. Os

---

<sup>58</sup> "Vemos que a dialética é a técnica que está sendo comparada com a do agricultor sensato, que sabe quando e onde plantar suas queridas sementes, assim como o amante do saber sabe quando e onde pode semear suas verdades. Esses discursos plantados em almas apropriadas ainda vão gerar frutos com outras sementes, também capazes de serem semeadas em outras almas apropriadas, criando uma corrente de transmissão de sabedoria. Por fim, serão esses discursos que possibilitarão ao homem ser feliz o quanto for possível ao homem. Vemos aqui a repercussão ética que essa inscrição produz, não podendo, portanto, haver insulamento entre o que se aprende filosoficamente e como se vive." PINHEIRO, M. R. *O Fedro e a Escrita*. 2008, p.86.

<sup>59</sup> PLATÃO, *Fedro*, 2001, p.122.

<sup>60</sup> SCHILLER, 2017, p.24.

poetas e pensadores da época mostravam-se limitados pela barreira da prática, tanto que submeteram a mitologia grega ao serviço da sociedade alemã, como o que ocorrera na última revista dirigida por Schiller, *As Horas* [Die Horen], a partir da qual camuflou as críticas ao Estado nas faces das Deusas mitológicas.<sup>61</sup>

Hölderlin, o poeta filósofo incompreendido e muitas vezes deixado de lado pelo círculo dos pensadores intelectuais da época, teve como intenção o desenvolvimento das *Novas cartas para educação estética do homem*, a partir das quais ele apresentaria, nas palavras de Rosenfield (2000) a experiência da beleza como a porta de entrada a uma conexão mais infinita, situada além da necessidade da razão prática e da dependência da intuição sensível<sup>62</sup>. Segundo Hölderlin, em uma experiência sagrada, que ultrapassa a prática:

A medida, pela qual o espírito do homem mede as coisas, é ilimitada [grenzenlos], e assim deve ser! Devemos manter pura e sagrada essa atividade, de tornar ideal tudo que faz emergir o impulso [Trieb] em nós, formar [bilden] aquilo que não tem formação [das Ungebildete] conforme o que é divino [Göttlichen]. [...] Você nunca ouviu sussurarem [rauschen] as melodias do Destino?<sup>63</sup>

Para Hölderlin, a prática é o ponto de entrada para uma conexão que se dá para além da mesma, via teoria de formação de uma imagem do pensamento. Como nota Carpeux, “Certo é que Hölderlin descobriu, para seu uso pessoal, uma Grécia que os dois milênios da era cristã tinham ignorado e da qual não sabiam Winckelmann nem Goethe: a Grécia exultantemente dionisíaca, a Grécia misteriosamente órfica”<sup>64</sup>.

A relação do pensamento filosófico poético de Hölderlin com a concepção de justiça apresenta, portanto, um ideal de devir. Nesses termos, a intenção idealista de “tornar as idéias estéticas mitológicas para que interessem ao povo”<sup>65</sup>, fora levada adiante por outros vieses. Hölderlin não pensou a arte poética como um meio para ensinar a justiça ou para criar uma religião que fizesse sentido para o funcionamento

<sup>61</sup> Cf. SCHILLER, F. *Apresentação de «Die Horen»*, (1794) in *Literatura Alemã, Textos e Contextos – Volume I* (1700-1900), selecção, tradução, introdução e notas de João Barrento, Editorial Presença, 1989.

<sup>62</sup> Cf: ROSENFELD, K. *Antígona – de Sófocles a Hölderlin*, 2000, p.367

<sup>63</sup> HÖLDERLIN, SW II, 1995, p.44,45.

<sup>64</sup> CARPEAUX, 1964, p.89.

<sup>65</sup> HÖLDERLIN, SW II, 1995, p. 441.

do estado, mas sim, como um fim em si mesma. A intuição de totalidade recriada pelo movimento da arte e sentida pelo homem quando em estado divino corresponderia, dessa forma à garantia de um futuro justo, de um Destino [Schicksal].

Deus e o homem parecem ser um só, e sobre isso um Destino [Schicksal] que desperta toda a humildade e orgulho do homem e, no final, deixa a adoração aos céus, por um lado, e, por outro, uma mente purificada como propriedade do homem. De acordo com esses sentimentos estéticos, que, a julgar por suas declarações e palavras, são dispostos, desejosos e capazes, e provavelmente são solicitados no momento certo, eu procuraria honrar as obras poéticas com justiça inabalável no assunto<sup>66</sup>

A recriação da unidade entre divino e mortal é em si a exigência da justiça e a confirmação de seu devir eterno, como o que se sente e o que se descobre num ritual, que na busca da verdade e da justiça experimenta e assegura no seu próprio acontecimento a mais íntima verdade e justiça. O devir eterno aparece na fusão entre deus e homem, como fora com Cristo e com Dionísio, resultantes da justa (re)criação. Esse processo divinamente humano de recriação que acontece no movimento da lei da liberdade, na via excêntrica, é o próprio Destino. Nessa movimentação, a dança, o canto, a arte e toda anarquia que se atribuiu pela tradição a Dionísio se transformam em equilíbrio e Hölderlin empresta suas mãos ao canto:

Por isso pensamos nos celestes, que outrora/estiveram conosco e voltarão quando chegar a hora/ Por isso os vates exaltam respeitosos o deus do vinho/ E não é vão o seu cântico de louvor ao deus antigo [...] Sim: com razão dizem que ele reconcilia o dia e a noite, / Que conduz as constelações eternamente, fazendo-as descer e subir / Alegre em todo o tempo como as agulhas dos abetos sempre verdes / Que ele ama e a coroa de hera que escolheu, / Porque ele permanece e faz chegar o rasto dos deuses desaparecidos / Até a descrentes mergulhados nas trevas.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> HÖLDERLIN, F. Brief na Christian Gottfried Schütz [Homburg, wohl im Winter 1799/1800] SW IV, 1995, p. 419

<sup>67</sup> HÖLDERLIN, SW I, Pão e Vinho, 1995, p.416.

## Considerações finais

A concepção de justiça, através dessas considerações pode ser brevemente refletida como o acontecer metafórico do movimento do pensamento entre a natureza e a cultura no processo de intuição de uma totalidade viva [*lebendiges Ganze*]. Isso significa que, o conceito de justiça é pensado a partir de uma experiência que coloca em dúvida a sua pureza (cultura) para que, em relação à pressuposição de sua forma mais íntima (natureza), estimule-se um aparecimento da mesma condizente concomitantemente à verdade na sua realidade e na sua idealidade, ou seja, uma nova compreensão de justiça no rumo à intuição do todo. Quando essa movimentação é acompanhada pela consciência em contexto histórico formativo e possibilita a visão de uma imagem de pensamento que, nova, recria todas as possibilidades, proporciona-se, através de uma intuição estética, um novo recomeçar de toda a movimentação.

## REFERÊNCIAS

BECKENKAMP, Joãozinho. *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*. Veritas POA, v.48 n.2, Junho 2003 (pp.211-237).

\_\_\_\_\_. *Sobre a moralidade do direito em Kant*. Revista *Éthic@*. Florianópolis, v.8, n.1, 2009 (pp.63-83).

CARPEAUX, Otto Maria. *A literatura alemã*. São Paulo: Editora Cultrix, 1964.

COURTINE, J-F. *A tragédia e o tempo na história*. São Paulo, Ed.34, 2006.

ESPINOSA, B. de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ética*. Primeira parte – Deus. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 151 Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007. (pp.11-77)

FICHTE. *Da capacidade linguística e a origem da linguagem*. Tradução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Paulus, 2017.

FRANZ, Michael. *Tübinger Platonismus*. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel. Tübingen: Francke Verlag, 2012.

HENRICH, D. *Der Grund im Bewusstsein*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

HÖLDERLIN, F. *Sämtliche Werke und Briefe*, Herausgegeben von Günter Mieth. I, II, III, IV, V. Afbau Verlag GmbH, Berlin, 1995.

\_\_\_\_\_. *Hipérion ou o eremita da Grécia*. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. – 2 ed. – Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de José Lamego. 2ªed. Fundação Calouste Goulbekian, 2011.

\_\_\_\_\_. *Doutrina do Direito*. Introdução de Cláudio de Cicco. Editora Ícone. 4ªed. 2017.

LUFT, Eduardo. *Sobre a lei*. In: *Sub specie aeternitatis: Festschrift for Nythamar de Oliveira*. SOUZA Draiton Gonzaga de; BAVARESCO, Agemir; TAUCHEN, Jair. (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

SCHILLER. *A educação estética do homem. Numa série de cartas*. Tradução Roberto Schwag e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Apresentação de «Die Horen», (1794) in Literatura Alemã, Textos e Contextos – Volume I (1700-1900)*, selecção, tradução, introdução e notas de João Barrento, Editorial Presença, 1989

PINHEIRO, Marcus Reis. *O Fedro e a Escrita*. Anais de Filosofia Clássica, vol.2, n.4, 2008. (pp.70-87).

PLATÃO. *Fedro*, Introdução, tradução e notas de José Ribeiro Ferreira, Edições 70, Lisboa, 2009.

ROUSSEAU. J.J. *O contrato social* [1762]. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.



## 23. O futuro como problema filosófico



<https://doi.org/10.36592/978655460108523>

*Giovan Longo*<sup>1</sup>

Pensar o futuro! Eis uma tarefa da qual a filosofia não pode mais se esquivar. Não basta mais refletir acerca do passado, pensar o presente e fundamentar ações e decisões preocupando-se apenas com as consequências a curto prazo (com frequência, nem mesmo essa preocupação existe). Nosso poder diante do mundo é muito grande para que não nos preocupemos com os impactos que iremos causar não só em termos de futuro da humanidade, também em relação ao futuro do planeta.

A interferência humana sobre o planeta está cada vez maior. Nossas ações causam danos que se revelam cada vez mais irreparáveis. Destruímos sem pudor, nos relevando como a espécie mais irresponsável que já habitou este planeta. Nos orgulhamos de nossa racionalidade, colocando-a como um diferencial diante da suposta selvageria animal e desqualificando o termo "selvagem" a fim de elevar ainda mais a condição humana. Todavia, usamos mal essa racionalidade, dedicando-nos somente à sua dimensão instrumental. Consideramos o progresso apenas como aumento do acúmulo material. Assim também é, para nós, a definição de qualidade de vida.

"Nós", aqui, se refere aos herdeiros do pensamento europeu ocidental, nascido na Grécia. Entretanto, culpar os gregos por nossa incapacidade de visualizar o futuro a longo prazo é prematuro. Mesmo que ainda insuficiente, como veremos a seguir, havia preocupação com o porvir. Tal preocupação diminuiu com a ascensão do pensamento mecanicista, no século XVI, quando se começa a fundamentar as bases para o fortalecimento da razão instrumental, razão que começou a invadir campos da vida nos quais ela não deveria atuar, como o das relações humanas (objetificação do outro) e o das relações entre humanos e natureza (exploração da natureza visando o lucro).

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia pela PUCRS. Atualmente realizando estágio pós-doutoral na mesma instituição, com a orientação do Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro. E-mail: [giovan.longo@edu.pucrs.br](mailto:giovan.longo@edu.pucrs.br).

O futuro ainda permaneceu no horizonte. Entretanto, a partir daquele momento, tal interesse se deu muito mais por curiosidade do que por preocupação. Ao humano tudo era possível. Bastava querer e se esforçar. O mundo extra-humano se tornou apenas um espaço de exploração, com recursos considerados infinitos.

Recentemente, principalmente a partir do século XX, voltamos a nos preocupar com o futuro. Mas a preocupação ainda é muito menor do que o desejo de apropriação que nos fez explorar e tentar dominar a natureza. Porém ela resiste. Gaia luta incansavelmente contra aqueles que pretendem derrubá-la. Mas ela está perdendo. E se ela for derrotada, todos perdem. Infelizmente ainda há aqueles que negam tal fato. Há também aqueles que preferem ignorar. O futuro é incerto, dirão. Vivamos o presente!

Junta-se a tais fatos o desejo transumanista de colonização do futuro. Os mais otimistas afirmam que devemos confiar no avanço tecnológico. A tecnologia resolverá tudo e, quando assim o fizer, o mundo será melhor do que jamais foi. Outro problema para a filosofia, afinal a promessa transumanista é a de transformação radical não só da espécie humana, mas de todas as formas de vida no planeta.

Vivemos em uma era onde os avanços tecnológicos estão mais acelerados do que o avanço de nossa compreensão moral. O transumanismo quer acelerar ainda mais os primeiros. Ele vê a própria ética como um empecilho, como aquilo que impede o humano de atingir o seu máximo potencial por provocar questionamentos demasiadamente marcados pela preocupação. Sem ética, entretanto, só há desejo de poder e ganância, elementos que fazem do humano o existente mais perigoso e mortífero que já habitou esse planeta. A ética, portanto, é uma das vias através das quais a filosofia deve pensar o futuro. Muitas questões éticas surgem do desejo transumanista. Questões que não podem ser ignoradas e que estão diretamente ligadas ao futuro, principalmente ligadas à possibilidade de não haver um futuro.

Diante desses contextos, a filosofia, mais do que já fez, precisa pensar o futuro. Talvez nunca tenha sido tão urgente tal empreitada. Parte da vocação da filosofia é justamente provocar a humanidade a olhar para questões que são ignoradas, muitas vezes propositalmente. É tarefa do filósofo constantemente trazer à tona essas questões. Insistir, incomodar. No que se refere ao futuro, não poderia ser diferente.

O presente artigo, nesse sentido, pretende lançar luz a algumas questões que podem contribuir para reflexões acerca do futuro. Para tanto, em um primeiro momento, retomaremos brevemente a história ocidental das preocupações ou curiosidades a respeito do porvir. Em um segundo momento, apresentaremos alguns pensadores que já se dedicaram ao tema ou que, se não se dedicaram diretamente, deixaram pistas para tanto. Após isso, refletiremos sobre os perigos da busca transumanista pela singularidade, finalizando com algumas alternativas à nossa incapacidade de visualizar um futuro de longo prazo.

## 1. Breve história das preocupações com o futuro

No campo da produção intelectual acerca do futuro, destaca-se a excelente obra de George Minois, *História do futuro*<sup>2</sup>. É a ela que recorreremos para a construção do presente ponto, não no intuito de a resenharmos, mas de buscarmos nela informações acerca de como a humanidade, desde antes dos gregos, reservou tempo e esforço à imaginação daquilo que estava por vir. É assim que Minois começa sua obra:

Predizer é próprio do homem. É uma dimensão fundamental de sua existência. Todos nós temos um pé no presente e outro no futuro. Viver é antecipar incessantemente, e cada uma de nossas ações tende para um alvo situado no futuro. Apenas uma parte desse futuro é conhecida, determinada: amanhã, o dia amanhecerá, e as estações continuarão a se suceder. O desconhecido é o conteúdo desse quadro fixo: de que será feito o amanhã? Essa pergunta não é uma prova de curiosidade vã, é uma pergunta vital, à qual respondemos incessantemente de forma implícita, porque, se fazemos hoje os mesmos atos de ontem, é porque supomos que amanhã será como hoje. Passado, presente, futuro formam um todo indissociável e, se podemos agir no presente, é porque nos lembramos do que passamos e entrevemos o futuro.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> MINOIS, George. *História do futuro: dos profetas à prospectiva*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

<sup>3</sup> MINOIS, George. *História do futuro: dos profetas à prospectiva*. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 1. A citação ilustra bem o que desenvolveremos no presente ponto. Uma única questão para adiantarmos algumas reflexões que serão desenvolvidas nos pontos seguintes: diante da força destrutiva humana, o futuro já não é mais uma certeza, ao menos o futuro com a presença da humanidade.

Desde os tempos mais remotos, o futuro desperta curiosidade nos humanos. Mesmo que seja a respeito apenas do próprio futuro do eu<sup>4</sup>, referente à extensão de uma vida individual. Aliás, como veremos ao longo do texto, ainda que haja a preocupação com o futuro, o fato dessa preocupação ser limitada ao máximo a uma ou duas gerações para além da nossa é um grande problema em termos de conservação da vida. E isso é algo característico da cultura ocidental de matriz europeia. Outras culturas são capazes de pensar muito mais à frente temporalmente. Mas vamos por partes.

Preocupações e curiosidades acerca do futuro aparecem desde os primeiros registros da existência humana. As pinturas rupestres nas paredes das cavernas mostram figuras representativas do presente e do futuro. O animal ilustrado sendo caçado nessas paredes é o animal que foi abatido. É também o animal que será buscado no futuro.

Por muito tempo, houve o predomínio de uma visão cíclica de tempo. Se o tempo é um ciclo, a previsão do futuro se torna mais acessível. No tempo entendido enquanto ciclo, algumas coisas (ou todas as coisas) se repetem, o que permite prever acontecimentos, rupturas, transformações. Esses ciclos variam de acordo com o tempo, o lugar e a cultura. O que há de comum a todas essas concepções cíclicas de tempo é a ideia do fim desses ciclos como recomeços. Como as coisas se repetem (se não todas, a maioria) é, portanto, possível, de forma antecipada, saber o que virá a seguir.

De maneira geral, acredita-se que a mudança da compreensão de um tempo cíclico para um tempo linear se dá a partir do Judaísmo. O próprio Minois, entretanto, destaca que essa informação, apesar de bastante fundamentada, não gera certeza total<sup>5</sup>. O fato é que, a partir daí começa-se a pensar o tempo de uma outra forma, o

---

<sup>4</sup> No presente texto, por influência direta do pensamento de Emmanuel Levinas, utilizaremos os termos eu e outro também enquanto substantivos: "o eu" quando nos referirmos ao sujeito que está pensando, do qual a reflexão está partindo e "o outro" quando nos referirmos ao outro que não é o eu, o diferente, a outra pessoa.

<sup>5</sup> "O eterno retorno é o eterno presente; o mundo é simultaneamente e está para sempre em cada ponto do círculo. A atividade de predição na escala do universo se confunde com o movimento da vida, e esta não tem sentido, já que está fechada em si mesma. Afirma-se com frequência que foram os profetas do judaísmo que romperam esse círculo, para dar à história um sentido, uma direção linear, rumo a uma realização definitiva. As calamidades infligidas por Deus são castigos pelas infidelidades do povo, elas são necessárias, benéficas e previsíveis; a revelação, que ocorre no tempo, anuncia um messias futuro, uma salvação por vir. Não está claro, todavia, que não se trata de uma forma nova de

que faz com que a própria noção de existência mude. Se as coisas não se repetem, tudo o que ocorre é sempre novidade. Isso, todavia, não impede a predição, mas a torna mais difícil.

A noção cíclica de tempo, entretanto, não desapareceu totalmente. Se olharmos para nossas culturas hoje, identificaremos nos discursos e nas práticas a ideia de um tempo cíclico se fazendo presente. Falamos em abrir e fechar ciclos constantemente. Muitas pessoas, por exemplo, organizam sua vida a partir de diferentes concepções astrológicas. Algumas delas acreditam no inferno astral, que corresponde ao mês que precede o aniversário de nascimento. É um mês de desafios e dificuldades, por representar um fechamento de ciclo em que as energias estão se esgotando. Outro exemplo é a teoria dos *setênios*, segundo a qual a cada sete anos a vida de um sujeito muda completamente<sup>6</sup>.

Ao longo da história, portanto, de diferentes formas e com diferentes objetivos, sempre se tentou adivinhar ou pressupor o futuro. Analisaremos brevemente como o tema foi abordado em alguns períodos da história, a começar por aquele que vai até o império romano<sup>7</sup>, período marcado pelos grandes oráculos.

Os conhecemos muito em função de sua importância para o mundo grego. No campo da filosofia, é famosa a resposta do oráculo de Delfos afirmando que Sócrates era o mais sábio da época. Entretanto, os oráculos exerceram papel importante tanto antes dos gregos quanto depois. As profecias serviam a vários objetivos: eram fonte de valores e justificativas morais. No campo religioso, determinavam uma série de ritos e formas de organização. No campo político, poderiam mudar o curso de uma guerra. Não que o oráculo fosse assertivo quanto ao que o futuro reservava a quem o procurava. Como as pessoas confiavam nas palavras dele, tomavam decisões a partir das suas previsões, o que fazia, muitas vezes, com que as próprias pessoas

---

regeneração periódica do cosmo. Somente a partir da afirmação do caráter definitivo da salvação é que se poderá falar de introdução de um sentido histórico, e este demora a se afirmar." (MINOIS, George. *História do futuro: dos profetas à prospectiva*. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 43).

<sup>6</sup> O leitor, neste momento, pode argumentar que os exemplos aqui citados não passam de credence popular, questionando a validade de sua presença em um artigo que pretende discutir filosoficamente a noção de futuro. É importante lembrar que o ponto em questão se dedica a revisar a noção de futuro ao longo da história, principalmente ao longo da história ocidental de matriz europeia. É necessário, portanto, trazer presente também as ideias de futuro presentes fora das academias, ideias populares a partir das quais muitas pessoas organizam suas vidas. Podemos (e devemos) questioná-las. Isso não exclui o fato de que elas existem.

<sup>7</sup> Seguiremos a divisão temporal proposta por Minois.

buscassem realizar aquilo que havia sido previsto. Assim, através do esforço daqueles que o procuravam, as profecias se cumpriam e o oráculo “acertava”.

Para melhor compreender o que tudo isso significa, imaginemos a seguinte situação: o líder de uma determinada nação vai até o oráculo. Ele quer saber se tem chances de ganhar, caso comece uma guerra com a nação vizinha. O oráculo responde afirmativamente, dizendo, inclusive, que a guerra é inevitável. Esse líder mobiliza suas tropas e se lança à batalha. Há mesmo uma guerra, que é vencida pela nação desse líder. O oráculo visualizou, no futuro, a guerra e o resultado? Não, ele a provocou. O resultado foi golpe de sorte ou palpite a partir do contexto político e do conhecimento acerca de como cada nação estava estruturada militarmente. Se a nação do líder que consultou o oráculo tivesse sido derrotada, tanto ele quanto a previsão seriam apenas esquecidos.

Ao longo da história, muitos foram os que previram. Chegam até nós só aqueles que acertaram ou aqueles cujo erro foi impactante. É claro que as previsões do oráculo, e quaisquer outras previsões, não são tão simples a ponto de serem facilmente desmentidas. No caso dos oráculos, suas previsões eram expressas em frases confusas, quase sempre com potencial de dupla interpretação. Assim, se o resultado não fosse o esperado, o problema não tinha sido o oráculo, mas o sujeito que o procurou e interpretou de forma incorreta suas palavras. Quem controlava os oráculos, controlava o rumo das nações crentes neles.

Na Idade Média, houve uma predominância das profecias, uma vez que a própria religião dominante no período, o cristianismo, era de origem profética. Essas profecias poderiam ser otimistas, prevendo a salvação dos sujeitos e da humanidade, ou pessimistas, prevendo o fim do mundo. Sua natureza dependia de quem as fazia e de qual era o objetivo. O ano 1000, em especial, viu multiplicarem-se profecias apocalípticas. A virada do milênio despertou nos habitantes do medievo a curiosidade, o medo. Alguns viam naquela virada um recomeço. Outros, o fim dos tempos.

A partir do século XV, no campo da presciência, quem conseguiu maior destaque foi a astrologia. Entre proibições de sua prática e defesas a ela, a astrologia conseguiu se fortalecer a ponto de se tornar presença constante nas cortes reais. O caráter ambíguo das previsões astrológicas, que faziam com que a taxa de acerto

fosse grande, garantiu seu sucesso. Quando ela chegou à corte, já gozava de grande popularidade, o que permitiu aos reis utilizar as previsões astrológicas também como ferramentas de manipulação do povo. Esse período foi marcado por grandes figuras como a de Nostradamus<sup>8</sup>.

O auge das previsões astrológicas, segundo Minois<sup>9</sup>, se dá no século XVII, tornando-se praticamente uma necessidade sociocultural. Entretanto, é no final deste século que ela também vê seu declínio. Dois duros golpes fazem com que a credibilidade das previsões astrológicas seja colocada em xeque: primeiro a revolução científica iniciada por Galileu; depois a crise de consciência pela qual a Europa passou a partir de 1680<sup>10</sup>. Ela sobreviveu aos golpes, mas não com a mesma força de outrora. Ainda hoje vemos previsões de natureza astrológica, sempre acompanhadas de questionamentos quanto à sua validade. Não dá, entretanto, para afirmar que ela ainda não exerce influência sobre a vida de muitas pessoas.

Antes ainda, no século XVI, começa a ganhar força outra forma de pensamento acerca do futuro: as utopias. A crise pela qual as predições tradicionais passaram fez com que surgisse uma nova forma de descrição do futuro, pautada, sobretudo, na história e nas Ciências Humanas. As utopias apresentaram uma outra possibilidade de se pensar o futuro, diferente das previsões astrológicas e das profecias em geral:

O acontecimento recorda, como se fosse necessário, a diferença entre utopia e profecia: esta se realiza, supostamente, mesmo sem o concurso consciente dos homens, enquanto aquela só pode esperar sua concretização na forma de uma ação política. A utopia somente tem valor preditivo quando se torna ideologia, mas nesse caso ela cai na arena das lutas políticas e o equilíbrio de forças é, cedo ou tarde, quase sempre desfavorável, e ela é inelutavelmente sufocada. De certo modo, a utopia só pode ser predição se permanecer como sonho; como a imagem de Narciso, ela se destrói assim que tentamos

---

<sup>8</sup> Michel de Nostredame, conhecido como Nostradamus, foi um astrólogo, médico e vidente francês famoso por suas previsões que, supostamente, revelavam eventos ocorrendo até hoje. Em todo início de ano, suas previsões são lembradas.

<sup>9</sup> MINOIS, George. *História do futuro: dos profetas à prospectiva*. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 385.

<sup>10</sup> MINOIS, George. *História do futuro: dos profetas à prospectiva*. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 384.

verificar sua materialidade. É por isso que o futuro da predição também não está na utopia, e em breve será necessário fechar também essa porta.<sup>11</sup>

As utopias não dizem como será o futuro. Sua importância sempre esteve na capacidade de mostrar possibilidades. Em outros termos, uma utopia não nos serve para dizer como será nosso futuro, mas como ele pode ser. Ela nos move, até nos direciona. Mas não possui um caráter determinista. É, nas palavras de Umberto Eco, algo que “[...] está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar.”<sup>12</sup>

Com as utopias, nasce uma nova forma de se pensar o futuro, não mais ligada a adivinhações ou a tentativas de ler algo que já está definido, restando-nos apenas a espera do tempo de realização. Agora ela é esperança, desejo, motivação para a luta. É claro que a literatura utópica não nasce necessariamente com a palavra utopia, proposta supostamente pela primeira vez por Thomas More<sup>13</sup>. A cidade ideal de Platão, por exemplo, já pode ser considerada utópica.

Por fim, Minois nos traz alguns elementos referentes às predições e previsões a partir do século XX<sup>14</sup>. O século em questão foi marcado pelas expectativas criadas a partir da aceleração dos avanços tecnológicos. Os mais otimistas se dedicaram ao pensamento utópico, visualizando um mundo melhor, sem sofrimentos, sem necessidades não satisfeitas. Surgiu, entretanto, um pensamento marcado pelo pessimismo advindo do medo diante da possibilidade de o avanço tecnológico não trazer alegria, mas destruição: o pensamento distópico.

Também as distopias não são exclusivas de um século específico. Mas, no século XX elas se multiplicaram, consequência do temor demonstrado por alguns diante do surgimento cada vez maior e mais rápido de novas tecnológicas que transformaram significativamente a vida das pessoas. Ganhou força, neste período,

---

<sup>11</sup> MINOIS, George. *História do futuro: dos profetas à prospectiva*. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 489.

<sup>12</sup> GALEANO, Eduardo. *Las palabras andantes*. Buenos Aires: Catálogos, 2001, p. 230. (tradução nossa)

<sup>13</sup> MORE, Thomas. *A utopia*. São Paulo: Martin Claret, 2013.

<sup>14</sup> MINOIS, George. *História do futuro: dos profetas à prospectiva*. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 597.



a consciência dos impactos negativos da interferência humana no planeta. Críticas aos sistemas econômicos exploratórios e destrutivos também se intensificaram na medida em que as desigualdades só aumentaram, mesmo o avanço tecnológico se intensificando cada vez mais. Aliás, esse avanço também foi causa do aumento das desigualdades, o que gerou desconfiança em um mundo onde a promessa era justamente contrária (e ainda é).

Várias obras literárias que descreviam mundos dominados ou destruídos devido ao avanço tecnológico surgiram. Essas obras, como veremos no último ponto do presente artigo, mais do que divertir, procuravam alertar as pessoas. É claro que o mundo descrito por essas obras é, muitas vezes, tão absurdo que beira o impossível. Destruiríamos o mundo antes de chegarmos a determinados contextos tecnológicos descritos por algumas delas. Entretanto, assim como nas utopias, o pensamento distópico nos serve para caminhar escolhendo com pudor os caminhos a serem seguidos. Tal caminhada é diferente da utópica, mas com uma importância tão grande quanto. O pensamento distópico se apresenta como um alerta a fim de evitarmos que qualquer contexto de destruição da vida se efetive.

E o século XXI? Bem, aquilo que foi dito acerca do século anterior também vale para este. O contexto apenas se tornou mais preocupante. Nosso século é marcado por uma incapacidade cada vez maior de fazermos qualquer afirmação sobre o futuro. E não estamos aqui nos referindo apenas às afirmações de natureza preditora dentro do campo de adivinhações acerca de um futuro já escrito ou definido. Qualquer juízo a respeito do futuro parece ser inútil, na medida em que as coisas mudam com uma velocidade tal que tudo se torna incerto, inseguro, líquido. Talvez, o que temos hoje de mais seguro é a possibilidade de inexistência de um futuro. Tudo graças à ação humana irresponsável sobre a terra. Pensar o futuro se torna cada vez mais uma urgência, entre outras coisas, porque pode não haver um amanhã não só para a humanidade, mas para a vida no seu todo. A filosofia já tem um caminho trilhado nesse assunto. Precisamos dar visibilidade e seguimento a ele. Por ora, nos dedicaremos apenas à primeira parte: retomar alguns elementos que se fazem presentes nesse caminho.

## 2. O que está por vir? A filosofia e o futuro

Caminhos nos lembram o futuro. Nos dizem que devemos trilhar nosso caminho, seguir nosso caminho, sempre à frente. Atrás, só o passado, o caminho já percorrido. E quando não queremos pensar em um caminho que precisa ser seguido, como se ele todo já estivesse construído, cabendo-nos apenas o deslocamento por ele, nosso discurso se volta para o caminho que precisa ser construído, aberto. Mas, insistimos, sempre à frente, rumo àquilo que ainda está por vir enquanto resultado de nossas ações.

Como vimos até aqui, na história humana, o futuro sempre esteve em pauta. Nos focamos prioritariamente na história do desenvolvimento do pensamento ocidental de matriz europeia. Mas conseguimos encontrar preocupações com o futuro, senão em todos, na maioria dos povos. É o caso, por exemplo, dos povos originários da América do Norte:

Os nativos de todas as partes do mundo têm vivido em harmonia com o reino das plantas, em suas respectivas regiões, e têm utilizado o reino vegetal como ajuda à sua sobrevivência. O povo indígena da Mãe Terra só tem usado aquilo de que necessita, e não armazena, por medo de escassez, as oferendas que as árvores lhe proporcionam. Em nossa Tradição Americana Nativa, recolhemos todas as plantas de maneira cerimonial e sagrada. Em minha Tradição Nativa particular nós nos aproximamos da maior planta da espécie que vamos colher, lhe oferecemos tabaco e pedimos permissão para a colheita. Essa é a Planta ou Árvore-Chefe daquela espécie, por ser a maior e a mais velha. Assim que recebemos uma indicação ou uma mensagem de que está tudo certo, pulamos as primeiras sete plantas ou árvores que poderíamos colher para que as próximas sete gerações de seres humanos possam estar bem providas. Honrando nossos filhos, e os filhos de nossos filhos, garantimos um futuro feliz para todas as Criaturas assim como para o reino das plantas.<sup>15</sup>

Esses povos originários são capazes de pensar, no mínimo, sete gerações à sua frente, um alcance temporal significativo, ainda mais se levarmos em consideração o quanto a maioria de nós, hoje, consegue visualizar em termos de

---

<sup>15</sup> SAMS, James. *As cartas do caminho sagrado: a descoberta do ser através dos ensinamentos dos índios norte-americanos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

futuro. Nossa visão ocidental europeia de futuro está entre as mais limitadas em termos de alcance temporal. Sendo a que predomina hoje no planeta, talvez aqui esteja um dos motivos pelos quais estamos vivendo uma série de crises que colocam em risco não só a vida humana, mas a vida de todos os viventes. Ante o exposto, pensar o futuro também é uma vocação da filosofia. E uma primeira necessidade<sup>16</sup> é pensar o futuro da vida.

## 2.1 O futuro, a natureza e a (im)possibilidade de vida futura

Os prognósticos não são animadores. Já não podemos mais, através de nossas ações, evitar as consequências de nossa interferência irresponsável na natureza. Só podemos, de agora em diante, tentar minimizar os danos. Mesmo assim, a todo instante, o que se vê é uma tentativa de ignorar o problema, de fechar os ouvidos para os clamores que vêm da Terra. Nosso planeta, nossa casa, nos manda constantemente recados acerca da necessidade de mudança. Preferimos não ouvir. O resultado pode ser não só a extinção da espécie humana, mas o fim da vida na Terra.

Alguns pensadores discordam da possibilidade de fim da vida no planeta. É o caso de James Lovelock<sup>17</sup>, responsável pela famosa teoria de Gaia<sup>18</sup>. Para ele, o planeta possui alta capacidade de reorganização a fim de que a possibilidade de vida seja mantida. Dificilmente conseguiremos matá-lo. O mesmo não pode ser dito da humanidade. Nessa reorganização, provavelmente desapareceremos. Gaia se preserva não necessariamente preservando todas as formas de vida que nela habitam. As reorganizações pelas quais ela passou até hoje são um exemplo disso.

---

<sup>16</sup> Não de forma hierárquica. Apenas para fins organizacionais.

<sup>17</sup> LOVELOCK, James. *Gaia: um novo olhar sobre a vida na Terra*. Lisboa: Edições 70, 2020.

<sup>18</sup> A Teoria de Gaia afirma que devemos conceber o planeta Terra como um sistema vivo que se autorregula constantemente a fim de garantir a permanência da vida. Não significa, porém, que a Terra seja um ser vivo. Ela existe enquanto um grande sistema que integra todos os existentes a fim de que eles garantam uma série de condições necessárias à existência de vida. No processo de autorregulação da Terra, espécies são extintas e outras surgem de acordo com a necessidade. Por exemplo, conforme o Sol vai aquecendo, há uma mudança nos ecossistemas a fim de que a temperatura ideal à vida seja mantida, o que não garante a permanência de todas as espécies existentes no fim dos processos de mudanças radicais. Aquelas que não se adaptam ou que não contribuem para as novas organizações sistêmicas desaparecem, dando lugar a outras.

Muitas espécies desapareceram, outras surgiram, tudo ligado a um processo de manutenção das condições de vida.

É necessário, entretanto, não nos agarrarmos a tal otimismo quanto à sobrevivência do planeta. Envenenamos tanto o planeta, que talvez ele não tenha forças para se reerguer depois de nós. Para Lovelock, o futuro do planeta está garantido, mesmo não sendo um planeta como o de hoje. O nosso está em risco. Para o autor deste artigo, entretanto, o futuro do humano e futuro do planeta estão interligados. Se não agirmos, morrerão todos.

Alguém pode afirmar que o risco da extinção humana já é suficiente para buscarmos mudanças, mesmo o planeta supostamente permanecendo depois. E, de certa forma, é. É nossa responsabilidade agirmos a fim de conservar a existência humana na Terra. Mas esse não pode ser o único motivo, uma vez que, dessa forma, agiríamos apenas por interesse, sem preocupação com as demais formas de vida a menos que isso nos impactasse diretamente. Tal visão, antropocêntrica, egoísta e instrumentalizadora, é justamente a causadora de todos os males sobre os quais deveríamos ter já começado a nos dedicar com mais força a fim de eliminá-los. Não apenas o nosso futuro importa, mas o de todas as formas de vida. Se merecemos continuar a habitar esse mundo, não será só por sermos humanos em uma perspectiva de hierarquização dos existentes onde a humanidade é colocada no topo.

Quem nos ajuda a pensar, na filosofia, acerca dessas questões, destacando o futuro como uma das preocupações, é Hans Jonas (1903-1993), filósofo alemão de origem judia, proponente do princípio responsabilidade<sup>19</sup> como fundamentador de todas as proposições éticas, uma responsabilidade que não se dá apenas no presente, mas é direcionada também às gerações futuras.

Para Jonas, todas as teorias éticas pensadas até então são insuficientes diante dos desafios impostos pelo avanço das tecnologias e diante das novas descobertas que dizem respeito à diferentes formas de vida e processos que ocorrem no planeta. Não que essas éticas tenham que ser simplesmente abandonadas. Sua importância ainda permanece quando pensamos questões referentes às virtudes, por exemplo. Entretanto, por serem antropocêntricas, por não considerarem o mundo

---

<sup>19</sup> JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

extra-humano como digno de consideração moral e por terem curto alcance em relação ao futuro são incapazes de nos ajudar a refletir acerca de boa parte das questões com as quais nos deparamos na contemporaneidade.

A proposta de Jonas é pela inserção da responsabilidade por todos os viventes, no presente e no futuro, como princípio ético fundamental. Como um dos elementos centrais dessa responsabilidade, está a reformulação do famoso imperativo categórico kantiano de forma que o mundo extra-humano e as gerações futuras de todos os viventes, humanos ou não, sejam incluídos.

Um imperativo adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: "Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra"; ou, expresso negativamente: "Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida"; ou, simplesmente: "Não ponha em perigo as condições necessária para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra; ou, em um uso novamente positivo: "Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer".<sup>20</sup>

O olhar em direção ao futuro necessário à responsabilidade exige uma capacidade de previsão cada vez mais difícil. Jonas parece saber disso, por isso propõe que, ao pensarmos o futuro, não nos dediquemos primeiramente ao bem que pode ser gerado por uma ação ou decisão, mas ao que pode dar errado. Expliquemos melhor!

Para Jonas, somos capazes, com mais facilidade, de prever o mal do que o bem. Diante de uma nova descoberta, de um melhoramento ou de uma decisão que terá impactos significativos sobre o futuro de qualquer vivente, é possível identificar com mais rapidez e certeza aquilo que pode dar errado. Portanto, ao menor sinal de perigo, é nosso dever não avançar, pelo menos até termos certeza de que o perigo não se confirma ou já passou. Tal forma de pensar estrutura o que Jonas chama de *heurística do temor* (ou do medo).

---

<sup>20</sup> JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 47.

A heurística do temor se refere a um medo que não é paralisante, que não nos impede de agir, mas que exige precaução em cada uma das decisões tomadas em nosso tempo. Nosso poder tecnológico é tão grande a ponto de podermos, a qualquer momento, por uma decisão precipitada e/ou equivocada, colocar em risco a existência de todos os vivos e a permanência da possibilidade de vida na Terra. Mesmo o perigo parecendo, em um primeiro momento, tema de ficção científica, é preciso ficar alerta. Não temos como saber o real impacto de nossas ações. Portanto, é preciso levar a sério todo e qualquer alerta.

Pois assim se dão as coisas conosco: o reconhecimento do *malum* é infinitamente mais fácil do que o do *bonum*; é mais imediato, mais urgente, bem menos exposto a diferenças de opinião; acima de tudo, ele não é procurado: o mal nos impõe a sua simples presença, enquanto o bem pode ficar discretamente ali e continuar desconhecido, destituído de reflexão [...]. Não duvidamos do mal quando com ele nos deparamos; mas só temos certeza do bem, no mais das vezes, quando dele nos desviamos. É de se duvidar que alguém, alguma vez, tenha feito o elogio da saúde sem pelo menos ter visto o espetáculo da doença, o elogio da decência sem ter encontrado a patifaria, e o da paz sem conhecer a miséria e a guerra. O que nós *não* queremos, sabemos muito mais do que aquilo que queremos. Por isso, para investigar o que realmente valorizamos, a filosofia da moral tem que consultar o nosso medo antes do nosso desejo. [...].<sup>21</sup>

A garantia de permanência da vida humana é, no ver de Jonas, uma responsabilidade prioritária. Não porque a vida humana é mais importante, em termos biológicos, do que a vida de outros seres. Nem porque, hierarquicamente, o humano seja superior. O princípio responsabilidade de Jonas não é antropocêntrico. A conservação da vida humana é prioridade, para os humanos, por dois motivos principais. O primeiro diz respeito a um dever de espécie. Todo indivíduo, pertencente a qualquer espécie, precisa garantir a existência de gerações futuras<sup>22</sup>. Nós humanos

---

<sup>21</sup> JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 71.

<sup>22</sup> É da humanidade “[...] uma obrigação incondicional de existir [...]. Pode-se discutir a respeito do direito individual ao suicídio, mas não a respeito do direito de suicídio por parte da humanidade.” (JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 86.).

não somos diferentes. Precisamos garantir o direito de existência àqueles e àquelas cuja existência ainda é apenas potencial.

O segundo motivo está ligado à necessidade de protegermos o planeta. Em um primeiro momento, poderia parecer prudente a ideia da extinção da humanidade<sup>23</sup>, uma vez que o principal causador de problemas hoje é o humano. Entretanto, a Terra foi tão devastada que há a possibilidade de ela não ter mais forças para se recuperar. É, portanto, necessário, que existamos a fim de podermos lutar pela conservação da vida. Tal conservação está em risco por nossa culpa. Mas o estrago está feito. É nossa responsabilidade tentar reverter o perigoso quadro que se desenha.

Todos os viventes estão imbuídos de responsabilidade. Entretanto, até onde sabemos, o único capaz de transformá-la em ações concretas e conscientes é o humano. Isso aumenta o peso dessa responsabilidade, que possui outra característica fundamental: não é baseada na reciprocidade, na medida em que, independente do que o ser humano ganhará ou não com isso, é seu dever agir sempre de modo responsável.

É claro que muitas ações e decisões referentes à conservação ambiental (se não todas, a maioria) vão trazer bem-estar a quem as pratica ou toma, afinal estamos falando de cuidados com o planeta em que habitamos e de onde tiramos tudo aquilo que nos permite continuar vivendo. Entretanto, em termos de responsabilidade, essa reciprocidade não deve ser vista como motivo, causa, mas consequência. É a partir da não reciprocidade enquanto marca da responsabilidade que a estendemos para o futuro distante, um futuro no qual o sujeito das ações e decisões já não habita, nem seus descendentes mais próximos, não havendo um interesse particular naquele espaço-tempo. Mesmo assim, há responsabilidade.

---

<sup>23</sup> Alguns grupos buscam isso. Nos referimos, especificamente, ao *Movimento pela Extinção Humana Voluntária* (VHEMT). Os membros do movimento se comprometem a não ter filhos. Se todos deixassem de ter filhos, a humanidade, aos poucos, diminuiria. Quando o último humano idoso morresse, o movimento atingiria seu objetivo. O presente autor conhece pouco do movimento, mas parece ser de natureza extremamente egoísta. O movimento é constituído por pessoas que nasceram, que viverão suas vidas. Ele nega, portanto, a possibilidade de existência de vidas futuras. O presente autor, portanto, coloca-se contra qualquer proposta que visa a extinção humana (do humano enquanto espécie, uma vez que, questões de natureza mais individual, como suicídio, aborto e eutanásia, demandam outro tipo de reflexão ética diferente daquele utilizado para pensar a existência ou não de uma espécie) e, é claro, a extinção de qualquer forma de vida.

Hans Jonas, portanto, através de seu princípio responsabilidade, nos ajuda a pensar o futuro com um alcance que até então raramente foi possível, ao menos para nós, herdeiros do pensamento ocidental europeu. Responsabilidade e futuro aparecem intimamente ligados, o que nos faz chegar a uma primeira grande conclusão no presente texto: pensar filosoficamente o futuro implica necessariamente em pensar a responsabilidade enquanto fundamento filosófico central das reflexões. Para Jonas, ela é um dever. Mas há outros filósofos da responsabilidade que a veem como parte constituinte do que somos, não sendo resultado de uma decisão diante do mundo, mas estando presente desde o surgimento da consciência do eu. Esse é o caso de Levinas, a quem faremos menção no ponto 4. Antes disso, analisaremos outra questão que torna cada vez mais urgente pensarmos filosoficamente o futuro: a questão do transumanismo.

### 3. Os riscos da singularidade – tecnologia e ausência de ética

Os enlouquecedores projetos de geoengenharia ou bioengenharia pretendem me pilotar, recriar-me e recriar vocês comigo, ciborgues humanos num planeta ciborgue. A ideia de mundo, de cosmos, não teria mais sentido algum. Eles são o rosto monstruoso e o resultado de um processo insidioso e cotidiano da sua perda de autonomia. Todos os experimentos visando recuperar essa autonomia, libertar-se das telas que a mantêm à distância e a suprimem, parar a máquina, eles são, qualquer que seja o seu tamanho, as únicas maneiras de desqualificá-los. Não aprendam a viver com os monstros que eles deram à luz, como são convidados diariamente a fazer.<sup>24</sup>

A citação acima pertence à obra *Carta à Terra*, de Geneviève Azam. Já se refere à resposta da Terra à carta de Azam nas páginas anteriores. Representa uma crítica a toda tentativa de transformação radical da natureza através da tecnologia, uma transformação que vem sendo pensada excluindo-se reflexões de natureza ética. Azam, neste trecho, nos provoca a pensar sobre as promessas que os mais otimistas acerca do desenvolvimento tecnológico nos fazem, promessas de um futuro em que

---

<sup>24</sup> AZAN, Geneviève. *Carta à Terra: e a Terra responde*. Belo Horizonte: Relicário, 2020, p. 135.



a integração entre matéria orgânica e máquina nos tornará melhores em um nível que hoje ainda permanece no campo do imaginário, do fantástico.

Azam, entretanto, assim como outros pensadores, é cética quando a realização de tal promessa. Tudo indica que essas tentativas nos levarão à destruição. E, se não levarem, alterarão significativamente a vida, principalmente a vida humana, em um nível tal que talvez não consigamos reconhecer aquilo que hoje chamamos de humanidade nesses novos seres que resultarão das alterações sonhadas por aqueles que lutam por um suposto direito ao melhoramento ilimitado<sup>25</sup>.

A urgência filosófica em se pensar o futuro, portanto, não se dá exclusivamente devido às questões diretamente de cunho ambiental. Essas questões já seriam mais do que suficientes para que nos preocupássemos com o porvir ou com a impossibilidade de um futuro. Entretanto, há outros desafios que nos provocam a estruturar um pensamento de longo alcance. Alguns deles surgem a partir do aparecimento do movimento transumanista, principal representante dos partidários à busca ilimitada por "melhoramentos". Desde já é preciso destacar que não são questões isoladas. Tanto os problemas ambientais quanto os perigos do transumanismo são consequência de um desenvolvimento tecnológico cada vez mais veloz que se coloca em dissonância com a ética. Além disso, muitas das propostas transumanistas têm impactos ambientais diretos.

Nick Bostrom, um dos responsáveis pelo surgimento do transumanismo, o define como:

[...] um movimento cultural, intelectual e científico, que afirma o dever moral de melhorar as capacidades físicas e cognitivas da espécie humana e de aplicar novas tecnologia ao ser humano, para que todos os aspectos indesejados e desnecessários da condição humana possam ser eliminados, como, por exemplo, o sofrimento, a doença, o envelhecimento e até a mortalidade.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> A própria noção de melhoramento, aqui, precisa ser pensada. Não o faremos especificamente no texto, mas os autores que aparecerão ao longo deste ponto, em algum momento, vão pensar acerca do tema. Sugerimos, a quem tiver interesse, buscar as obras desses autores referenciadas ao final do artigo.

<sup>26</sup> BOSTROM, Nick. Apud. OLIVEIRA, Jelson. LOPES, Wendell E. S. (Orgs.) *Transumanismo: o que é/quem vamos ser*. Caxias do Sul: EducS, 2020, p.40.

É um movimento, portanto, que busca não mais interferir de forma terapêutica nos viventes, mas melhorá-los. O foco, é claro, é o humano. Para os transumanistas no geral, a humanidade poderia evoluir muito mais com a ajuda da tecnologia. A natureza nos dotou de qualidades e habilidades excepcionais. Mas talvez tenhamos chegado ao limite máximo da evolução biológica. É nosso dever, agora, buscar uma nova evolução através de melhoramentos tecnológicos.

O que os transumanistas buscam é a singularidade, um ponto evolutivo onde matéria orgânica e máquina estarão integradas de forma perfeita. Os ciborgues são a representação atual desse ponto. Através da tecnologia, conseguiríamos superar vários obstáculos, potencializando nossas atuais habilidades, além de criar outra hoje biologicamente impossíveis.

O transumanismo, por muito tempo, foi considerado como delírio, tema de ficção científica. Hoje, entretanto, ao menos em alguns aspectos, já não é mais. Milhões são investidos em pesquisas nesse campo. Tentativas de melhorias estão sendo feitas sem qualquer preocupação ética, uma vez que a ética é considerada pelos transumanistas como um empecilho, algo que limita a imaginação humana através de preocupações exageradas. Para a maioria dos pensadores transumanistas, a ética não deve ser necessariamente eliminada, mas limitada ao máximo.

Isso faz com que cada vez mais muitos pensadores fora do transumanismo se dediquem a refletir sobre o tema, até porque, se os objetivos transumanistas forem atingidos sem destruir o que hoje conhecemos como vida, ela poderá sofrer sérias transformações em um processo irreversível realizado através de escolhas feitas por pessoas que raramente se perguntaram sobre os motivos, se valia a pena, se era necessário. Nunca agiram com responsabilidade. No geral, os transumanistas não buscam as transformações por um motivo ético, uma necessidade terapêutica. As buscam porque podem, a mesma atitude que nos levou, a partir do século XVI, ao nível de interferência na vida que hoje cobra seu preço através da possibilidade de um futuro distópico.

Gostaríamos de citar aqui alguns dos críticos do transumanismo. Começemos por Francis Fukuyama, no livro *Nosso futuro pós-humano*<sup>27</sup>. Um dos argumentos dos transumanistas acerca da possibilidade de transformação daquilo que o humano é hoje para algo totalmente diferente, é que não há algo de especial no humano para conservar. O humano é um vivente como qualquer outro, não tendo uma “natureza humana” que precise ser conservada. Se for possível melhorar o animal humano, devemos fazê-lo.

Fukuyama concorda que não há algo de especial no humano. Entretanto, as supostas falhas e limitações que os transumanistas querem “concertar” fazem parte daquilo que existencialmente o humano é. Nos constituímos a partir dessas limitações. Elimina-las causaria danos existenciais imprevisíveis. Além disso, aquilo que consideramos ser bom em nós é inseparável das consideradas más qualidades. Eliminar algo que consideramos indesejável não necessariamente vai potencializar o que consideramos bom. Pode até mesmo eliminar junto.

Ao longo da obra aqui citada, Fukuyama vai concentrando suas críticas na manipulação genética. Escolher as características dos filhos, por exemplo, com base naquilo que consideramos ser o ideal hoje, não necessariamente trará benefícios, uma vez que esse ideal atual pode deixar de assim ser no futuro. Além disso, ao escolher as características de um filho, o fazemos a partir de nossos desejos e vontades, limitando (mesmo que em termos culturais) a liberdade dele. Se um sujeito escolhe características para seu filho voltadas à prática de um esporte, ele quererá que seu filho seja um esportista. Mas e se o filho não quiser? O investimento foi em vão? Fiquemos atentos! A manipulação genética transforma o outro em objeto, em produto.

Os transumanistas costumam se defender de críticas como essa através do seguinte argumento: no curso natural das coisas, um sujeito também não pode escolher suas características. Ele naturalmente nasce com algumas. Porque seria diferente, no caso de a escolha ser artificial. Entretanto, no caso da natureza, as características não seguem uma lógica produtivista e objetificadora. Não seria uma imposição proposital em um processo de transformação do outro em um outro eu,

---

<sup>27</sup> FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

ou seja, em uma extensão do eu para que esse outro possa realizar aquilo que o eu não conseguiu.

Outro crítico do transumanismo é Michael Sandel. No livro *Contra a perfeição*<sup>28</sup>, Sandel faz uma série de críticas a muitos temas sobre os quais os transumanistas se debruçam, entre eles, temas ligados à eugenia. Sobre o pensamento de Sandel,

[...] a ideia central de Sandel é que, com o transumanismo, passamos de uma ética da gratidão pelo que é dado [...] para uma ética (se ainda podemos usar esse termo) do domínio absoluto do mundo externo como de si mesmo pelo homem prometeico. Um esclarecimento: a noção de “dado” não remete obrigatoriamente a um viés religioso; quer seja por Deus, para quem acredita, que o dado nos é dado, quer seja pela natureza, para quem não acredita, pouco importa. O que conta é que, em ambos os casos, há um lugar para uma transcendência, a um princípio de doação externa e superior aos homens. É justamente essa referência à contingência, ao acaso e ao mistério do Ser, que o transumanismo abandona, em prol de uma vontade desenfreada de domínio, uma atitude prometeica que literalmente despedaça três valores morais absolutamente fundamentais para organizar a vida comum: a humildade, a inocência (que desaparece diante de uma extensão exorbitante das nossas responsabilidades) e a solidariedade.<sup>29</sup>

O transumanismo penhora o futuro em nome de desejos e sonhos irresponsáveis e descomprometidos com o respeito à vida. São fruto da ganância humana, que nos levou a destruir o planeta e que agora pretende elevar o nível de destruição a outras dimensões da vida. O que os transumanistas pretendem é a busca por melhorias de forma precoce, sem reflexão. Melhorar a vida humana é algo positivo. Mas, é preciso refletir acerca do que significa “melhorar”. O que os transumanistas buscam enquanto melhorias, parece-nos, coloca não só o futuro humano em risco, mas o futuro de todo o planeta. Precisamos de mais responsabilidade.

---

<sup>28</sup> SANDEL, Michael. *Contra a perfeição*: ética na engenharia genética. Rio de Janeiro: Civilização brasileira: 2013.

<sup>29</sup> FERRY, Luc. *A revolução transumanista*. Barueri: Manole, 2018, p. 55.

#### 4. Elementos para um olhar sobre o futuro – a comunhão entre filosofia e arte

O futuro está em risco. Essa constatação já foi exposta aqui em vários momentos. Também já afirmamos que a responsabilidade é o fundamento central de qualquer empreitada reflexiva que se proponha a encontrar caminhos para a preservação dos viventes e para a garantia de condições de vida no presente e no futuro. Hans Jonas nos proporcionou as primeiras pistas para a inserção da responsabilidade como o princípio ético fundamental de nossos tempos. Ainda, entretanto, cabe-nos analisar outros elementos que sustentam e fortalecem tal tese. Os encontraremos em Emmanuel Levinas, filósofo franco-lituano da responsabilidade pelo outro como parte constituinte do eu. “Ser”, para Levinas, é “ser responsável por...”.

Levinas não tratou diretamente da responsabilidade pelo outro não humano, nem da responsabilidade ambiental. Sua filosofia, entretanto, é aberta a tais reflexões, na medida em que ser responsável implica na presença dessa responsabilidade em todas as relações que o eu estabelece. Além disso, a responsabilidade levinasiana possui duas características que a fazem ser estendida a todo existente: ela é infinita e ilimitada. Mas vamos por partes!

“Eu”, “outro” e “terceiro” são três conceitos fundamentais em Levinas. Não os únicos, é claro, mas aqueles que nos interessa na reflexão aqui proposta. O eu representa o sujeito que pensa e age no mundo. É de onde o pensamento parte. O outro é aquele que não sou eu, o diferente, o indefinível, aquele que não deveria ser objeto de posse. O terceiro é o outro do outro. O eu é responsável por ambos, até porque a fronteira entre outro e terceiro é bastante sutil, diríamos que apenas uma distinção teórica para melhor compreender nossa responsabilidade, na medida em que somos responsáveis por tudo e por todos a todo instante<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Aqui, apresentamos alguns elementos da filosofia levinasiana de forma bastante geral e superficial a fim de fazermos uma introdução geral ao autor. Para mais informações acerca dessas categorias, há a obra do presente autor, fruto de sua dissertação de mestrado: LONGO, Giovan. *A anterioridade da responsabilidade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Editora FI, 2019. A obra pode ser acessada gratuitamente no site da editora. Em breve, mas sem uma previsão ainda, publicaremos o resultado da tese, cujo tema é a inserção do pensamento levinasiano no campo da Bioética. O presente artigo, aliás, traz muitos temas e problemas que lá são aprofundados.

O outro é também o outro não humano, na medida em que a responsabilidade é infinita, ou seja, nunca encontra um fim, um momento de satisfação ou dever cumprido. É também ilimitada, ou seja, não se esgota em fronteiras imaginárias criadas pelo humano, como aquela entre o mundo humano e o mundo extra-humano, ou aquela entre o vivo e o não vivo. Até mesmo aquilo que consideramos não estar vivo é de nossa responsabilidade na medida em que é essencial à vida.

Em *Totalidade e Infinito* encontramos alguns elementos que nos ajudam a compreender a responsabilidade para além do outro humano, estendendo-se também para o planeta como um todo. A noção de casa, mesmo que ainda apareça na obra como representativa de uma interioridade, é um desses elementos. Partimos de um lugar, nossa casa, morada, não necessariamente um espaço físico, mas um referencial palco do contato com o outro. Essa casa pode ser a casa comum, o planeta, compartilhado por todos os viventes. O mundo onde todos os mundos particulares habitam e estabelecem relações.

A casa é do eu, não no sentido de posse, mas no sentido de espaço de acolhimento. Cabe ao eu a responsabilidade pelo mundo mais do que todos. A casa é o lugar da hospitalidade, do acolhimento do outro que vem ao encontro do eu com seu clamor. Quando recebo alguém em casa, faço tudo por ele. O recebo, trato-o bem. Não o exploro nem o prendo. Fazer do mundo nossa casa não é tomar posse dele a fim de explorá-lo. É, antes de qualquer coisa, conservá-lo a fim de que todos que nele habitam tenham as mínimas condições para uma existência feliz.

A casa que fundamenta a posse não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis, que ela pode recolher e guardar. É possuída, porque é desde logo hospitaleira para o seu proprietário; o que nos remete para a sua interioridade essencial e para o habitante que a habita antes de qualquer outro habitante, para o acolhedor por excelência, para o acolhedor em si [...].<sup>31</sup>

A noção levinasiana de economia também é fundamental para a extensão da responsabilidade a todos os existentes. Em um dado momento de sua existência, o eu que busca fruir do mundo percebe que essa fruição não pode se esgotar no

---

<sup>31</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 150

presente. Nesse momento, ele passa a buscar garantir, através da economia do gozo, essa fruição também no futuro. A conservação do mundo também faz parte dessa busca.

Em um primeiro momento, a noção de economia parece ser fruto de uma decisão utilitária do eu, que só busca a conservação do mundo porque isso lhe trará algum benefício. Tal raciocínio, entretanto, não é válido na medida em que conservar o planeta não é uma escolha, é antes uma necessidade. Não estamos em uma posição na qual podemos optar por conservar ou não. Precisamos conservar. Não há outra opção. Se o planeta, enquanto nossa casa comum, desmoronar, seremos soterrados. Não sobreviveremos.

Economia e casa (lar, moradia) são duas noções levinasianas que nos ajudam a compreender a responsabilidade por ele proposta como sendo por todo existente. Cabe-nos ainda mostrar como essa responsabilidade se dá também em relação ao tempo. O pensamento levinasiano está aberto ao futuro desde seu início. Novamente recorreremos às duas características da responsabilidade aqui citadas: a infinitude e a ilimitação. Ambas também se referem a qualquer limite temporal que poderíamos querer impor à nossa responsabilidade.

Há, também, algumas noções levinasianas que intensificam essa abertura para o futuro: a morte, novamente a economia, a filiação e o messianismo. No que se refere à morte, a consciência da finitude provoca o eu a pensar para além do hoje, a buscar realizar seus sonhos antes que o fim chegue. Mas não basta a consciência da própria morte, uma vez que o futuro sobre o qual temos responsabilidade não se limita ao nosso próprio tempo de vida. A consciência de que as coisas não são infinitas, portanto, nos provoca à responsabilidade pela conservação da vida pelo máximo tempo possível.

A economia também é uma noção que se estende ao futuro na medida em que o eu econômico é aquele que não esgota a total possibilidade de gozo no presente, a fim de poder fruir também amanhã. Tal noção também se estende para além da vida do eu, na medida em que somos responsáveis também pelo bem-estar e por garantir as mínimas condições necessárias a uma vida boa para todos os viventes, mesmo aqueles que não sabemos se irão realmente existir, o que nos faz chegar à filiação.

Em Levinas, a filiação não se refere exclusivamente ao filho biológico, mas àquele que vem depois, a nossos descendentes não enquanto pertencentes a uma mesma árvore genealógica, com o mesmo sobrenome, mas aos que nos sucederão nesse mundo. Essa noção de filiação, que nos remete à ideia de família, novamente não em um sentido mais “tradicional” do termo, compreende também o vivente não humano. Prova disso é que hoje já falamos em famílias compostas por humanos e animais não humanos, de forma seletiva, é claro (nem todo animal ganha tal consideração), e muitas vezes os antropomorfizando, mas já é um começo. Em breve, talvez, as plantas também terão um lugar dentro dessa instituição social.

Por fim, temos o messianismo enquanto abertura para o futuro. Normalmente é um conceito de conotações religiosas. Em Levinas, porém, sua significação vai além. Como se sabe, o filósofo franco-lituano constrói sua filosofia partindo do pensamento judaico. O messianismo aparece naturalmente em suas reflexões. Entretanto, ao utilizar tal conceito, ele o ressignifica, inserindo-o também no campo filosófico para reforçar a responsabilidade infinita que o eu tem em relação aos outros.

[...] Nesta linha argumentativa é que Levinas se permite tocar num conceito abertamente teológico – o de Messias – para reabilitá-lo na filosofia. A afirmação de que o sujeito é único, singular e eleito apontam para um lugar do sujeito na história: ele é o messias, o enviado para proclamar a paz e para estabelecer a justiça. A figura do messias não é plástica, nem simbólica, mas profética: anuncia um porvir, um futuro que ainda não chegou e que, para chegar, dependerá do sujeito assumir a sua subjetividade, isto é, a sua responsabilidade perante os Outros.<sup>32</sup>

O messianismo, portanto, é uma representação da responsabilidade enquanto projetada ao futuro. O messias, nessa visão, somos todos nós, e o eu mais do que todos. É muito mais uma atitude do que um título. Esperar a vinda do messias personificado em um outro que virá nos salvar, dentro dessa perspectiva, é apenas

---

<sup>32</sup> RIAL, Gregory. Subjetividade às avessas: a noção de sujeito em Levinas. In. RIBEIRO JR. Nilo. MELO, Edvaldo Antonio. *Subjetividade, alteridade e transcendência: na filosofia contemporânea*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, p. 30.



transferir nossa responsabilidade para alguém ou uma entidade. Se um salvador virá ou não, esse fato não nos exime de nossas obrigações perante o mundo e a vida.

Ainda, entretanto, há uma questão a ser resolvida. Por mais que tenhamos consciência de nossa responsabilidade pelo futuro, e saibamos que esse futuro não possui uma extensão definida, um limite onde se esgota essa responsabilidade, ainda assim fica o desafio de como pensar para além do tempo de nossas vidas e da vida de nossas gerações mais próximas. É nesse momento que a filosofia, sozinha encontra dificuldades. É preciso, neste ponto, estabelecer diálogos. E um deles, pode ser com a arte.

A arte possui o potencial de antecipação necessário à filosofia da responsabilidade. Através da arte utópica, somos capazes de imaginar mundos alternativos, melhores e mais justos do que o nosso. Ela nos dá esperança, nos incentiva na busca por mudança, mostrando que a transformação é possível. A arte distópica, por outro lado, possui como uma de suas funções ser alerta. E já o foi muito, na literatura distópica, por exemplo. Não a levamos tão a sério quanto seria necessário, mas ainda dá tempo (cada vez menos tempo) de minimizar os danos.

A arte é capaz de ampliar nossa capacidade de visualização temporal. Herbert Marcuse, filósofo alemão representante da Escola de Frankfurt, no seu livro *O homem unidimensional*<sup>33</sup>, denunciou a massificação das identidades através da cultura que promove a unidimensionalização dos modos de agir, pensar e interpretar o mundo. Caminhamos todos para uma mesma direção, perdendo nossas identidades e renunciando a nossa subjetividade em favor de identidades fabricadas e vendidas através de produtos que nos são apresentados como essenciais, mesmo nós não precisando deles. A libertação desse contexto de unidimensionalização, segundo Marcuse, pode se dar através da arte, principalmente por meio de sua capacidade de mostrar outros mundos possíveis, por sua capacidade de resistência e por seu caráter revolucionário.

Através da arte, portanto, podemos acessar o futuro. Claro, não de maneira premonitória, como pensavam ser possível nossos antepassados. Mas de maneira a prever possibilidades, mesmo elas não se efetivando. Aliás, em certo sentido, o

---

<sup>33</sup> MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

sucesso de uma previsão catastrófica não está em sua realização. Se ela se realizar, ela falhou em seu objetivo. Está em sua não efetivação através de nossa capacidade de evitá-la. Que através da arte consigamos estender nossa responsabilidade para além de nosso tempo, protegendo todos os viventes, inclusive aqueles cuja existência ainda não é nem possibilidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos ao fim do presente trabalho sem todas as respostas. Mas esse não era o intuito. Pretendíamos apenas mostrar o quão urgente é nos dedicarmos a filosofar acerca do futuro. Acreditamos ter conseguido atingir tal objetivo.

Esperamos que o que aqui foi apresentado provoque o leitor e a leitura a buscar mais, a ir além, procurando inserir cada vez mais o futuro em suas reflexões e debates acerca dos temas contemporâneos relacionados à vida. Sobre isso, ainda nos faltou refletir acerca do existente não humano e da necessidade também de protegê-lo. Insinuamos tal tese aqui, mas o espaço não nos permite levar adiante o debate. Fica, entretanto, a provocação.

Por fim, gostaríamos de deixar registrada a alegria de poder participar da presente obra em homenagem aos 50 anos do PPG de filosofia da PUCRS. Também, parabenizamos os professores Agemir Bavaresco, Draiton Gonzaga de Souza, Nythamar de Oliveira e Ricardo Timm de Souza pelos 25 anos dedicados a esse PPG ao qual temos muito a agradecer. Obrigado, professores, por suas contribuições não só ao PPG, mas à filosofia no geral. Com certeza, são contribuições fundamentais para um pensamento acerca do porvir. Que haja futuro, e que ele seja belo para os que aqui estão, humanos ou não, e para os que virão.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZAN, Geneviève. *Carta à Terra: e a Terra responde*. Belo Horizonte: Relicário, 2020

BERARDI, Franco. *Depois do futuro*. São Paulo: Ubu, 2019.

FERRY, Luc. *A revolução transumanista*. Barueri: Manole, 2018.

FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

GALEANO, Eduardo. *Las palabras andantes*. Buenos Aires: Catálogos, 2001, p. 230.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

JONAS, Hans. *Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico*. São Paulo: Paulus, 2016.

KRZNARIC, Roman. *Como ser um bom ancestral: a arte de pensar o futuro num mundo imediatista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016.

LONGO, Giovan. *A anterioridade da responsabilidade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Editora FI, 2019.

LOVELOCK, James. *Gaia: um novo olhar sobre a vida na Terra*. Lisboa: Edições 70, 2020.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MINOIS, George. *História do futuro: dos profetas à prospectiva*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

MORE, Thomas. *A utopia*. São Paulo: Martin Claret, 2013.

OLIVEIRA, Jelson. LOPES, Wendell E. S. (Orgs.) *Transumanismo: o que é/quem vamos ser*. Caxias do Sul: Educs, 2020, p.40.

RIAL, Gregory. *Subjetividade às avessas: a noção de sujeito em Levinas*. In: RIBEIRO JR. Nilo. MELO, Edvaldo Antonio. *Subjetividade, alteridade e transcendência: na filosofia contemporânea*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

SAMS, James. *As cartas do caminho sagrado: a descoberta do ser através dos ensinamentos dos índios norte-americanos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

SANDEL, Michael. *Contra a perfeição: ética na engenharia genética*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira: 2013.



## 24. Sem Rumor: reflexões sobre o esgotamento das energias utópicas e a ascensão da extrema direita no pensamento de Nancy Fraser



<https://doi.org/10.36592/978655460108524>

Giselle dos Santos Steinstrasser<sup>1</sup>

Em 1997, Nancy Fraser publicou o livro *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, onde reuniu ensaios nos quais reflete sobre a ausência de uma visão utópica pós-socialista. Apenas traduzido para o português em 2022, o livro segue atual, nos ajudando a compreender os fundamentos da política que resultou na ascensão da extrema direita ao poder em diversas partes do mundo em anos recentes. Lido conjuntamente com o breve ensaio *The Old Is Dying and the New Cannot Be Born*, publicado em 2019, mais de 20 anos depois de suas primeiras reflexões sobre a condição pós-socialista, é possível acompanhar como a autora explica o fenômeno da eleição de Donald Trump nos EUA, bem como traçar paralelos com outros países, em especial o Bolsonarismo no Brasil.

### Sem rumo

Com o fim da União Soviética<sup>2</sup>, o capitalismo passou a ser o sistema global dominante, sem qualquer oposição real. Fraser entende o capitalismo não apenas como um sistema econômico, mas sim uma "ordem social institucionalizada"<sup>3</sup>. Em outras palavras, o capitalismo não se refere somente à economia, mas envolve as questões político-sociais e a relação com a natureza. Portanto, o capitalismo trata de uma forma de ser/estar no mundo enquanto civilização. E até o fim da União Soviética, o socialismo foi a grande crítica e alternativa a esse sistema. Porém, Fraser aponta que o fracasso da experiência comunista resultou na deslegitimação do

---

<sup>1</sup> Mestranda em filosofia pela PUCRS, com bolsa de pesquisa Capes. [steinstrasserg@gmail.com](mailto:steinstrasserg@gmail.com)

<sup>2</sup> A União Soviética acabou oficialmente em 1991, porém, em 1989, com a queda do muro de Berlim, seu fim já era certo, e este evento é um dos grandes marcos históricos do século XX.

<sup>3</sup> FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. Tradução de Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 70.

socialismo e, com isso, na “derrocada da crença no principal ideal que inspirou as lutas por transformação social no último século e meio. A consequência imediata é aquilo que Jürgen Habermas denominou ‘o esgotamento das energias utópicas [de esquerda]’”<sup>4</sup>. Essa situação de carência utópica é desenvolvida por Mark Fisher em seu conceito de “realismo capitalista”, assim explicado pelo autor:

[...] é inevitável lembrar da frase atribuída a Fredric Jameson e Slavoj Žižek, de que é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. Esse slogan captura precisamente o que quero dizer por “realismo capitalista”: o sentimento disseminado de que o capitalismo é o único sistema político e econômico viável, sendo impossível imaginar uma alternativa a ele<sup>5</sup>.

E para Fraser, as alternativas propostas desde então, imaginando uma ordem social justa, e capazes de transformação social, como o liberalismo político e o comunitarismo, são anêmicas. Segundo a autora,

Pelo menos até o momento, as lutas progressistas não mais se ancoram em qualquer visão digna de crédito de uma alternativa à ordem atual. Como consequência, a crítica política é pressionada para que refreie suas ambições e permaneça ‘de oposição’. *Em certo sentido, estamos sem rumo*<sup>6</sup>.

Essa ausência de rumo, de uma alternativa ao capitalismo, resultou em uma visão política única, apenas com matizes diferentes - mais progressista ou reacionária, mas sempre neoliberal<sup>7</sup>. Segundo Fraser, nos Estados Unidos, tanto o Partido Democrata quanto o Partido Republicano mantinham a mesma proposta econômica, diferindo apenas na visão política progressista ou reacionária:

---

<sup>4</sup> FRASER, Nancy. *Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. Tradução de Ana Claudia Lopes, Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2022, p. 16.

<sup>5</sup> FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* Tradução de Rodrigo Gonçalves, Jorge Adeodato, Maikel da Silveira. São Paulo: Autonomia Literária, 2020, p. 10.

<sup>6</sup> FRASER, Nancy. *Op. cit.*, 2022, p. 16, grifo nosso.

<sup>7</sup> Neoliberalismo é a atual fase do capitalismo, também chamada de capitalismo financeirizado, ou capitalismo tardio, com início no final da década de 1970, e grande expansão nos anos 1980, sob a liderança de Margaret Thatcher no Reino Unido e Ronald Reagan nos EUA. No neoliberalismo, o capitalismo atinge o seu ápice, e tudo passa a ser regido sob a égide do mercado: política, educação, saúde, transporte, lazer, relações pessoais...

[...] nas grandes questões da economia política, o neoliberalismo reacionário não diferia substancialmente do seu rival neoliberal progressista. É verdade que os dois partidos discutiram um pouco sobre “impostos sobre os ricos”, com os democratas geralmente cedendo. Mas ambos os blocos apoiaram o “livre comércio”, os baixos impostos corporativos, a redução dos direitos trabalhistas, a primazia do interesse dos acionistas, a compensação do tipo “o vencedor leva tudo” e a desregulamentação financeira. Ambos os blocos elegeram líderes que procuravam “grandes barganhas” destinadas a cortar direitos. As principais diferenças entre eles estavam no reconhecimento, não na distribuição<sup>8 9</sup>.

Assim, enquanto o partido republicano costuma se opor a pautas de reconhecimento, por exemplo de direito ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, direito das mulheres ao aborto, além de manter um discurso francamente racista e anti-imigração, o partido democrata se posiciona de maneira progressista, defendendo esse direitos, além de ter um discurso anti-racista e pró-imigrantes. Porém, como indicado por Fraser, nas questões econômicas as políticas são as mesmas. E o resultado tem sido o desmonte de proteções trabalhistas e o aumento da desigualdade social nos EUA, conforme aponta *The World Inequality Report 2022* - *WIR2022* (Relatório da Desigualdade no Mundo 2022):

Os níveis de desigualdade de riqueza nos EUA contemporâneos estão próximos dos observados no início do século XX, com uma percentagem de riqueza dos 10% do topo acima dos 70%. A desigualdade de riqueza seguiu uma dinâmica semelhante à da renda ao longo do século passado. Em 2021, a riqueza média dos 10% mais ricos, dos 40% intermédios e dos 50% mais pobres é respectivamente igual a € 2.004.400 PPP, € 197.300 PPP e € 8.500 PPP (US\$ 2.846.360, US\$ 280.150 e US\$ 12.130). A parcela da riqueza total

---

<sup>8</sup> FRASER, Nancy. *The old is dying and the new cannot be born: from progressive neoliberalism to Trump and beyond*. London: Verso, 2019, e-book, tradução livre.

<sup>9</sup> [...] on the big questions of political economy, reactionary neoliberalism did not substantially differ from its progressive-neoliberal rival. Granted, the two parties argued some about “taxes on the rich,” with the Democrats usually caving. But both blocs supported “free trade,” low corporate taxes, curtailed labor rights, the primacy of shareholder interest, winner-takes-all compensation, and financial deregulation. Both blocs elected leaders who sought “grand bargains” aimed at cutting entitlements. The key differences between them turned on recognition, not distribution.

pertencente à metade mais pobre da população dos EUA é extremamente pequena (1,5% do total)<sup>10 11</sup>.

O que esses dados revelam é que no início do século XXI a desigualdade nos EUA está se aproximando do nível de desigualdade existente no século XX. Nos anos 1920, a concentração de riqueza atingiu seu ápice, até que em 1929 a bolha estourou, resultando na Grande Depressão. A forte desregulamentação do mercado existente na época foi a responsável pela crise, e o governo do então presidente Franklin Delano Roosevelt implementou o *New Deal*, um programa destinado a regulamentar o mercado, gerar emprego e redistribuir a renda. Essa reforma do capitalismo, dando origem ao Estado de bem-estar social, resultou na efetiva redução da concentração de riqueza, que durou dos anos 1940 até meados dos anos 1980, quando o governo Reagan iniciou a implementação de políticas neoliberais. Com a volta da desregulamentação do mercado, praticada tanto por governos democratas quanto republicanos, tem-se como consequência um contínuo aumento da concentração de riqueza, ao extremo dos 50% mais pobres deterem apenas 1,5% da riqueza do país.

No Brasil, é possível traçar um paralelo semelhante. O governo mais à esquerda que o país teve foi com o PT na presidência, entre 2003 e 2016, inserido no contexto de governos de esquerda na América Latina, período chamado de "*pink wave*" pelas ciências políticas. Como o próprio nome sugere, essa "onda rosa" era progressista, mas não se afastou do neoliberalismo. O governo Lula, por exemplo, implementou políticas de ação afirmativa para combater o racismo, e aproveitou o *boom* das *commodities* para combater a fome no país, tudo sem aumentar os impostos dos super-ricos e das grandes empresas. Conforme aponta o *WIR2022*:

---

<sup>10</sup> Wealth inequality levels in the contemporary US are close to those observed at the beginning of the 20th century, with a top 10% wealth share above 70%. Wealth inequality has followed similar dynamics as income over the past century. In 2021, average wealth for the top 10%, middle 40% and bottom 50% are respectively equal to €PPP2,004,400, €PPP197,300 and €PPP8,500 (USD2,846,360, USD280,150 and USD12,130). The share of total wealth owned by the poorest half of the US population is extremely small (1.5% of the total).

<sup>11</sup> CHANCEL, Lucas., PIKETTY, Thomas., SAEZ, Emmanuel., ZUCMAN, Gabriel. *et al.* World inequality report 2022. *World Inequality Lab*. Disponível em [wir2022.wid.world](http://wir2022.wid.world) Acesso em 10 ago. 2022, tradução livre.



A desigualdade de renda no Brasil há muito é marcada por níveis extremos. As estimativas disponíveis sugerem que a parcela de rendimento dos 10% mais ricos sempre foi superior a 50%. Desde os anos 2000, a desigualdade salarial foi reduzida no Brasil e milhões de indivíduos saíram da pobreza, em grande parte graças a programas governamentais como o aumento do salário mínimo ou o Bolsa Família. Ao mesmo tempo, na ausência de uma grande reforma fiscal e fundiária, a desigualdade total de rendimentos manteve-se praticamente inalterada, com os 50% mais pobres capturando cerca de 10% e os 10% mais ricos cerca da metade do rendimento nacional<sup>12 13</sup>.

A fragilidade de uma política de redução da pobreza sem uma efetiva redistribuição da riqueza foi escancarada durante o governo Bolsonaro, que com aparente facilidade recolocou o Brasil de volta no mapa da fome mundial. Segundo Eliane Brum, Lula buscou conciliar dois países apartados, com a inclusão dos mais pobres na agenda política: “[a] mudança que Lula propõe como governante, porém, é a inclusão no mundo como ele está dado, não a confrontação da ordem do mundo”<sup>14</sup>. Usando a nomenclatura de Fraser, podemos considerar que o governo do PT foi neoliberal progressista. Ao mesmo tempo em que buscou o reconhecimento das minorias, não mexeu na distribuição da riqueza. Em sentido semelhante, afirma Brum:

O Brasil, um dos lugares mais desiguais e racistas do mundo, deveria se conciliar sem olhar para o que causava a desigualdade. Ou, o tema mais sensível, sem tocar na renda dos mais ricos, majoritariamente brancos, nem fazer mudanças estruturais que atingissem seus privilégios<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Income inequality in Brazil has long been marked by extreme levels. Available estimates suggest that the top 10% income share has always been higher than 50%. Since the 2000s, wage inequality has been reduced in Brazil and millions of individuals lifted out of poverty, largely thanks to government programs such as the increase in the minimum wage or Bolsa Família. At the same time, in the absence of major tax and land reform, overall income inequality has remained virtually unchanged, with the bottom 50% capturing around 10% of national income and the top 10% about half of it.

<sup>13</sup> CHANCEL, Lucas., PIKETTY, Thomas., SAEZ, Emmanuel., ZUCMAN, Gabriel. *et al. Op. cit.*, tradução livre.

<sup>14</sup> BRUM, Eliane. *Brasil, construtor de ruínas: um olhar sobre o Brasil, de Lula a Bolsonaro*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2019. e-book.

<sup>15</sup> *Idem*.

E o WIR2022 confirma essa ausência de mudanças estruturais:

A desigualdade de riqueza no Brasil também está entre as mais altas do mundo. Em 2021, os 50% mais pobres do país possuem menos de 1% da riqueza nacional total (em comparação com 6% na Argentina, por exemplo), enquanto os 1% mais ricos da população possuem cerca de metade da riqueza total. Os dados disponíveis sugerem que a desigualdade de riqueza aumentou desde meados da década de 1990, em um contexto de desregulamentação financeira e sem grandes reformas fiscais<sup>16 17</sup>.

Conforme demonstra o WIR2022, a desigualdade econômica vem aumentando tanto nos EUA como no Brasil, o que não é simples coincidência. Nesse sentido, explica Fraser, que “[c]om o menu limitado ao neoliberalismo progressista ou reacionário, não havia força para se opor à dizimação dos padrões de vida da classe trabalhadora e da classe média”<sup>18 19</sup>. O que os números da desigualdade não explicitam, mas a vivência torna palpável e visível, é que esse cenário gera profunda insatisfação social. Porém, a insatisfação social aparece sem rumo, sem utopia. E isso foi sentido e explorado pela extrema direita, resultando em sua ascensão ao poder em diversos países.

### **Um passo adiante em direção ao abismo**

Redistribuição e reconhecimento são duas formas de justiça explicadas por Fraser, e que se mostram fundamentais para compreender como foi possível essa aparente oposição política que não questionava os valores neoliberais, tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil. A autora observa que uma das características da

---

<sup>16</sup> Wealth inequality in Brazil is also among the highest in the world. In 2021, the bottom 50% in the country owns less than 1% of total national wealth (compared with 6% in Argentina, for example), whereas the top 1% of the population owns about half of total wealth. Available data suggests that wealth inequality has increased since the mid-1990s in a context of financial deregulation and no major tax reform.

<sup>17</sup> CHANCEL, Lucas., PIKETTY, Thomas., SAEZ, Emmanuel., ZUCMAN, Gabriel. *et al. Op. cit.*, tradução livre.

<sup>18</sup> With the menu limited to progressive and reactionary neoliberalism, there was no force to oppose the decimation of working-class and middle-class standards of living.

<sup>19</sup> FRASER, Nancy. *Op. cit.*, 2019, e-book, tradução livre.

condição pós-socialista é a “dissociação geral de política cultural de reconhecimento e política social de redistribuição”<sup>20</sup>.

Na filosofia política, por exemplo, teóricas e teóricos da justiça distributiva tendem a simplesmente ignorar a política de identidade, pressupondo, ao que parece, que se trata de falsa consciência. Do mesmo modo, teóricas e teóricos do reconhecimento tendem a ignorar a distribuição, como se a problemática da diferença cultural não tivesse nada que ver com a igualdade social. Ambos os lados, portanto, não conseguem interrogar a dissociação entre economia política e cultura que é o traço distintivo da condição ‘pós-socialista’<sup>21</sup>.

Fraser propõe que as duas políticas devem ser integradas. Na prática, porém, o que predominou foi a política do reconhecimento, que foi utilizada para dar um ar progressista ao neoliberalismo:

Para o projeto neoliberal triunfar, ele teve de ser reembalado, entregue com um apelo mais amplo, e ser ligado a outras aspirações, não econômicas, de emancipação. Só quando apresentada como progressista é que uma economia política profundamente regressiva poderia tornar-se o centro dinâmico de um novo bloco hegemônico<sup>22 23</sup>.

Na política do reconhecimento, “[a] dominação cultural substitui a exploração como injustiça fundamental. O reconhecimento cultural desloca a redistribuição socioeconômica como remédio para a injustiça e como objetivo da luta política”<sup>24</sup>. Dar visibilidade para as injustiças sofridas pelas mulheres, grupos racializados, imigrantes, pessoas com necessidades especiais, comunidade LGBTQIA+, faz parte da política do reconhecimento. Aliada ao neoliberalismo, o que ocorreu não foi a mudança da estrutura dessas injustiças, mas apenas a diversificação da elite político-econômica: “[o] programa progressista-neoliberal para uma sociedade justa não pretendia abolir a hierarquia social, mas sim “diversificá-la”, “empoderando”

<sup>20</sup> FRASER, Nancy. *Op. cit.*, 2022, p. 18.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>22</sup> For the neoliberal project to triumph, it had to be repackaged, given a broader appeal, and linked to other, noneconomic aspirations for emancipation. Only when decked out as progressive could a deeply regressive political economy become the dynamic center of a new hegemonic bloc.

<sup>23</sup> FRASER, Nancy. *Op. cit.*, 2019, e-book, tradução livre.

<sup>24</sup> FRASER, Nancy. *Op. cit.*, 2022, p. 27.

mulheres “talentosas”, pessoas de cor e minorias sexuais para ascenderem ao topo”<sup>25</sup> <sup>26</sup>. Em outras palavras, a estrutura, embora permaneça a mesma, pode propagandear que as pessoas, independente de gênero, raça ou sexualidade, podem chegar aonde quiserem.

No Brasil, esse triunfo pode ser expresso na eleição de Lula em 2002. Pela primeira vez na história do país um operário, de uma classe social marginalizada e da periferia do país foi eleito presidente. Em um dos países mais desiguais do mundo, eleger um líder sindical é um ato simbólico poderoso. E era exatamente isso que o projeto neoliberal precisava. Lula apenas foi eleito após fazer um acordo com o mercado - o de não mudar a estrutura. Em sua Carta ao Povo Brasileiro, Lula assim afirma:

O novo modelo não poderá ser produto de decisões unilaterais do governo, tal como ocorre hoje, nem será implementado por decreto, de modo voluntarista. Será fruto de uma ampla negociação nacional, que deve conduzir a uma autêntica aliança pelo país, a um novo contrato social, capaz de assegurar o crescimento com estabilidade. Premissa dessa transição será naturalmente o respeito aos contratos e obrigações do país. As recentes turbulências do mercado financeiro devem ser compreendidas nesse contexto de fragilidade do atual modelo e de clamor popular pela sua superação. À parte manobras puramente especulativas, que sem dúvida existem, o que há é uma forte preocupação do mercado financeiro com o mau desempenho da economia e com sua fragilidade atual, gerando temores relativos à capacidade de o país administrar sua dívida interna e externa. É o enorme endividamento público acumulado no governo Fernando Henrique Cardoso que preocupa os investidores. [...] Na verdade, há diversos países estáveis e competitivos no mundo que adotaram outras alternativas. Não importa a quem a crise beneficia ou prejudica eleitoralmente, pois ela prejudica o Brasil. O que importa é que ela precisa ser evitada, pois causará sofrimento irreparável para a maioria da população. Para evitá-la, é preciso compreender que a margem de manobra da política econômica no curto prazo é pequena<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> The progressive-neoliberal program for a just status order did not aim to abolish social hierarchy but to “diversify” it, “empowering” “talented” women, people of color, and sexual minorities to rise to the top.

<sup>26</sup> FRASER, Nancy. *Op. cit.*, 2019, e-book, tradução livre.

<sup>27</sup> LULA DA SILVA, Luiz Inácio. *Carta ao Povo Brasileiro*. 22 de junho de 2002. Disponível em <https://fpabramo.org.br/wp-content/uploads/2010/02/cartaao povobrasileiro.pdf> Acesso em 26 de fevereiro de 2024.

Esse trecho endereça os temores do mercado, garantindo aos donos do capital que nada teriam a temer caso fosse eleito presidente. Seu governo negociaria com o empresariado, cumpriria os contratos e obrigações assumidos (ou seja, manteria, entre outras, as privatizações realizadas pelo governo FHC), combateria o endividamento público (menos Estado, não mais), e não faria grandes mudanças na economia (seguiria com as políticas neoliberais).

Lula foi eleito, e realizou uma mágica econômica, conforme resume Brum:

A ressonância internacional de Lula, que se tornou pop no mundo da "primeira classe", se deveu à mágica de reduzir a pobreza sem tocar na renda dos mais ricos. Os ricos ficaram ainda mais ricos, os bancos tiveram lucros recordes (alcançando R\$ 280 bilhões nos oito anos de mandato), fato de que Lula não se cansava de se orgulhar. E mais gente passou a fazer três refeições por dia, o que não é um dado qualquer num país como o Brasil, muito menos numa vida humana. [...] Como o mundo regido pelo capital não ficaria encantado por um presidente que tornava os ricos mais ricos e os pobres menos pobres sem precisar redistribuir a riqueza nem ameaçar privilégios de classe?<sup>28</sup>

É preciso lembrar, porém, que a mágica é uma ilusão. Qual era o truque que possibilitava aos ricos ficarem mais ricos e os pobres menos pobres sem redistribuição de riqueza? As *commodities*. A matéria-prima. A riqueza natural do país. O velho projeto colonial. O Brasil tornou-se um dos maiores parceiros comerciais da China, exportando a matéria-prima necessária para o acelerado crescimento econômico do país asiático.

Arrancou-se da floresta a ampliação da área de soja, da pecuária e da mineração, assim como a geração de energia para alimentar essa produção, com a construção de pelo menos três grandes hidrelétricas na Amazônia, com efeitos devastadores sobre o meio ambiente e os povos da floresta<sup>29</sup>.

Quando vender a natureza tornou-se menos lucrativo, com o fim desse *boom* das *commodities*, os primeiros a sentirem o impacto foram os mais pobres. Afinal, aos pobres só foi permitido ficar menos pobres porque os ricos continuavam ficando

---

<sup>28</sup> BRUM, Eliane. *op. cit.*

<sup>29</sup> *Idem.*

mais ricos. Sem essa magia, os ricos continuariam ficando mais ricos às custas dos mais pobres. Em 2013, a magia econômica já vinha se revelando pelo que era, uma ilusão. E as pessoas tomaram as ruas. O governo não entendeu, mas as elites econômicas sim. Era o momento de modificar a abordagem.

Ao se afastar de uma política de redistribuição, o progressismo neoliberal expôs o flanco para a extrema direita. O aumento da desigualdade pode ser culpabilizado pelas políticas de reconhecimento, e não pelas políticas econômicas. Com isso, um populismo reacionário, como nomeia Fraser, ganhou adeptos culpando, por exemplo, os imigrantes por roubarem seus trabalhos e receberem supostos benefícios do Estado, argumentos fortemente usados nas campanhas do Brexit e de Trump. No Brasil, Bolsonaro atacou fortemente o Bolsa Família. E aproveitou os escândalos de corrupção para propor “moralizar” o país. Enquanto os progressistas tentavam fazer sentido da fúria popular, políticos populistas foram capazes de perceber a profunda insatisfação social existente e, através de discursos inflamados, direcionar essa insatisfação e se alçarem ao poder, dando um passo adiante no abismo a que o neoliberalismo nos conduz.

Movimentos como o Occupy Wall Street nos EUA, e as Jornadas de Junho de 2013 no Brasil, representavam verdadeira ameaça às elites político-econômicas, na medida em que grupos identitários diversos estavam unidos contra o sistema neoliberal. Não é surpresa, portanto, que os líderes da extrema direita sejam racistas, homofóbicos, xenófobos e misóginos. É preciso dividir as minorias, o que vem sendo feito sem qualquer sutileza. Os homens têm perdido espaço com a ascensão das mulheres; os brancos com os negros; os nacionais com os imigrantes, as famílias com os LGBTQIA+. Não é a precarização do trabalho, a mercantilização da vida, a desregulamentação do mercado. O problema é o Outro.

E não são apenas os eleitores de partidos de extrema direita que acabam enganados por um discurso rancoroso. Os progressistas e a esquerda também. E assim, não conseguem oferecer uma alternativa à ordem atual. Não há rumo, não há utopia, pois não há compreensão sobre o que se está enfrentando.

Observe-se a interpretação de Brum, que inicialmente faz uma excelente análise sobre as contradições do governo do PT, afirmando que o partido não compreendeu “por completo a complexidade do jogo e a fragilidade do seu lugar nele.

Escolheram jogar o jogo do adversário e abriram mão de questionar as regras, achando que podiam seguir ganhando”<sup>30</sup>. E assim concluindo sobre a derrocada do partido com o impeachment de Dilma:

Houve um momento em que o PT poderia ter mudado o jogo. E não mudou. Não há lastro em seguir acreditando que tudo o que aconteceu foi porque o PT mudou o jogo e desagradou as elites. O que tornou o impeachment viável foi exatamente o contrário: o fato de o PT não ter mudado o jogo no principal. Essa é a parte incontornável<sup>31</sup>.

Nesses pontos, a autora toca no ponto crucial do problema: o governo do PT foi um governo neoliberal progressista, e não entendeu que sem distribuição de riqueza, sem mexer no sistema que se beneficia do racismo, da divisão social e da exploração do trabalhador e da natureza, não há como acabar que a imensa desigualdade do país.

Porém, mais adiante em seu livro, ao explicar a ascensão de Bolsonaro, sua análise se afasta dessa crítica mais complexa, parecendo se render à narrativa da divisão identitária:

Era gente – principalmente homens, heterossexuais e brancos – que nos últimos anos via o chão desaparecer debaixo dos seus pés. Excluídos das elites intelectuais, pressionados a ser “politicamente corretos” porque outros saberiam mais do que eles, ridicularizados na sua macheza fora de época, assombrados por mulheres até mesmo dentro de casa, reagem. Como se sentem fracos, reagem com força desproporcional<sup>32</sup>.

Nessa interpretação, Bolsonaro foi eleito porque o homem branco e hétero perdeu privilégios no governo do PT. É a explicação do ressentimento. Brum afirma que esses homens viam o chão desaparecer debaixo dos seus pés porque se viam “assombrados por mulheres”, pelo “politicamente correto”. Ocorre aqui uma contradição, pois da análise de que o PT perdeu apoio porque não modificou o sistema - afinal metade da população do país, a parcela mais pobre, junta não detêm

---

<sup>30</sup> BRUM, Eliane. *op. cit.*

<sup>31</sup> *Idem.*

<sup>32</sup> *Idem.*

nem sequer 1% da riqueza nacional -, passou-se a explicar que Bolsonaro foi eleito por revanchismo contra a suposta perda de privilégios.

Vladimir Safatle questiona essa explicação do ressentimento. Para o autor, tal tese

[...] assegura que são injustificadas as reações contra lutas de certos grupos sociais e ações dos governos, garantindo a superioridade moral dos que não estão alinhados com a extrema direita. [...] O foco moral faz com que o ressentido não seja visto como um sujeito com demandas sociais que merecem ser ouvidas no campo político, uma vez que ele apenas manifesta reações patológicas, que, na melhor das hipóteses, devem ser tratadas. Ou, na pior, precisam ser exorcizadas<sup>33</sup>.

Esse entendimento é similar ao de Fraser, na medida em que ambos observam o afastamento da crítica à ausência de redistribuição, à extrema desigualdade social, à precarização do trabalho e inexistência de redes de proteção social. Ao se considerar que Bolsonaro e Trump foram eleitos por preconceituosos da pior estirpe, que não aceitam os ganhos de minorias e as culpam por todos os seus problemas, não se está ouvindo algo importante: quais são os seus problemas, que insatisfações estão expressando. Será que o problema foi ter um homem negro na presidência dos EUA? Ou uma mulher na do Brasil? A eleição da extrema direita foi uma reação a tais avanços vistos como inaceitáveis em sociedades conservadoras? Se é assim, como um negro e uma mulher foram eleitos em primeiro lugar?

Enfrentar tais questionamentos é essencial para que se possa realmente analisar o recrudescimento de forças fascistas. E tanto Fraser quanto Safatle consideram que isso não tem sido feito pela esquerda.

Considere-se o exemplo trazido por Safatle sobre a fala de um motorista de aplicativo para um estudo eleitoral: "Sabe por que não voto na esquerda? Porque sou homem, branco, hétero, trabalho doze horas por dia, não tenho seguro de nada, se adoecer ou se meu carro quebrar vou ter que me virar sozinho, e vocês falam comigo só como se eu fosse um opressor?"<sup>34</sup> Esse homem manifesta legítimas reclamações sociais, mostrando-se consciente da extrema precarização da sua vida. Igualmente,

---

<sup>33</sup> SAFATLE, Vladimir. Os limites do ressentimento. *Revista Piauí*, São Paulo, ano 18, nº 206, novembro de 2023, p. 42.

<sup>34</sup> SAFATLE, Vladimir. *Op. cit.*, p. 42.



sente que a esquerda não reconhece tal situação, pois o categoriza como opressor. Voltemos à Brum quando diz “[e]ra gente – principalmente homens, heterossexuais e brancos – que nos últimos anos via o chão desaparecer debaixo dos seus pés”<sup>35</sup>. Aí está o grupo a que ele pertence. E então, Brum segue: “[e]xcluídos das elites intelectuais, pressionados a ser “politicamente corretos” porque outros saberiam mais do que eles, ridicularizados na sua macheza fora de época, assombrados por mulheres até mesmo dentro de casa, reagem”<sup>36</sup>. Essa interpretação é o que o afasta da esquerda, pois não demonstra reconhecer que o chão desapareceu debaixo dos seus pés por ele se encontrar na mesma situação que os trabalhadores no início do século XX, sem quaisquer direitos, explorado até o limite das suas forças. Será que cabe afirmar ressentimento contra avanços sociais aqui? Para Safatle, “[c]ertas explicações psicológicas servem mais para esconder a impotência das políticas progressistas do que para analisar as reais motivações que levam parte dos trabalhadores e grupos precarizados a se converterem à extrema direita”<sup>37</sup>.

O que se pretende não é negar, com isso, a importância de políticas de reconhecimento, tampouco o fato de que elas mexem com as estruturas patriarcais e racistas da sociedade atual. A questão é questionar se a extrema direita é eleita *por causa* de discursos preconceituosos, ou *apesar* de tais preconceitos. Será que se tivesse ocorrido a redução das desigualdades e o fortalecimento dos direitos trabalhistas a extrema direita teria ganhado força? Em outras palavras, sem as políticas neoliberais, estaríamos nessa situação?

Uma resposta seria, é claro, meramente especulativa. Porém, podemos considerar, por exemplo, que durante o estado de bem-estar social nos EUA foi possível acabar com a segregação racial, e Barak Obama foi eleito com a esperança de que desfaria o retrocesso trazido pelo governo Bush. Igualmente, durante o governo Lula, ante o aumento da renda e a redução da pobreza, políticas de ações afirmativas foram implementadas com sucesso. Em ambos os países, é claro, isso foi reflexo de lutas, e não aconteceu sem conflitos. Porém, os grupos racistas não tiveram força para se opor ao progresso social. Assim, é possível imaginar que a

---

<sup>35</sup> BRUM, Eliane. *op. cit.*

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> SAFATLE, Vladimir. *Op. cit.*, p. 42.

extrema direita ganhou força *apesar* de seus discursos de ódio, ante a ausência de utopia, de um projeto social por um mundo melhor, ou, nas palavras de Fraser, de uma “visão digna de crédito de uma alternativa à ordem atual”<sup>38</sup>.

### Considerações finais

Embora a vida social como tal Estamos sem rumo. O mundo não parece oferecer alternativa ao seu fim. Crise climática, guerra, desigualdade social, violência urbana, racismo, e a lista segue. E a extrema direita só cresce. O ódio só cresce. O Outro é o inimigo, a ameaça. E temos medo.

Isso não ocorre por acaso, tampouco é inevitável. As crises são resultado do neoliberalismo:

seja cada vez mais economizada, a busca desenfreada do lucro desestabiliza as próprias formas de reprodução social, de sustentabilidade ecológica e de poder público dos quais depende. Visto desta forma, o capitalismo financeirizado é uma formação social inerentemente propensa a crises. O complexo de crise que encontramos hoje é a expressão cada vez mais aguda da sua tendência inerente para se desestabilizar<sup>39 40</sup>.

Entender esse sistema é fundamental para que se possa pensar em alternativas, e recuperar as energias utópicas. Seguindo as lições de Fraser, é preciso entender que as políticas de reconhecimento e de redistribuição precisam ser trabalhadas juntas, tendo-se em vista que as injustiças culturais e sócio-econômicas são interseccionais:

Normas culturais injustamente enviesadas contra alguns grupos são institucionalizadas no Estado e na economia; enquanto isso, o desfavorecimento econômico impede a

---

<sup>38</sup> FRASER, Nancy. *Op. cit.*, 2022, p. 16.

<sup>39</sup> While social life as such is increasingly economized, the unfettered pursuit of profit destabilizes the very forms of social reproduction, ecological sustainability, and public power on which it depends. Seen this way, financialized capitalism is an inherently crisis-prone social formation. The crisis complex we encounter today is the increasingly acute expression of its built-in tendency to destabilize itself.

<sup>40</sup> FRASER, Nancy. *Op. cit.*, 2019, e-book, tradução livre.

participação igual na produção de cultura em esferas públicas e na vida cotidiana. O resultado é, com frequência, um círculo vicioso de subordinação cultural e econômica<sup>41</sup>.

Os progressistas, nos EUA e no Brasil, não compreenderam que reconhecimento sem redistribuição não é justiça. De nada serve ter mais diversidade no topo, e manter a metade mais pobre do país com nem 2% da riqueza. Isso não elimina o racismo ou a misoginia, apenas maquia o sistema, fingindo progresso social, enquanto os trabalhadores são precarizados para que os ricos fiquem ainda mais ricos.

Estamos sem rumo, mas podemos construir um. Para Fraser, “[...] juntando uma política de distribuição fortemente igualitária a uma política de reconhecimento substantivamente inclusiva e sensível à classe poderemos construir um bloco contra-hegemônico capaz de nos levar para além da crise atual, rumo a um mundo melhor”<sup>42 43</sup>. E se há alternativa, não precisa ser o fim do mundo, pode ser o fim do capitalismo.

## Referências

BRUM, Eliane. *Brasil, construtor de ruínas: um olhar sobre o Brasil, de Lula a Bolsonaro*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2019. e-book.

CHANCEL, Lucas., PIKETTY, Thomas., SAEZ, Emmanuel., ZUCMAN, Gabriel. *et al.* World inequality report 2022. *World Inequality Lab*. Disponível em [wir2022.wid.world](http://wir2022.wid.world). Acesso em 10 ago. 2022.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* Tradução de Rodrigo Gonçalves, Jorge Adeodato, Maikel da Silveira. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FRASER, Nancy. *The old is dying and the new cannot be born: from progressive neoliberalism to Trump and beyond*. London: Verso, 2019. e-book.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. Tradução de Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2020.

<sup>41</sup> FRASER, Nancy. *Op. cit.*, 2022, p. 32.

<sup>42</sup> Only by joining a robustly egalitarian politics of distribution to a substantively inclusive, class-sensitive politics of recognition can we build a counterhegemonic bloc capable of leading us beyond the current crisis to a better world.

<sup>43</sup> FRASER, Nancy. *Op. cit.*, 2019, e-book, tradução livre.

FRASER, Nancy. *Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição "pós-socialista"*. Tradução de Ana Claudia Lopes, Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2022.

LULA DA SILVA, Luiz Inácio. *Carta ao Povo Brasileiro*. 22 de junho de 2002. Disponível em <https://fpabramo.org.br/wp-content/uploads/2010/02/cartaaopovobrasileiro.pdf> Acesso em 26 de fevereiro de 2024.

SAFATLE, Vladimir. Os limites do ressentimento. *Revista Piauí*, São Paulo, ano 18, nº 206, novembro de 2023, p. 40-42.

## 25. Justiça e *phrónesis* na ética das virtudes Alasdair Macintyre



<https://doi.org/10.36592/978655460108525>

Jader de Moura Fontenele<sup>1</sup>

Este trabalho visa expor um recorte da ética das virtudes do filósofo escocês Alasdair Macintyre para apresentar a justiça e *phrónesis* como virtudes essenciais no desenvolvimento da comunidade e do indivíduo no alcance do bem comum.

Diante de tantos modelos e filosofias acerca de como fazer justiça, qual o seu conteúdo e forma ideal, o conceito de justiça aristotélico permanece firme mesmo após os milênios que nos separam. O fato é que a discussão continua viva e desde então acalorados debates tomam a academia com várias teorias. Dentre estas, Macintyre propõe uma retomada do conceito justiça sob o prisma aristotélico-tomista na contemporaneidade, o que não deixa de ser um desafio e pode promover uma amplitude deste debate na academia brasileira.

O presente trabalho visa explicitar um outro modelo de proposta sócio-política que parte de outra concepção de justiça, a saber: a renovação do modelo aristotélico. Portanto, pretende-se, a partir da proposta de MacIntyre repensar a crise da sociedade contemporânea com o auxílio das virtudes da justiça e da prudência. Para tanto, em um primeiro momento é exposto um breve resumo do pensamento aristotélico acerca das virtudes, em seguida é trabalhado o conceito de justiça e de prudência na filosofia macintyreana.

Em termos metodológicos, o trabalho de cunho bibliográfico parte de referências primárias, como: *Depois da Virtude*" (2001a), *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* (2001b), *Animales Racionales y Dependientes* (2001c). Em tais obras, MacIntyre caracteriza sua crítica da modernidade, como também explicita sua proposta de retomada da ética aristotélica das virtudes como saída para a crise moral contemporânea.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela PUCRS. Bolsista CNPq. Contato: jader.fontenele@gmail.com.

## Introdução ao pensamento aristotélico

O pensamento aristotélico ético-político vê a justiça como uma virtude moral e política, pois esta orienta o ser humano a viver harmonicamente na *pólis*. A justiça age como mediadora entre o indivíduo e comunidade. Só existe vida boa para o homem e para a *pólis*, se houver justiça. Um ser justo é a prova da responsabilidade do indivíduo como ser social. Para Aristóteles, a justiça é a síntese de todas as virtudes morais. Um indivíduo só pode, ou consegue viver harmonicamente em uma comunidade se tiver dentro de si o norteamento do que é justo. Sem a virtude da justiça não conseguimos praticar as demais virtudes essenciais para uma vida em sociedade, o que impede o florescimento social e individual.

Assim, para Aristóteles a justiça é a virtude que regula a convivência política e estabelece os preceitos éticos para uma vida social. Para entendermos a ética no sistema aristotélico precisamos entender que para ele existem três tipos de ciências: a teórica, que é o fim em si mesmo de qualquer coisa, ou seja, é a finalidade para que uma determinada coisa foi criada. A segunda ciência é a prática, a famosa "*práxis*", que trata das regras de conduta que um indivíduo deve seguir, é como o ser age, como ele se comporta, é o que o homem pratica. E a terceira ciência é a produtiva, é o que o ser humano faz de útil. Aristóteles cria uma linha hierárquica entre essas três ciências, definindo a "*thêoria*" como a ciência superior, baseando-se na ideia de que se não há teoria, não há prática, se não se pratica nada, não haverá nenhuma utilidade feita pelo homem.

Portanto, pode-se entender que ética são as regras e costumes criados pelos indivíduos sociais, que com a evolução da vida em sociedade passam a enxergar e delimitar o que deve ser feito ou não pelo homem. Aquilo que é possível de ser feito, principalmente que a ação seja boa para quem faz e para toda a comunidade.

Para Aristóteles, o homem existe em função de um bem supremo, de um fim último, que é a "*eudaimonía*", ou seja, o homem vive em busca da felicidade. Se o homem é virtuoso, é porque ele busca encontrar a felicidade, para ser feliz, ele deve praticar as virtudes, pois sem elas não há vida boa. Mas, o que é felicidade para Aristóteles? De acordo com o estagirita, a felicidade não está nas realizações mundanas e carnais, como honras e acúmulo de riquezas, mas sim na prática da

razão, ou melhor, na disciplina das paixões pelas virtudes.

As virtudes capacitam o homem ao agir racional. Logo, é possível perceber que existe uma relação estreita entre a busca da felicidade e agir eticamente, já que o primeiro resulta do segundo e para se obter o primeiro é necessário praticar o segundo. A ética deve estabelecer uma relação entre a teoria e a prática, na medida em que a felicidade depende em grande parte da disciplina das paixões, ou seja, da redução dos vícios diante das atividades na *pólis*.

Entendido que para se chegar à felicidade é necessário agir conforme as virtudes, então devemos saber que para Aristóteles as virtudes são uma extensão da alma, e esta é dividida em duas partes: uma irracional que trabalha com a sensibilidade da alma, e a racional que corresponde às virtudes. Essa parte sensível da alma também possui um pouco de virtuosidade, mas são virtudes que agem por necessidade da alma, o que Aristóteles chama de virtude ética. A parte racional da alma que traz a virtude como um ato racional é denominado por Aristóteles de virtude dianoética.

Na concepção aristotélica, as virtudes são de dois tipos que se complementam, a saber: virtudes intelectuais e virtudes morais. Quanto às primeiras, são resultados da aprendizagem, do estudo. Já no tocante à segunda, é resultado do costume. Assim, as duas necessitam da experiência para existir, não se nasce um ser ético, porém se aprende a ser ético. As virtudes só são adquiridas através da prática, afinal, ninguém nasce com a virtude da coragem, mas a adquire com a prática de atos corajosos.

Sendo a finalidade do homem a vida boa, as virtudes são indispensáveis para tal empreitada, por representarem o meio-termo entre o excesso e a falta. Portanto, para se viver racionalmente é necessário viver virtuosamente. Mas para um indivíduo ser virtuoso ele deve ter no justo meio de suas práticas o objetivo primordial. Voltando ao exemplo da virtude da coragem: se eu for corajoso demais, peço pelo excesso de coragem, o que me tornaria um ser prepotente e soberbo, mas se sou uma pessoa medrosa, acabo pecando pela falta de coragem, o que me tornaria um ser inferior aos demais, fugindo assim do sentido de justiça, a qual é a base para a racionalidade do homem e conseqüentemente para a prática das virtudes. Então, é necessário entender que um ser é completamente virtuoso se ele

agir entre a falta e o excesso da virtude, ou seja, o justo meio.

Outro aspecto que deve ser entendido para se compreender o sentido aristotélico de ética é o ato moral. Para Aristóteles, o homem é responsável por seus atos, ele escolhe agir de determinada maneira, tem o livre arbítrio de agir errônea ou acertadamente. Entretanto, só podemos classificar esse ato como certo ou errado se for um ato voluntário do indivíduo. Por isso, Aristóteles distingue ato voluntário de involuntário. São involuntárias as ações que se realizam sob compulsão ou por ignorância (falta de conhecimento). Atos voluntários são aqueles praticados por sua livre vontade, sem o uso de qualquer tipo de coerção e com o conhecimento específico do ato em si.

Na concepção aristotélica, o bom para o homem virtuoso é alcançar o bem maior de toda comunidade, ou melhor, se o que é bom para um cidadão da *pólis*, deve ser bom para todos os outros que compartilham a vida em comunidade com ele. Assim, toda a comunidade também estará atingindo o bem comum. Nesse contexto, se as virtudes se colocam em justo meio, ou seja, no ponto entre a falta e o excesso, a justiça é a única virtude que não se coloca entre dois extremos. A justiça se opõe a um único vício: a injustiça. As demais virtudes buscam o justo meio. Devemos lembrar que virtude não é uma faculdade humana, mas uma capacidade que o homem tem de discernimento sobre o que é justo e injusto.

Nesse sentido, Aristóteles distingue dois tipos de justiça: a justiça universal e a particular. O justo universal ou total consiste na observância da lei, vinculando a todos da comunidade, dando aos membros da comunidade a responsabilidade de agir de maneira justa, ou seja, que faça bem para toda a comunidade. Um homem justo é aquele que age na legalidade. Um homem virtuoso é aquele que tem a disposição de caráter de agir conforme o correto, mesmo sem a presença da lei, ou seja, o homem virtuoso possui não só a justiça como virtude, mas também a integridade.

O outro tipo de justiça é a "particular", que se divide em distributiva e corretiva. A justiça particular distributiva é proporcional ao seu merecimento, é parte do critério de mérito, dar aos desiguais, partes iguais. Já a justiça particular corretiva não trabalha com mérito, dá aos desiguais partes desiguais, ou aos iguais, partes iguais, proporcionais a cada um. Nesse afã, unindo e potencializando a



virtude da justiça, emerge a virtude da equidade. Equidade e justiça são quase sinônimos, mas são termos que não se equivalem perfeitamente. "Equo" está para uma qualidade humana que vai além dos limites daquilo que é simplesmente bom. É a excelência ainda maior daquela já contida no sentido de bom, justo. "Équo" é algo melhor e mais desejável que o justo. A equidade pode ser entendida como a correção dos rigores da lei.

Contudo, para Aristóteles, além da equidade a amizade também relaciona-se diretamente com a justiça, na medida em que esta contribui para o bem do convívio social. Não há possibilidade do exercício da virtude fora do convívio social. Para o estagirita, a mais genuína forma de justiça é uma amizade. A amizade torna a interação subjetiva uma relação justa, pois se caracteriza por estar desprovida de todo interesse e de toda vontade de prejudicar. A amizade aristotélica funda-se numa relação existente entre pessoas virtuosas, um considerando o outro. E a justiça também pressupõe o outro, assim, amizade e justiça se interligam.

Nesse sentido, o nível de justiça de uma sociedade está intrinsecamente ligado ao nível de cultivo de virtudes de seus cidadãos. A sociedade é o espelho, é o resultado das atitudes virtuosas ou não de seus indivíduos. Por isso, a ética é essencial para a vida em sociedade ao estabelecer critérios que transformem os homens em seres sociáveis, e esses critérios são baseados na experiência, no dia-a-dia da *pólis*.

Uma característica da ética é a ação correta e não só o acúmulo de conhecimento. Não é o bastante só ter o conhecimento teórico, mas sim, usar esses conhecimentos em forma de virtudes e justiça. A ética serve para o agir do homem em sociedade. Não é especulação e sim prática, ou seja, não se busca a essência da virtude, mas sua realização. O centro da ética aristotélica está na convivência política do indivíduo na comunidade sob o comando da virtude da justiça.

Viver sozinho não é suficiente para o fim do homem. Se a finalidade do homem é viver feliz, e para ser feliz é necessário praticar as virtudes, para ser virtuoso deve-se ter ética. Assim, ninguém é virtuoso, ético, justo e conseqüentemente feliz se viver sozinho. Por isso, o homem deve viver na *pólis*, regido por uma política, pois a finalidade da *pólis* é a vida boa conforme as virtudes.

Assim, conclui-se que o homem no meio dos demais busca sua plenitude, passa por várias “formações”, desde criança até ser adulto. O “*télos*” do homem só é alcançado na inserção social, através da sua maior finalidade: a vida virtuosa e feliz. A felicidade para o homem está na prática das virtudes, juntamente com a participação política para se obter a justiça. O indivíduo depende da sociedade e a sociedade do indivíduo, existindo aqui uma forte dialética. Para Aristóteles, ética é essencialmente social e política.

A virtude depende da sabedoria prática, deve repudiar o excesso e o vício para alcançar o meio- termo, ou melhor o justo-meio. Também sabemos que não se nasce com as virtudes, porém, adquire-se estas com o hábito. Com o dia-a-dia conhecemos o mundo e aprendemos a agir virtuosamente ponderando o meio-termo das ações. Nesse sentido, é salutar entender melhor o justo-meio na ação prática do conceito de justiça através da prudência.

### **O conceito de justiça como virtude**

Em mundo onde a justiça foi compartimentalizada no âmbito do poder Judiciário e de suas decisões, retomar um conceito aristotélico é no mínimo estranho aos nossos olhos. Segundo MacIntyre, o indivíduo moderno é caracterizado como um ser emotivista e a-tomístico, onde o ser humano é um ser autônomo e por conseguinte autossuficiente.

O emotivismo, segundo MacIntyre (2001a), acarreta a ruína de todo tipo de diferença eficaz entre as relações sociais manipuladoras e não manipuladoras. O indivíduo emotivista apela para critérios impessoais, cuja validade é o agente que dá seu próprio veredito. Com outras palavras, segundo o autor, nossas elocuições valorativas se tornaram instrumentos impessoais de manipulação, onde o outro é sempre usado como meio, e não visto como um fim em si mesmo. E é justamente do conflito de nossas relações pessoais que surgem as divisões sociais e nos interesses dos cidadãos que, por sua vez originam, sob o prisma jurídico, as lides processuais invocando um direito ferido e um pedido de justiça. Ao que parece, na modernidade a justiça se limita a julgamentos do Judiciário, mas para Aristóteles a justiça estava em todos os espaços da vida, seja na maneira do tratamento para

com sua família, com seus amigos, no trabalho e do Estado para o indivíduo, estando a justiça assim envolvida no *ethos* cultural e no universo grego das relações sociais.

Conceituar justiça para o MacIntyre é mais que uma busca filosófica de um conceito que chegue mais perto do original defendido por Aristóteles, parte de um projeto que visa dar resposta ao diagnóstico decadente da modernidade, cujos frutos são dissensos generalizados e dominação ideológica que se escondem na ficção de imparcialidade e neutralidade.

### **MacIntyre e a *phrónesis***

Por embasar-se na tradição aristotélico-tomista, MacIntyre retoma muitas questões atuais com um enfoque diferente, notadamente com relação à justiça, ele parte de ressignificações do pensamento aristotélico para propor subsídios teóricos-críticos à modernidade liberal. Em seu pensamento, a justiça é tratada como uma virtude, e não como um método estritamente procedimental normativo como se consolidou na contemporaneidade.

A justiça em Aristóteles parte de uma concepção ética muito abrangente. Segundo MacIntyre (2001a), a proposta de uma teoria do bem aristotélica partia do local e particular ao cósmico e universal. Era uma noção holística que envolvia todos os componentes da *pólis* e seus indivíduos. O bem para o homem ia além da identificação do bem com o dinheiro, fama e prazer, pois numa visão aristotélica tudo isso fazia parte do conceito de *eudaimonia*, que quer dizer bem-aventurança, felicidade e prosperidade.

*Eudaimonia* é "o estado de estar bem e fazer bem ao estar bem, do homem estar bem favorecido em relação a si mesmo e em relação ao divino"<sup>2</sup>. Mas qual seria o conteúdo desse bem? É aí onde entram as virtudes, pois para MacIntyre (2001a) as virtudes são as qualidades que proporcionam ao homem atingir a *eudaimonia*, e a falta do exercício delas acarreta no fracasso rumo a esse *telos* de bem e felicidade humana.

---

<sup>2</sup> MACINTYRE, 2001a, p. 253.

MacIntyre comenta que o resultado do exercício de uma virtude é uma escolha que termina em um ato correto, tanto racional quanto moralmente. “As virtudes são disposições não só de agir de determinadas maneiras, mas também de pensar de determinadas maneiras. Agir virtuosamente é agir com base na inclinação formada pelo cultivo das virtudes”<sup>3</sup>. Assim, o agente moral instruído nas virtudes deve saber o que fazer quando julga ou age virtuosamente. Para tanto, estas escolhas precisam ser dotadas de discernimento, e o exercício das virtudes necessita de uma capacidade de julgar e fazer em diversas e complexas situações e lugares o que é correto. Portanto:

saber como aplicar a lei só é possível para quem possui a virtude da justiça. Ser justo é dar a cada pessoa o que ela merece; e os pressupostos sociais do florescimento da virtude da justiça numa comunidade são, portanto, dois: que haja critérios racionais de mérito e que haja um acordo quanto a quais sejam esses critérios.<sup>4</sup>

Quanto a isto, MacIntyre (2001a) expõe que muitas vezes a atribuição de bens e penas segundo os méritos é normatizada por regras, como, por exemplo, a distribuição de cargos públicos na cidade e a penalização dada a certas ações criminosas. Até aqui não há problemas, a questão é quando as leis em seu aspecto genérico permitem interpretações diversas e ambas com amparo legal, nesses casos difíceis, quando não há uma maneira clara de aplicar a lei e satisfazer o que a justiça exige, o julgamento fica obviamente comprometido, e a velha luta entre princípios de justiça aparece e torna ainda mais complicado fazer o sopesamento entre estes.

A resposta do filósofo escocês repousa na matriz aristotélico-tomista, nessas situações é necessário o uso de uma ação ou julgamento *kata ton orthon logon*, ou seja, segundo a reta razão.

Julgar *kata ton orthon logon* é julgar mais ou menos, e Aristóteles tenta empregar a noção de um média entre o mais e o menos para fazer uma caracterização geral das

---

<sup>3</sup> MACINTYRE, 2001a, p. 253

<sup>4</sup> MACINTYRE, 2001a, p. 259

virtudes: a coragem está entre a precipitação e a timidez, a justiça está entre fazer injustiça e sofrer injustiça, a liberalidade está entre a prodigalidade e a mesquinha.<sup>5</sup>

Segundo MacIntyre, para cada virtude existem dois vícios correspondentes, logo, cair diante de um vício é perder o foco do que é racionalmente correto fazer em cada situação, e num contexto em que se exige a liberalidade, a ausência dessa virtude acarretaria prodigalidade ou na mesquinha. Desse modo, exercer uma virtude é uma questão de raciocínio, o juízo correto é indispensável ao homem virtuoso, mas o mesmo não poderia ser dito para o homem que simplesmente só obedece às leis. Para MacIntyre, a maneira correta de se obedecer às regras só é possível através de uma educação com base nas virtudes morais, pois as ações tomadas estritamente obedecendo a regras só são verdadeiramente boas na medida que são expressões das virtudes. Seguir regras num contexto aristotélico só é possível através da prudência (*phrónesis*):

A virtude principal é, portanto, *phrónesis*. *Phrónesis* (...) caracteriza alguém que sabe o que lhe é devido, que se orgulha de reivindicar seus direitos. Significa, de maneira mais genérica, alguém que sabe como julgar em casos específicos. *Phrónesis* é uma virtude intelectual; mas é a virtude intelectual sem a qual não se pode exercer nenhuma das virtudes do caráter.<sup>6</sup>

Desse modo, a filosofia aristotélica revela a aposta na racionalidade em contraposição ao instinto e sentimentos. O que conduz a ação sempre se refere aos meios e aos fins desenvolvidos na deliberação. E é isso que nos diferencia dos animais, que nossos desejos estejam ordenados frente ao que julgamos ser nosso bem. Bem este que viabiliza a ação do agente para seu *télos* imediato. A questão é que a deliberação ofereça ao silogismo prático suas premissas que são precedentes da ação racional. A deliberação racional permite uma conclusão acerca dos bens que precisam alcançar-se e no desejo racionalmente embasado nesses bens, proporcionando ao raciocínio uma premissa maior.

---

<sup>5</sup> MACINTYRE, 2001a, p. 259.

<sup>6</sup> MACINTYRE, 2001a, p. 262.

A deliberação desemboca na *prohairesis* que para MacIntyre se traduz inexatamente por eleição ou decisão. Para Aristóteles é um desejo informado pelo pensamento, resultado de uma disciplina de uma transformação sistemática dos desejos iniciais. A *prohairesis* une o desejo cujo objeto é verdadeiro bem do agente com o pensamento da forma concreta que o logro desse bem há de tomar, proporcionado pela deliberação. Sem esse desejo, a deliberação não pode desembocar em uma racionalidade prática efetiva. A virtude faz com que o projeto seja acertado, que o desejo se informe corretamente<sup>7</sup>.

E é justamente a prudência (*phrónesis*) que colabora na identificação dos meios que levam aos bens que a virtude tem dirigido em relação aos nossos desejos. São as virtudes que capacitam o homem para que seu desejo seja racional, mas somente os indivíduos virtuosos, por sua aquisição de hábitos virtuosos, são capazes de justificar suas argumentações e raciocínios, pois sem as virtudes os desejos não embasados pela razão não podem transformar-se, ou seja serão simples instintos.

O agente que delibera antes de atuar é o homem prudente. A prudência não tem nenhuma conexão com a cautela ou com o interesse próprio. É a virtude da inteligência prática, que sabe como aplicar princípios gerais a situações particulares, que sabe como exercer o juízo nos casos particulares. A prudência é a chave de todas as virtudes. Sem ela não é possível ser virtuoso (só obediente às normas). Um homem pode ter excelentes princípios, mas não atuar de acordo com eles. O bom pode realizar ações justas sem ser justo por temor a um castigo. A prudência supõe captar o verdadeiro *telos* do homem e saber dos casos em que temos fracassado.<sup>8</sup>

Conforme MacIntyre (2001b), a prudência (*phrónesis*) é a virtude que direciona a vontade humana para a ação correta e para a justiça, é ela que permite a aplicação de um juízo racional diante de um caso complexo. As situações particulares têm características que se adequam a regras e outras não, cabe a prudência saber qual é qual e a maneira de agir convenientemente.

---

<sup>7</sup> DÍAZ, 2005, p. 213.

<sup>8</sup> DÍAZ, 2005, p. 213.

a *prudentia* (*phrónesis*) é a virtude sem a qual o julgamento e a ação, em ocasiões particulares, tornam-se incapazes de ir além do mínimo proposto por *synderesis*. É através da *prudentia* que compreendemos a relevância dos preceitos da lei natural para situações particulares, e é também através dela que somos guiados à ação reta, no que diz respeito a todos os outros aspectos das boas e más ações, dos bons e maus projetos, do bom e do mau caráter, aspectos especificados pelas virtudes morais e intelectuais.<sup>9</sup>

Como analisa MacIntyre, São Tomás de Aquino entende que prudência é uma virtude moral sem a qual não se pode exercer as virtudes intelectuais. Ela possui várias modalidades, há a prudência (*phrónesis*) que trata do próprio bem de alguém, tem a que cuida dos bens da família e a do bem comum da comunidade. Em São Tomás a prudência e a justiça (*ius*) tanto possuem uma dimensão teológica quanto natural, um bom legislador, por exemplo, precisaria da prudência para harmonizar a lei humana com a lei divina. Assim, a prudência (*phrónesis*) é um exercício da razão e trata da maneira como a razão deve funcionar na prática, enquanto a justiça (*ius*) é uma aplicação voltada para a conduta reta.

*ius* é aquilo que é corretamente devido a alguém, seja de acordo com a lei natural, seja de acordo com a lei positiva. "*Ius*", como na lei romana, é a palavra utilizada para referir as normas que definem as relações de cada pessoa com as outras e, portanto, *iustitia* denomina tanto a virtude de viver segundo as normas e, desse modo, apresentar em suas disposições uma vontade constante e perpétua de dar a cada pessoa o que lhe é devido, como padrão de retidão exigido de cada um de nós. Todo ser humano deve a todo outro ser humano e, de todas as virtudes, *iustitia* é a que trata particularmente das relações com os outros.<sup>10</sup>

No caso da justiça distributiva, por exemplo, MacIntyre (2001b) entende que esta pode ser atingida quando cada pessoa recebe proporcionalmente ao que contribuiu, ou seja, recebe o que lhe é devido na medida de seu trabalho, contribuindo assim para o bem comum da coletividade. Mas esse pensamento ainda está imbuído da filosofia aristotélica, sobretudo no que tange ao exercício das

---

<sup>9</sup> MACINTYRE, 2001b, p. 214.

<sup>10</sup> MACINTYRE, 2001b, p. 217.

virtudes na *pólis*. Para MacIntyre tal estilo de vida seria vivido em pequenas comunidades, tal como defendeu na obra *Animais Racionais Dependentes*, nessa obra ele explora a animalidade humana que pode alcançar um florescimento mediante a razão, e é justamente a racionalidade que separa o ser humano de sua animalidade, afinal a *phronesis* é a capacidade para o raciocínio prático, capacidade que tanto Aristóteles quanto São Tomás de Aquino atribuíram também há alguns animais não humanos, como os gorilas e os golfinhos.

O julgamento que um grupo ou um indivíduo faz acerca da melhor maneira de se viver são, conforme MacIntyre, os juízos sobre o florescimento humano. Isso é observável no fato de que, na variação de uma cultura para outra e de uma situação ou outra dentro da mesma cultura, os seres humanos sempre precisam criar e analisar os distintos juízos acerca dos bens que justificam as razões para atuar. A antiga pergunta “por quê devo fazer isso no lugar daquilo?” revela uma característica humana de sua reflexão sobre o raciocínio prático que logo dará lugar à ação. Para MacIntyre, é essencial que o ser humano aprenda a conceber-se enquanto raciocinador prático com respeito aos bens que o cercam, com respeito ao que seja melhor fazer em ocasiões concretas e a respeito da melhor maneira de viver a vida, se não se questionar acerca disso não poderá florescer enquanto ser racional.

MacIntyre entende que o que justifica a ação humana é uma afirmação sobre a natureza do bem em questão e sobre a razão pela qual se dará uma melhor atuação em determinado caso e que atinja o bem desejado. Esse percurso é mediado pelas relações sociais das quais fazemos parte.

Para ser capaz de julgar por si mesmo, o indivíduo deve aprender dos demais sobre o bom em geral e sobre o bom para ele mesmo, e os primeiros de quem se aprende são através de seus pais, tias, cuidadores, etc. E mais: para desenvolver suas faculdades como raciocinador independente e florescer assim qua membro de sua espécie, cada indivíduo deve passar da aceitação dessas primeiras lições para elaborar seus próprios juízos independentes com relação aos bens; juízos que podem justificar-se racionalmente para si mesmo e para os demais, proporcionando boas razões para atuar de uma maneira ou de outra.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> MACINTYRE, 2001c, p. 90.



Além disso, após esse desenvolvimento inicial é crucial para tornar-se um raciocinador prático independente que a criança vá se libertando de seus desejos e paixões da infância, ou tornar-se-á um adulto mimado e imaturo, assim é necessário distanciar-se em alguma medida dos desejos momentâneos para poder analisá-los melhor e não agir por instinto ou impulso. Para MacIntyre, as virtudes morais e intelectuais são necessárias para uma criança desenvolver, orientar e transformar seus desejos frente aos bens das diferentes etapas da vida. Para tanto, a criança deve contar com o auxílio de sua família e professores capacitados para que aprenda a exercitar as virtudes na vida real.

O progresso que experimenta a criança frente uma condição em que é capaz de distanciar-se de seus desejos e avaliá-los é, em um sentido fundamental, uma iniciação para esses hábitos que são as virtudes. Será necessário que os professores da criança, para poder educá-lo, tenham essas mesmas virtudes. Pois seria um erro se a partir disso inferir-se que é necessário dar a uma criança uma educação moral, separada de sua educação geral. Assim como se exercitam as virtudes em todo o aspecto das atividades humanas, também se aprendem nesse mesmo conjunto de atividades, nos contextos práticos nos quais se aprende dos demais a desempenhar os papéis e funções como membros de uma família, depois nos deveres da escola, e posteriormente como granjeiros, carpinteiros, professores, tripulantes de um navio ou membros de um quarteto de cordas.<sup>12</sup>

Entende-se assim que educar conforme as virtudes e nas demais habilidades apropriadas não é somente ensinar a desempenhar bem os papéis e funções, mas através do exemplo mostrar a forma de raciocínio e atitude correta. Nesse sentido, as virtudes são as qualidades intelectuais e de caráter que permitem a uma pessoa identificar os bens característicos e empregar as habilidades necessárias para alcançá-los. Assim, a *phrónesis* é uma virtude que permeia diretamente a vida intelectual e prática do indivíduo virtuoso, tornando este capaz de julgamento justo e imparcial, ou seja "ter a capacidade e a disposição para analisar as razões para atuar oferecidas por outros, de modo que se possa fazer responsável de respaldar as

---

<sup>12</sup> MACINTYRE, 2001c, p. 90.

conclusões práticas dos demais, assim como das próprias conclusões”<sup>13</sup>.

A conclusão de um raciocínio prático sólido e eficaz é a realização de uma ação: aquela que resulta ser o melhor que pode fazer um agente concreto em circunstâncias determinadas. O raciocínio que conduz a ação há de começar com premissas sobre os bens que estão em jogo em uma situação concreta, assim como os danos e riscos que os ameaçam. Identificar na prática os bens que estão em jogo em uma ou outra situação e as ameaças que pousam sobre eles, e achar nesses bens premissas para um raciocínio cuja conclusão será a realização de ação justa, supõe por de manifesto o tipo de atitude que caracterizam as virtudes.<sup>14</sup>

MacIntyre segue uma perspectiva aristotélica sobre o raciocínio prático, sendo um raciocínio feito em conjunto com os demais, geralmente num contexto determinado por relações sociais específicas. Nesse sentido, não é possível atingir o bem de cada um sem buscar o bem de todos os que compartilham dessas relações, afinal um indivíduo não pode ter uma boa noção prática de seu bem individual ou de seu florescimento se estiver separado do florescimento do seu meio e das relações sociais das quais faz parte.

Uma comunidade floresce, sua rede de relações familiares, vizinhais e profissionais florescem, quando as atividades de seus membros que buscam o bem comum estão moldadas pela racionalidade prática. Também se beneficiam do florescimento da comunidade os indivíduos com uma menor capacidade para o raciocínio prático com uma menor capacidade para o raciocínio prático independente, os que ainda são muito pequenos e os anciãos, os enfermos, os que sofrem alguma lesão e padecem alguma incapacidade, e seu florescimento individual é um indício importante do florescimento de toda a comunidade. Porque uma comunidade floresce na medida em que a necessidade provê para seus membros as razões para atuar.<sup>15</sup>

Assim, para que as virtudes possam operar de forma coerente, é necessária a vida em comunidade. Este é o lócus do aprendizado acerca dos bens que devem ser perseguidos pelos sujeitos. É em meio à alteridade que as práticas são

---

<sup>13</sup> MACINTYRE, 2001c, p. 126.

<sup>14</sup> MACINTYRE, 2001c, p. 111.

<sup>15</sup> MACINTYRE, 2001c, p. 111.

aperfeiçoadas e a *phrónesis* efetivada, pois só se aprende a disciplinar o caráter em meio aos problemas da comunidade, num constante aprendizado conjunto, mesmo numa sociedade moderna profundamente dividida como a nossa.

### Considerações finais

Na teoria macintyreana, o indivíduo, assim como na *pólis* aristotélica, precisa ao longo do seu aprendizado adquirir um conjunto de virtudes que lhe capacitem para o florescimento. Em cada situação, a justiça distributiva é um padrão equitativo embasado pela prudência para discernir a quem se deve algum bem e em que situação é necessária o uso de uma ação em vez de outra. Desse modo, a justiça é a chave entre as virtudes, pois seria impossível julgar uma virtude sem tê-la ou sem saber sua natureza. Aquele que julga com justiça não tem somente a virtude da justiça, mas possui as demais que lhe capacitam a exercitar um juízo prudente com coragem, misericórdia e sabedoria. A ausência da virtude da justiça é prova da ausência das demais virtudes.

O raciocínio prático é uma mescla do exercício da virtude da prudência (*phrónesis*) e da virtude da justiça, pois deliberamos acerca dos meios e não só acerca dos fins, e o trabalho deliberativo desemboca na ordenação hierárquica dos meios frente seus fins. A prudência nos faz capazes de identificar as circunstâncias relevantes e, por tanto, as premissas para a deliberação. Assim, por exemplo, se um jovem aprende a aplicar uma regra, entende certos tipos de ação como justos e também adquire a disposição para agir conforme o que a regra prescreve, com isso aprende como embasar uma justificação racional para concretização de atos corretos e justos. Logo, se depreende que a metodologia da aprendizagem humana caracteriza-se, em Macintyre, pelo desenvolvimento de duas virtudes principais, a justiça e a prudência (*phrónesis*).

A ação e o juízo correto de um raciocinador prático independente partem de uma aprendizagem imbuída de um longo percurso no entendimento, aquisição e prática das virtudes. As virtudes, assim como os indivíduos, precisam de um ambiente onde o *telos* social possa conjugar os *telos* individuais em um bem comum que proporcione a todos o alcance – com a devida colaboração de todos os

indivíduos – da plena capacidade humana, seu florescimento enquanto animal político racional. Encontrar essa comunidade ideal é o desafio de uma ética das virtudes de cunho aristotélico-tomista em um mundo globalizado e com pessoas individualistas e pragmáticas, mas essa é uma outra discussão.

## Referências

DIAZ, F. J. T. *Alasdair MacIntyre – Un crítico del liberalismo?*. Madrid: Editorial Dykinson, 2005.

MACINTYRE, A. *Depois da Virtude: um estudo em teoria moral*. Bauru: EDUSC, 2001(a).

\_\_\_\_\_. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*. São Paulo: Loyola, 2001(b).

\_\_\_\_\_. *Animales Racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Trad. Beatriz Murguía. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2001(c).

## 26. Legitimidade e discurso político: um diálogo entre a Escola Inglesa e Hannah Arendt<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/978655460108526>

*João Francisco Cortes Bustamante<sup>2</sup>*

### 1 INTRODUÇÃO

As escolas de pensamento das Relações Internacionais fundamentam a interpretação e o posicionamento sobre como conceber o cenário internacional em alicerces variados advindos da História, da Ciência Política, das Ciências Sociais, do Direito e da Filosofia. Apresentam-se diversas temáticas como guerra, paz, Estado, organismos internacionais, direitos humanos, migrações, entre outras, de modo que cada escola de pensamento concebe-se de modo diferenciado. A denominada Escola Inglesa das Relações Internacionais ascende na década de 1970 como opção em meio ao debate central na dicotomia teórica entre realismo e liberalismo por meio de autores como Hedley Bull e Martin Wight.

As concepções de sociedade e de ordem internacional da Escola Inglesa são os marcos iniciais do presente artigo para inserir como se compreende a legitimidade na referência entre Estado, direito e moral. Ao considerar uma sociedade de Estados no cenário internacional, a legitimidade relaciona-se com interesses ou valores comuns de modo que o Estado atua para com a legitimidade para contrariá-la ou reforçá-la. O Estado expressa-se por um discurso político em que a manifestação da palavra de modo oficial é o meio pelo qual se tensiona legitimidade, Estado e discurso político. A proposta da teoria política de Hannah Arendt permite a possibilidade analítica de emergir uma tensão entre legitimidade e discurso político.

O artigo vale-se de um método analítico-crítico com referências bibliográficas primárias e secundárias de pensadores e comentadores da Escola Inglesa. O objetivo

---

<sup>1</sup> Artigo adaptado e ampliado de texto elaborado para o Dossiê Filosofia Política e Relações Internacionais da Revista *Conversas e Controvérsias*. Versão original publicada em Bustamante, J. F. C. (2021). Legitimidade e discurso político: Um diálogo entre a Escola Inglesa e Hannah Arendt. *Conversas & Controvérsias*, 8 (1), e40094. <https://doi.org/10.15448/2178-5694.2021.1.40094>.

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: joao.bustamante@edu.pucrs.br.

é apresentar como o discurso político é relevante para o entendimento de legitimidade e examinar as consequências para a ordem internacional.

## 2 O QUE É LEGITIMIDADE?

Definir e compreender legitimidade requer a inserção em saber a que ciência se refere já que é um conceito com distintos matizes. É possível expor legitimidade tanto nas Ciências Jurídicas ou nas Ciências Políticas quanto nas Ciências Sociais ou nas Ciências Econômicas em que nem sempre há coincidência sobre *o que é* legitimidade. Para o presente artigo, as Relações Internacionais são consideradas como ciência humana positiva e autônoma (CASTRO, 2012). Desse modo, no fundamento da Ciência das Relações Internacionais, se possibilita expor qual é a compreensão do termo legitimidade. A abrangência conceitual em conjunto com as diversas correntes das Relações Internacionais, entretanto, requer apresentar a especificidade da legitimidade para com a denominada Escola Inglesa.

Há uma diversidade de pensadores e de diversas origens na Escola Inglesa, mas existe e se expressa uma linhagem comum a ponto de que seja possível vincular os autores e identificá-los como pertencentes ou, ao menos, relacionados à Escola Inglesa. Para isso, é possível alinhar que,

[...] a escola inglesa é unida e formatada pelo mesmo ambiente de suas reflexões. Nesse caso, o *locus* da formação e da prática acadêmica – o Reino Unido – de seus integrantes representa o fio condutor uniforme das análises sobre a natureza da política internacional. Diferentes autores a ela pertencentes professam visões estruturais e analíticas semelhantes sobre a arena desigual e anárquica do relacionamento. Tais visões revelam certa harmonização, importância atribuída às normas e aos valores internacionais sobre o tratamento das mesmas questões internacionais com olhar que compreende a força de imposição, a desigualdade, a entropia e a busca de interesses estatais com funções específicas para a manutenção da sociedade internacional. Leves nuances diferenciam alguns de seus autores, porém, o eixo temático comum da escola inglesa apresenta-se como coeso e de densidade bastante expressiva.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> CASTRO, T. *Teoria das relações internacionais*. Brasília: FUNAG, 2012, p. 380-381.

A premissa teórica da Escola Inglesa centraliza-se na sociedade de Estados, na ordem internacional e na moralidade em estrita consonância com o Direito Internacional (CASTRO, 2012). A legitimidade vincula-se, com isso, ao menos aos três elementos supracitados: Estado, moral e Direito Internacional. De modo mais específico, se explana a legitimidade no âmbito internacional e, não, no âmbito doméstico de um Estado. Como consequência, a legitimidade internacional é o eixo central em que o Estado o expressa por meio de uma proximidade para com a moral e o Direito Internacional na ordem internacional.

Ao se traçar com quais elementos a legitimidade internacional se relaciona, agora, se apresenta a pergunta: *o que é legitimidade?* A pergunta é simples, mas a resposta é intrincada. Apresenta-se um vínculo no fundamento terminológico do termo em latim *legitimus* entre legitimidade e lei, porém, a palavra legitimidade adquire, especificamente nas Relações Internacionais e na Escola Inglesa, uma complexidade que envolve diversos aspectos em que legitimidade amplia o aspecto semântico e a correspondência prática. Destarte, legitimidade reveste-se de uma concepção em transformação por meio da contingência e, não, do necessário e do suficiente em que a resposta para a pergunta *o que é legitimidade?* é dada pelos argumentos explicativos para que algo seja legítimo. Por isso, "Legitimidade internacional é uma noção enganosa e nebulosa nas fronteiras da moralidade e da lei"<sup>4</sup>.

Essas *fronteiras* são mais alargadas e tornam mais desafiadores apresentar um caminho de resposta para a pergunta *o que é legitimidade?* Ensaia-se uma resposta ao considerar a legitimidade internacional como contingente, e a contingência ocorre por estar relacionada aos âmbitos da política, da moral e do Direito Internacional em que poder, lei, valores, costumes moldam-se para serem os argumentos de justificativa, cuja correspondência prática é mantida ou alterada ao longo do tempo. A legitimidade, de modo genérico, se apresenta como o revestimento para que *algo* seja aceito e incorporado em um amplo espectro de segmentos como sociedade, história, política, economia, arte, ciência, entre outros. Como

---

<sup>4</sup> WIGHT, M. International legitimacy. In: *International Relations*, vol. 4, n. 1, p. 1-28, 1972, p.1. Tradução do autor. O original é "International legitimacy is an elusive and nebulous notion, on the frontiers of morality and law".

consequência, legitimidade internacional manifesta-se como noção, fundamento, dimensão, processo, princípios, regras, leis e costumes em um alargamento semântico e uma correspondência prática não exaustivas a fim de que *algo* seja dado como legítimo por *tal* argumento explicativo. Essa amplitude semântica e correspondência prática de legitimidade e, especificamente, de legitimidade internacional é o contingente exposto por argumentos explicativos.

Uma primeira aproximação sobre como a legitimidade se manifesta advém da história. A história expõe como os fundamentos para a legitimidade se alteram, sendo que nem sempre de modo distinto: princípios dinásticos (costumes), religião, democracia (secular e voto popular), plebiscito, regra da integridade territorial, regra da maioria, o princípio da autodeterminação, ascendência moral e retórica, proibição do uso da força (WIGHT, 1972). Destaca-se como esses fundamentos quando utilizados na assunção ao poder por grupos em disputa são transformados em valores no discurso e na prática política (FONSECA JÚNIOR, 2004). A legitimidade internacional, portanto, se apresenta como uma miríade de princípios e regras como argumentos explicativos nas bordas da moralidade, da lei e do Estado ao mesmo tempo que,

Na sociedade internacional, contudo, os princípios de legitimidade mantêm-se normativos sem se tornarem estruturais. Este é o diferencial da sociedade internacional. Concepções de legitimidade internacional têm sido uma parte menor na formação da história internacional, exceto onde eles foram executados com a consolidação do Estado.<sup>5</sup>

A legitimidade decorre também nos fundamentos políticos como argumentos explicativos para uma moral do Estado. Para isso, a legitimidade é resultante da relação próxima estabelecida entre comunidade e a forma de governo do Estado por meio da soberania e dos vínculos estabelecidos entre os direitos individuais, o Estado e o direito à guerra (WALZER, 1980). De modo sintético, a legitimidade extrai-se da

---

<sup>5</sup> WIGHT, M. International legitimacy. In: *International Relations*, vol. 4, n. 1, p. 1-28, 1972, p. 28. Tradução do autor. O original é "In international society, however, principles of legitimacy remain normative without becoming structural. This is a differentia of international society. Conceptions of international legitimacy have had a minor part in shaping international history, except where they have run with the grain of state-consolidation".



política e, mais diretamente, da comunidade, pois, "O verdadeiro sujeito do meu argumento não é o Estado, mas a comunidade política que (normalmente) constitui a base dele"<sup>6</sup>.

Outra perspectiva advém de pensadores da Escola Inglesa inclinados a uma legitimidade ancorada na *deliberação racional* (SANAHUJA, 2018). Desse modo, com objetivos diferentes, a legitimidade é proposta em cinco dimensões: processo e procedimento, valores substanciais e o entendimento compartilhado de justiça, efetividade, conhecimento especializado e expertise relevante, fornecer razões e persuasão (HURRELL, 2007). Apresenta-se, assim, a legitimidade com compreensões diferentes, muitas vezes sem distinções com outros conceitos, dados como argumentos explicativos, mas, ao menos, com o parâmetro de que, quando se refere a buscar interesses ou valores comuns, o Estado exerce na ordem internacional uma relevância significativa na temática da legitimidade.

Cabe a questão: como se relaciona legitimidade e ordem internacional? Mais especificamente, é preciso saber o que é ordem internacional. Seguidor dos fundamentos sobre legitimidade expostos por Martin Wight, para Bull, "Por ordem internacional, eu quero dizer um padrão de atividade que sustenta os objetivos elementares ou primários de uma sociedade de Estados ou sociedade internacional"<sup>7</sup>. Ao considerar a ordem internacional e a legitimidade, se apresenta que,

*A sociedade de Estados* (ou sociedade internacional) existe quando um grupo de Estados, consciente de certos interesses e valores comuns, forma uma sociedade no sentido de se considerarem vinculados por um conjunto comum de regras em suas relações um com outro e compartilha no trabalho de instituições comuns.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> WALZER, M. The moral standing of states: a response to four critics. In: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 9, n. 3, p. 209-229, 1980, p. 210. Tradução do autor. O original é "The real subject of my argument is not the state at all but the political community that (usually) underlies it".

<sup>7</sup> BULL, H. *The anarchical society: a study of order in world politics*. New York: Palgrave, 2002, p. 8. Tradução do autor. O original é "By international order I mean a pattern of activity that sustains the elementary or primary goals of the society of states, or international society".

<sup>8</sup> BULL, H. *The anarchical society: a study of order in world politics*. New York: Palgrave, 2002, p. 13. Tradução do autor. O original é "A society of states (or international society) exists when a group of states, conscious of certain common interests and common values, form a society in the sense that they conceive themselves to be bound by a common set of rules in their relations with one another, and share in the working of common institutions".

Os interesses e valores comuns são os objetivos dos Estados para influenciar na ordem internacional e, para isso, requerem efetivá-los por meio da moralidade e do Direito Internacional, bem como das instituições comuns. A efetivação dos interesses e dos valores comuns é constituída pela legitimidade enquanto eixo central. De outro modo, os interesses e os valores comuns demandam argumentos explicativos – moral, lei, instituições comuns - para que sejam manifestados como legítimos. De acordo com Thomas Franck,

É a comunidade que investe a legitimidade de sentido; é dentro da comunidade que a legitimidade exerce seu poder de obediência à regra. É porque os Estados constituem uma comunidade que a legitimidade consegue influenciar a conduta dos mesmos.<sup>9</sup>

De modo mais específico, a legitimidade não é dada e não é determinada ainda que possa ser vinculada ao normativo, às leis, aos princípios, às regras e à moral. Não é por haver interesses e valores comuns constituídos como legítimos por meio da história ou da política expressados em fundamentos, em dimensões ou em princípios que a legitimidade possibilite permanência para esses interesses e valores comuns objetivados pelo Estado na ordem internacional em uma sociedade de Estados. Destarte, a contingência da legitimidade no cenário internacional promove um constante exercício político por parte do Estado na sociedade internacional. Abre-se, portanto, a perspectiva de que o participante da ordem internacional é o executor de tornar legítimo um interesse, um objetivo ou um valor para ser alinhavado como comum na sociedade internacional.

Conquanto não seja o único executor na ordem internacional, o Estado, na perspectiva da Escola Inglesa, consiste em ser o principal componente nas relações internacionais. Como ressalta Bull,

---

<sup>9</sup> FRANCK, T. M. *The power of legitimacy among nations*. New York: Oxford University Press, 1990, p. 205. Tradução do autor. O original é "It is the community which invests legitimacy with meaning; it is in the community that legitimacy exerts its pull to rule-compliance. It is because states constitute a community that legitimacy has the power to influence their conduct".

Ao mesmo tempo, eles [os Estados] cooperam no funcionamento de instituições tais como as formas de procedimentos do direito internacional, a maquinaria diplomática e a organização internacional geral, e os costumes e convenções da guerra.<sup>10</sup>

Essa sociedade de Estados constituída por cooperação equilibra alavancar constantemente quais são os interesses ou valores comuns com o posicionamento dos Estados. Como consequência, as regras tornam-se pilares para balizar os procedimentos dos Estados. As regras consistem em princípios com um extenso espectro. Para Bull,

Essas regras podem ter o status de direito internacional, de regras morais, de costumes ou práticas estabelecidas, ou elas podem ser meramente regras operacionais ou "regras do jogo" constituídas sem acordo formal ou mesmo sem comunicação verbal.<sup>11</sup>

Ao concentrar no Estado como principal componente nas relações internacionais na perspectiva da Escola Inglesa, é possível alinhar como o Estado é o executor na contingência da legitimidade. Se o Estado detém como objetivos interesses e valores comuns a serem elevados na sociedade internacional e na ordem internacional, como torná-los legítimos? Dada a legitimidade como contingência, como o Estado exerce o processo de tornar interesses e valores como comuns na sociedade internacional e na ordem internacional?

Assume-se a relevância da política como prática, discurso, argumentos e palavras em que se articula junto à legitimidade por meio do Estado. Tem-se, para isso,

Inicialmente, o fato de a legitimidade poder ter dimensões contraditórias já que, ao se fundar em valores, admite como possibilidade permanente um "espaço de proposição", normalmente utilizado como espaço de manobra dos que não tem poder ou, mais

---

<sup>10</sup> BULL, H. *The anarchical society: a study of order in world politics*. New York: Palgrave, 2002, p. 13. Tradução do autor. O original é "At the same time they cooperate in the working of institutions such as the forms of procedures of international law, the machinery of diplomacy and general international organisation, and the customs and conventions of war".

<sup>11</sup> BULL, H. *The anarchical society: a study of order in world politics*. New York: Palgrave, 2002, p. 64. Tradução do autor. O original é "These rules may have the status of international law, of moral rules, of custom or established practice, or they may be merely operational rules or 'rules of the game', worked out without formal agreement or even without verbal communication".

precisamente, poder estratégico. Propor depende de articulação de argumentos, embora fazer valer propostas supõe algum tipo de poder, a começar o de persuadir, convencer.<sup>12</sup>

Esse *espaço de proposição* adentra na questão política, mais especificamente de como se articula Estado, discurso político e legitimidade. Cabe se aprofundar como a tendência em associar política com poder de diversas ordens em detrimento de política como palavra e ação esvanece a noção sobre política. O discurso político, assim, é a proposta a ser alinhavada para permitir demonstrar a relação para com o Estado e a legitimidade.

### 3 DISCURSO: O ESPAÇO DA POLÍTICA

A legitimidade pode ser corroborada ou formada por meio do discurso político. A expressão política por meio de um discurso vincula-se intrinsecamente à legitimidade como forma de alinhavar um *espaço de proposição* e, desse modo, a palavra é o recurso da ação na política. É relevante verificar, assim, a compreensão sobre política e discurso político concebida na singular concepção política de Hannah Arendt<sup>13</sup> em que emerge a filosofia política.

A pensadora alemã demonstra a relação tensa entre filosofia e política em que se apresenta uma hierarquia dada pela filosofia - *vita contemplativa* - como superior e a política - *vita activa* - como inferior em uma expressão do rompimento entre a filosofia e a *polis* como consequência do julgamento e da condenação de Sócrates (ARENDR, 2010). Essa hierarquia é contestada e rejeitada pela pensadora, pois o pensar não está reservado para alguns, os filósofos, e o agir para os demais; o ser humano é pensar e agir (ARENDR, 2010). Desse modo, o ser humano pensa e age no mundo em que vive em uma relação entre espaço-tempo demarcada pelo passado, pelo presente e pelo futuro na finitude humana.

---

<sup>12</sup> FONSECA JÚNIOR, G. *A legitimidade e outras questões internacionais*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 158.

<sup>13</sup> Sobre a biografia de Hannah Arendt, consultar CORTÉS, O. N. P. Hannah Arendt: tessituras de um percurso. In: PACHECO, Juliana (Org.). *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 194-232.

A política vincula-se à *vita activa*, cujas atividades humanas se apresentam como trabalho (labor; o biológico do corpo), obra (o artificial das coisas) e ação. Conquanto a política esteja vinculada às três atividades, a ação é a mais próxima da política (ARENDDT, 2010). Considera-se, assim, a ação como atividade do ser humano, o qual pensa e age, em estrita consonância com a política. Conforme Arendt,

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política.<sup>14</sup>

Política, pluralidade e ação tecem-se no enredo do ser humano no mundo. Para Hannah Arendt, a política adquire expressividade no agir do ser humano. Ao considerar trabalho, obra e ação na finitude humana na correspondência entre natalidade e mortalidade, se destaca que,

Entretanto, das três atividades, a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Nesse sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico.<sup>15</sup>

Política, pluralidade, ação e natalidade amalgamam o ser humano no mundo de modo que a novidade é o constituinte da ação do ser humano. A proposta de Hannah Arendt sobre política distingue-se, como consequência, da concepção política vinculada como poder<sup>16</sup>. É preciso ressaltar que a pensadora não nega a

<sup>14</sup> ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 8-9.

<sup>15</sup> ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 10.

<sup>16</sup> Na Escola Inglesa, destaca-se a compreensão de Martin Wight. Consultar WIGHT, M. *A política do poder*. Trad. de Carlos Sérgio Duarte. São Paulo: Editora da Universidade de Brasília, 2002.

existência, nem a influência, tampouco desconsidera nos escritos legados a política alicerçada na noção de poder, bem como diversas conceituações<sup>17</sup> sobre política. Ao contrário, Hannah Arendt exercita expor como o nascedouro da política advinda na tensão entre filosofia e política explica a política, o esvanecer da concepção política e a fragmentação da política junto à realidade humana. Mais do que isso, a pensadora centraliza no ser humano que pensa e que age a política, ou seja, cada ser humano é política por meio da pluralidade, da ação e da natalidade.

A palavra junta-se à ação do ser humano como constituinte na pluralidade humana para que na emergência da novidade conforme-se a política. O diálogo, o argumento, a persuasão são do espaço da política, pois é junto aos outros, na pluralidade humana em uma relação de igualdade persuasiva que se apresenta a política. É o diálogo junto aos outros, na pluralidade, a senda para que o ser humano inicie a novidade (ARENDR, 2014). A erudição e o domínio do latim, do grego, do alemão e do inglês permitem um perspicaz exercício dos termos por parte de Hannah Arendt e, por isso, a natalidade relacionada ao iniciar advém da diferença expressa por Agostinho de Hipona (354-430), um dos mais presentes pensadores nas obras da pensadora alemã, entre *principiar* e *iniciar*. Como consequência, a diferença decorre do termo em latim e, destarte, natalidade e iniciar apresentam-se do seguinte modo:

O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós.<sup>18</sup>

A igualdade exposta por meio da palavra e da ação no espaço do diálogo, da deliberação contrapõe-se à força, à violência, à coerção. O esvanecer da concepção política apresenta-se na perda da palavra e da ação na pluralidade humana quando se absorve, na política, a desigualdade com base na força, na violência e na coerção

---

<sup>17</sup> Uma miríade de pensadores podem ser listados com conceitos diferentes ou similares sobre política como Carl von Clausewitz, Thomas Hobbes, Nicolau Maquiavel, Carl Schmitt, Max Weber, Hans Morgenthau, entre outros.

<sup>18</sup> ARENDR, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 531.

(ARENDR, 2014). A política estreita-se como poder, como guerra, como domínio, como hegemonia em uma transição da política como deliberação igualitária da palavra e da ação na capacidade do ser humano dado na pluralidade humana em prol de esferas de poder de diversas ordens (econômica, militar, jurídica, etc) em um desacoplamento junto ao novo consubstancializado na natalidade do ser humano.

Ao seguir o entendimento de política de Hannah Arendt, se direciona o tema da liberdade. Ao ser humano que pensa e que age em que a palavra e a ação na pluralidade humana compõem a expressão da política em que se alicerça no diálogo entre os seres humanos, a liberdade é o meio pelo qual o ser humano apresenta-se na política. Segundo Arendt,

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. [...] pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana. A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação.<sup>19</sup>

Política, pluralidade, ação, natalidade, palavra, diálogo e liberdade entrelaçam-se ao ser humano no mundo. A política é a ação entre os seres humanos para que a novidade nasça a cada agir manifestado pela junção entre palavra e ação no espaço do diálogo na pluralidade humana. É preciso ressaltar a ruptura com a concepção de liberdade dada como uma questão de motivação interna e de objetivos em que se transita no marco da vontade e da decisão entre o certo e o errado (ARENDR, 2014). Observa-se que a pensadora alemã não nega liberdade na compreensão da vontade ou da decisão entre o certo e o errado, Hannah Arendt visa, principalmente, superar

---

<sup>19</sup> ARENDR, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 191-192.

essa compreensão e demarcar a liberdade no âmbito da política. Desse modo, “A liberdade, enquanto, relacionada à política, não é um fenômeno da vontade”<sup>20</sup>.

O diálogo entre os seres humanos como pertencente à política pela pluralidade humana no agir e na palavra em que a ação alicerça-se na liberdade entre os seres humanos aplaina a emergência do novo. A natalidade emerge o novo por meio do ato e da palavra de cada ser humano na política dada na pluralidade, pois é entre os seres humanos a possibilidade da capacidade de cada ser humano *iniciar o novo* na expressão de Hannah Arendt. O agir como iniciar na política consiste na natalidade, mas sem desconsiderar a presença da mortalidade. Desse modo, o ser humano quando age e emerge o novo requer manter a presença da novidade porque, do contrário, a mortalidade faz-se presente. É a constante demanda pela ação para o permanente dado na natalidade já que sem ação o instituído na política morre (ARENDR, 2014).

A palavra, o diálogo, o argumento, a persuasão e a ação estão no discurso político. A manifestação de posicionamentos políticos no discurso político entre os seres humanos abre margem para compor com a legitimidade e o Estado a conformação de interesses e valores comuns. Na ordem internacional, o Estado apresenta-se oficialmente no exercício da influência para com os interesses e os valores a serem delineados como comuns. Cabe expor como a interação entre discurso político na proposta teórica de Hannah Arendt, Estado e legitimidade são constantes revelações de tensões por meio da palavra do Estado quando no cenário internacional.

#### **4 O ESTADO: O EXERCÍCIO DISCURSIVO NA ORDEM INTERNACIONAL**

Ao transpor a singular proposta de concepção política de Hannah Arendt ao âmbito das relações internacionais, mais especificamente, para com as temáticas da legitimidade e do Estado apresentadas pela Escola Inglesa, é importante considerar o que é o Estado e como o Estado se apresenta no cenário internacional. Ressalva-se que a legitimidade e o Estado adentram na perspectiva da Escola Inglesa em que

---

<sup>20</sup> ARENDR, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 197.



a sociedade de Estados, a ordem internacional, a moral, o Direito Internacional e o poder são elementos de uma noção de política diferente da indicada por Hannah Arendt. Essa diferença não impede, entretanto, a validade de apresentar o que é política e discurso político para a pensadora para que possibilite por meio do discurso político uma análise sobre legitimidade e Estado concebidos pela Escola Inglesa.

A Escola Inglesa propõe o Estado como soberano, independente, capaz de manter relações com outros Estados e passível de formação de outros níveis de relações entre os Estados. Destarte,

Mesmo que possa ter outras nuances, “a política do poder” sugere as relações entre potências independentes, e consideramos este estado de coisas como existente. O termo implica duas condições. Em primeiro lugar, existem unidades políticas independentes que não reconhecem superior político e que se consideram “soberanas”; em segundo, existem relações contínuas e organizadas entre elas. Isto constitui o sistema de estados moderno. Temos as unidades independentes, que chamamos de estados, nações, países ou potências, e temos um sistema de relações contínuas altamente organizadas entre elas: relações políticas e econômicas, diplomáticas e comerciais, ora a paz ora a guerra.<sup>21</sup>

O Estado apresenta-se como soberano e independente no plano externo como resultado de uma formação interna. Nesse quesito, o Estado molda-se como resultante não somente do que o constitui, mas também da capacidade de efetivar a soberania interna e externa. Para Bull,

[...] A soberania dos Estados, interna e externa, pode ser mencionada que existe no nível normativo e no nível factual. Por um lado, os estados afirmam o direito à supremacia sobre autoridades no interior desse território e dessa população e independência das autoridades externamente. Por outro lado, eles também exercitam efetivamente, em graus variados, essa supremacia e independência na prática. Uma comunidade política independente que meramente reivindica o direito à soberania (ou é julgada por outros de ter esse direito), mas não pode afirmar esse direito na prática, não é chamada propriamente de Estado.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> WIGHT, M. *A política do poder*. Trad. de Carlos Sérgio Duarte. São Paulo: Editora da Universidade de Brasília, 2002, p. 1.

<sup>22</sup> BULL, H. *The anarchical society: a study of order in world politics*. New York: Palgrave, 2002, p. 8. Tradução do autor. O original é “The sovereignty of states, both internal and external, may be said to exist both at a normative level and at a factual level. On the one hand, states assert the right to

No cenário internacional, o Estado componente da sociedade de Estados requer um meio para atuar, praticar e efetivar propostas, pautas, demandas, solicitações, negociações e uma série de configurações com fins aos interesses e aos valores passíveis de transitar da origem específica de um Estado para serem acordados, aceitos e legitimados como comuns. Como consequência, a palavra do Estado exposta de modo oficial<sup>23</sup> na sociedade de Estados é o meio para o alcance de delinear interesses e valores comuns e, para isso, o discurso político representa a manifestação dos posicionamentos políticos do Estado na configuração máxima como salienta Hannah Arendt quando afirma que "Talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de *virtù*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de *fortuna*"<sup>24</sup>.

A palavra do Estado de modo oficial é o discurso político elevado ao exercício na sociedade de Estados e na ordem internacional. Na prática e no exercício efetivo da palavra, do diálogo, do argumento, da persuasão e da ação, o discurso político do Estado de modo oficial é o aplainar para expor interesses e valores a fim de tornar comum na sociedade de Estados. Ocorre na prática e no exercício efetivo a tensão entre legitimidade e discurso político porque tende a palavra do Estado de modo oficial no encontro para com a palavra de outros Estados, ou seja, na deliberação, na negociação, nas demandas, nas solicitações, entre outros caminhos de manifestação de posicionamentos políticos a se defrontar com aceitação ou rejeição ao interesse e ao valor proposto.

A prática e o exercício efetivo tensionam a legitimidade e discurso político na ordem internacional pelas diferenças de poder econômico, militar, científico, social e cultural, bem como de concepções éticas, jurídicas e religiosas entre os Estados. Como resultado, o argumento, a persuasão, o *espaço de proposição* na

---

supremacy over authorities within their territory and population and independence of authorities outside it; but, on the other hand, they also actually exercise, in varying degrees, such supremacy and independence in practice. An independent political community which merely claims a right to sovereignty (or is judged by others to have such a right), but cannot assert this right in practice, is not a state properly so-called".

<sup>23</sup> Considera-se oficial todo representante do Estado plenipotenciário no plano internacional.

<sup>24</sup> ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 199.

representação do discurso político são as oportunidades para dirimir as diferenças entre os Estados na sociedade de Estados na ordem internacional ao mesmo tempo que se objetiva tornar interesses e valores de um Estado em comum a todos os Estados e, para isso, a legitimidade internacional ser o contingente implica tensão entre legitimidade e discurso político.

Delineiam-se casos nas relações internacionais passíveis de exemplificação da tensão entre legitimidade, Estado e discurso político. Na década de 1920, a Liga das Nações (1919-1926) simboliza as divergências entre os Estados sobre a composição dos membros permanentes no Conselho e a entrada da Alemanha no organismo internacional, e, no caso do Brasil, participante da Liga das Nações desde a criação, constitui engajamento na ordem internacional até a retirada do país do organismo internacional em uma situação de não engajamento (GARCIA, 2005). No período da Guerra Fria, em decorrência da bipolaridade entre Estados Unidos e a ex-União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), temas debatidos no âmbito da Organização das Nações Unidas (ONU), algumas vezes transformados em resoluções da Assembleia Geral, bem como controvérsias entre Estados na Corte Internacional de Justiça (CIJ) exibem o exercício efetivo da tensão entre legitimidade, Estado e discurso político como, por exemplo, a Nova Ordem Econômica Internacional e a questão palestina (FONSECA JÚNIOR, 2004). Após a Guerra Fria, a criação da Organização Mundial do Comércio, em 1995, abre margem para os debates comerciais e econômicos entre os membros participantes. A despeito de avanços e acordos comuns, as divergências entre os membros participantes apresentadas, por exemplo, na Rodada Doha e a formação de coalizões como G-20 comercial demonstram a tensão decorrente de o discurso político dos Estados de modo oficial para corroborar legitimidade a interesses e valores comuns (VIZENTINI, 2006).

A expressão da tensão entre a legitimidade e o discurso político na ordem internacional ocorre nas esferas multilaterais, bilaterais e regionais e percorre distintos temas. O ponto fulcral é o contínuo exercício prático da palavra do Estado de modo oficial, o discurso político, corroborar ou formar a legitimidade de interesses e valores comuns na ordem internacional por meio da manifestação dos posicionamentos políticos do Estado perante outros Estados em uma prática

recíproca entre os Estados na sociedade de Estados. As oportunidades surgidas aos Estados aprofundam ou apaziguam, assim, a tensão entre legitimidade e discurso político na contingência da legitimidade internacional.

## 5 CONCLUSÃO

Os objetivos do percorrido do estudo consistiram em expor como o discurso político é relevante para o entendimento de legitimidade internacional e examinar as consequências para a ordem internacional. A Escola Inglesa postou-se como o parâmetro de corrente de pensamento das Relações Internacionais por consubstanciar uma compreensão teórica e analítica dada pela sociedade de Estados na ordem internacional em consonância com a moral e o Direito Internacional. Em conformidade, a proposta da teoria política de Hannah Arendt oportunizou expor como a palavra e a ação são apresentadas no discurso político na singularidade do ser humano.

O Estado como componente central transpõe interesses e valores no âmbito internacional para que sejam comuns e, se pode colocar, como consequência, que o Estado se vale da política, da moral e do Direito internacional para que os interesses e os valores comuns sejam considerados legítimos. Nessa deriva, se mostrou como a legitimidade internacional é compreendida como contingência ao ser alicerçada por argumentos explicativos. Igualmente, a legitimidade mostra-se por vertentes distintas de compreensão entre pensadores da Escola Inglesa em um alargamento da concepção sobre legitimidade que percorres parâmetros epistemológicos e normativos.

O Estado, a legitimidade, a sociedade de Estados, a ordem internacional e os argumentos explicativos conformaram a demanda por uma análise sobre política. Para isso, o legado de Hannah Arendt oportunizou averiguar a compreensão de política como ação em uma junção entre palavra, pluralidade e ação no arcabouço do diálogo. Verificou-se como o discurso político tece-se pela palavra, pelo diálogo, pela persuasão, pelo argumento e pela ação. O ser humano é o expoente do discurso político por absorver em si a palavra e a ação, e, no encontro dado com outros seres

humanos, pela pluralidade humana, o espaço político é o âmbito da ação para o novo emergir.

Quando elevado ao âmbito internacional, o discurso político manifesta-se pela palavra do Estado de modo oficial por meio de seres humanos revestidos de plenos poderes estatais para agir e interagir no cenário internacional. Ao agir e interagir na sociedade de Estados, a palavra do Estado de modo oficial é o discurso político para que nas circunstâncias ofertadas pela ordem internacional, o Estado pratique o discurso político a fim de conseguir tornar interesses e valores dados como objetivos do Estado em interesses e valores comuns. Alguns casos exemplificativos foram apresentados em que os Estados, ao exercitar o discurso político, corroboram a legitimidade ou conformam a legitimidade para com interesses e valores comuns. Nesse sentido, argumentos, persuasão, *espaço de proposição* na prática do discurso político aplainam oportunidades e circunstâncias para os Estados na ordem internacional em uma tensão constante entre legitimidade, discurso político e Estado.

O discurso político consiste, assim, na expressão do Estado na ordem internacional como circunstância apresentada para tornar legítimos interesses e valores comuns por meio de argumentos explicativos. Cria-se uma dinâmica interativa entre Estado, legitimidade e discurso de modo que reverbera na ordem internacional tanto por meio da relação entre os Estados quanto por meio das organizações internacionais. Por serem exercícios e práticas contínuas, a tensão entre legitimidade, Estado e discurso político é constante com consequências tanto para compreender o que é legitimidade quanto para a ordem internacional.

## REFERÊNCIAS

ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, H. *Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y mi obra*. Trad. de Manuel Abella e José Luís López de Lizaga. Madri: Editorial Trotta, 2010.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ARENDR, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BULL, H. *The anarchical society: a study of order in world politics*. New York: Palgrave, 2002.

CASTRO, T. *Teoria das relações internacionais*. Brasília: FUNAG, 2012.

CORTÉS, O. N. P. Hannah Arendt: tessituras de um percurso. In: PACHECO, J. *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 194-232.

FONSECA JÚNIOR, G. *A legitimidade e outras questões internacionais*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

FRANCK, T. M. *The power of legitimacy among nations*. New York: Oxford University Press, 1990.

GARCIA, E. V. *O Brasil e a Liga das Nações (1919-1926): vencer ou não perder*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.

HURRELL, A. *On global order: power, values, and the constitution of international society*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

SANAHUJA, J. A. Reflexividad, emancipación y universalismo: cartografías de la teoría de las relaciones internacionales. In: *Revista Española de Derecho Internacional*, vol. 70, n. 2, p. 101-125, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.17103/redi.70.2.2018.1.04>

VIZENTINI, P. F. O G-3 e o G-20: o Brasil e as novas coalizões internacionais. In: ALTEMANI, H. de O.; LESSA, A. C. *Relações internacionais do Brasil: temas e agendas*. São Paulo: Saraiva, 2006, vol. 2, p. 159-193.

WALZER, M. The moral standing of states: a response to four critics. In: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 9, n. 3, p. 209-229, 1980.

WIGHT, M. International legitimacy. In: *International Relations*, vol. 4, n. 1, p. 1-28, 1972.

WIGHT, M. *A política do poder*. Trad. de Carlos Sérgio Duarte. São Paulo: Editora da Universidade de Brasília, 2002.

## 27. Sobre fake news: um exercício em epistemologia do testemunho



<https://doi.org/10.36592/978655460108527>

João Fett<sup>1</sup>

Marcelo Bonhemberger<sup>2</sup>

### 1 INTRODUÇÃO<sup>3</sup>

Em 11 de janeiro de 2017, durante uma coletiva de imprensa, o então presidente eleito dos Estados Unidos, Donald Trump, se recusou a responder perguntas do repórter Jim Acosta, acusando sua rede de comunicação, CNN, de ser *fake news*. “*You are fake news*”, disse Trump, interrompendo o profissional de imprensa (Jamieson, 2017).

A expressão *fake news* já era conhecida pelos anglófonos por ser usada para designar noticiários fictícios, como os breves esquetes apresentados no programa televisivo *The Late Show*, por exemplo, e pseudorreportagens veiculadas por jornais satíricos, como *The Onion*. Este último serviu de inspiração para o brasileiro *Sensacionalista*.

Porém, é com o uso da expressão na cena política americana por Donald Trump e com o protagonismo desse fenômeno nas eleições presidenciais dos Estados Unidos em 2016 que o termo *fake news* torna-se um tema ainda mais amplamente debatido entre o público, nas redes sociais, na imprensa e no mundo corporativo (Mcbrayer, 2021). No contexto brasileiro, é justamente nesse momento que começam a se mostrar evidentes as consequências sociais, políticas e intelectuais da disseminação em massa de informações fabricadas, sendo veiculadas nas mais variadas esferas do cotidiano, da economia à saúde. Em 2017,

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Estagiário de Pós-Doutorado em Filosofia/Professor Colaborador na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Website pessoal: <https://jrfett.wordpress.com/>. Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-5585-6293>. E-mail: [joao.fett@pucrs.br](mailto:joao.fett@pucrs.br).

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Pontifícia Salesiana de Roma. Professor da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS, Brasil. <http://orcid.org/0000-0002-1295-3015>. E-mail: [mbonhemberger@gmail.com](mailto:mbonhemberger@gmail.com).

<sup>3</sup> Este artigo foi originalmente e integralmente publicado pela revista *Veritas (Porto Alegre)*, 67(1), e43603. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2022.1.43603>.

o assunto *fake news* foi tão amplamente discutido a ponto deste termo ser escolhido como a palavra do ano, segundo *The American Dialect Society* (Segarra, 2018).

Durante a pandemia de Covid-19, temos visto, em tempo real, a criação, manipulação, proliferação e disseminação de *fake news* acerca da saúde pública e das medidas necessárias para conter o avanço do vírus. Declarações como “Vacina contra Covid-19 altera o DNA humano”, “Vacina contra Covid-19 pode inserir um microchip no corpo do vacinado” e “Termômetros infravermelhos causam doenças cerebrais”, veiculadas por mídias sociais e veículos de comunicação, são exemplos de *fake news*. Passamos de uma infodemia para uma desinfodemia, ou seja, aumentamos exponencialmente o volume de informações e desinformações, possibilitando que falsas afirmações surgissem em proporções consideráveis. A Unesco chamou este fenômeno de desinfodemia, permitindo a disseminação de *fake news* (Posetti; Bontcheva, 2020).

Também é comum que se tomem como *fake news* os conteúdos veiculados na internet, cuja finalidade é atrair a atenção das pessoas e levá-las a clicar nos *links* que remetem à sua exposição detalhada. Trata-se do *clickbait*, que tem o objetivo de garantir números altos de acesso a páginas que exibem anúncios. Justamente a exibição dos anúncios é que paga o “criativo” gerador de conteúdo do *site*, usualmente desinteressado pelo valor de verdade das proposições publicadas.

A dificuldade de definir precisamente a extensão de aplicação do conceito *fake news* é evidente. *Fake news* seriam notícias fabricadas? Seriam elas notícias falsas ou, no mínimo, enganadoras? Poderiam elas ser consideradas uma espécie de notícia em primeiro lugar, ainda que de um tipo degenerado, dadas as condições que esperamos que algo digno de se chamar “notícia” satisfaça? Conteúdos criados com o único fim de servir para *clickbait* também são *fake news*? Ou o conceito é demasiadamente polissêmico para que encontremos uma definição satisfatória?<sup>4</sup> Poderíamos responder afirmativamente a esta última questão, especialmente pensando no uso específico por políticos, como Trump, no episódio que recém tratamos, e em seu uso por comentaristas e apresentadores de noticiários.

---

<sup>4</sup> Para estes e outros fenômenos informacionais complexos que impactam o bom desempenho de agentes epistêmicos, cf. Hendricks; Vestergaard (2019).



O termo *fake news* tem sido usado para cobrir uma variada gama de fenômenos. As causas e razões para a sua existência são diversas: promoção de candidatos ou partidos, criação de suspeitas e dúvidas no debate público, disseminação de falsidades para fins econômicos, acessos a sites, páginas e anúncios patrocinados, etc. As consequências de boa parte das alegadas manifestações desse fenômeno são preocupantes: propagação de falsidades via redes sociais, crimes cibernéticos, riscos à democracia e ao Estado de direito. Basta ver as razões apresentadas pelo Supremo Tribunal Federal para a instauração do Inquérito das *Fake News*.<sup>5</sup> As preocupações são jurídicas,<sup>6</sup> educacionais, sociológicas, filosóficas. Aqui, trazemos à tona algumas preocupações filosóficas que surgem do exame do fenômeno das *fake news*, especificamente preocupações epistemológicas. Trata-se de um exercício em epistemologia social.

Este exercício é desenvolvido em dois momentos. Inicialmente, comparamos superficialmente três propostas de explicação e/ou definição de *fake news* oferecidas na literatura em epistemologia, para que tenhamos algumas possíveis fronteiras do fenômeno que buscamos compreender. Em seguida, buscamos explicitar algumas das razões pelas quais a epistemologia do testemunho foi complexificada ao considerar o fenômeno das *fake news*, na esteira de posições que Goldberg (2010, 2011, 2021) vem explorando há mais de uma década na literatura epistemológica.

Procuramos mostrar que, em um ambiente social fortemente marcado pelas interações sociais difusas, no qual *fake news* afloram ou podem potencialmente aflorar, há mais demanda por evidência, a partir de uma perspectiva internista, e mais elementos relevantes para testar a sensibilidade dos receptores de *fake news*, a partir de uma perspectiva externista. Crer justificadamente e obter conhecimento via testemunho nessas circunstâncias mostra-se algo bastante mais difícil do que outrora pensávamos que fosse. Desse modo, abordamos também algumas possíveis fronteiras, salientando as novas variáveis para os vereditos em epistemologia do testemunho, partindo de um modelo epistemicamente simples e chegando a um

---

<sup>5</sup> Disponível em: <https://www.conjur.com.br/dl/inq-4781.pdf>. Acesso em: 19 out. 2021.

<sup>6</sup> Para um exame do presente e vindouro impacto do fenômeno *fake news* na esfera jurídica, cf. Pinheiro (2021, 550-552).

modelo adequadamente complexo, examinando o monitoramento comunitário e a dependência epistêmica. Por fim, consideramos a diligência epistêmica comunitária.

## 2 ALGUMAS POSSÍVEIS FRONTEIRAS

Por que precisamos de uma definição de *fake news*? Além do interesse intelectual pela definição de um termo amplamente usado, com implicações filosóficas notáveis, precisamos de uma definição para fins de regulação e criminalização das *fake news*, à medida que desejemos, enquanto sociedade, frear, condenar e impor sanções a comportamentos a ela relativos, tendo em vista proteger bens como a manutenção da democracia e fortalecer a responsabilidade civil. Também seria útil uma definição do fenômeno para o seu tratamento na esfera educacional, especialmente tendo em vista o necessário treinamento para o discernimento entre *fake news* e notícias genuínas, dignas de confiança e assentimento. Ainda, parece desejável compreender o que são *fake news* para criarmos, em face de sua disseminação, um ambiente epistêmico mais favorável ao alcance da meta epistêmica, em sua concepção mais clássica, herdada de James (1897), isto é, crer verazmente e não crer falsamente.

Outras preocupações são mais pontuais, porém especialmente relevantes em se tratando dos debates em epistemologia atualmente. Por exemplo, uma compreensão mais completa da epistemologia social em geral, capaz de oferecer pistas quanto ao que é necessário para o discernimento entre verdades e falsidades na esfera informacional, e uma compreensão mais completa da epistemologia do testemunho em particular, a partir do exame das condições para a aquisição de conhecimento e crença racional via testemunho.

Vejamos três definições de *fake news* em destaque na literatura. São elas:

*Fake news* é a apresentação deliberada de alegações (tipicamente) falsas ou enganadoras como notícias, onde as alegações são enganadoras desde a concepção. (Gelfert, 2018, p. 108)<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> No original: "Fake news is the deliberate presentation of (typically) false or misleading claims as news, where the claims are misleading by design."

Por *fake news*, tenho em mente a disseminação de um item de “notícia” que pode ser remontado a uma fonte que considera o item como falso ou enganador em um modo importante, ou então que não tem uma consideração adequada pelo seu valor de verdade,<sup>1</sup> em que a fonte original em questão tem importantes habilidades de propagação, e em que o objetivo da fonte é que o item seja tomado como um item sério de notícia em uma dada comunidade (frequentemente, embora não sempre, para fins políticos ou financeiros). (Goldberg, 2021, p. 265)<sup>8</sup>

Em primeiro lugar, diferentemente de notícias genuínas (cujo objetivo é transmitir informações precisas), *fake news* deliberadamente transmitem informações enganadoras. Isso não significa que *fake news* necessariamente envolvem a apresentação de falsidades, uma vez que mesmo a verdade literal pode ser enganadora [...]. Em segundo lugar, não entanto, *fake news* são apresentadas como notícias, assim como a falsificação de uma pintura é apresentada como a coisa real. Em terceiro lugar, de modo relacionado, *fake news* envolvem uma intenção de enganar, que é a razão pela qual veículos de notícias satíricas não são *fake news* (mesmo se eles de fato enganam). [...]. Dito isso, em quarto lugar, *fake news* não precisam enganar de fato. Enquanto *fake news* efetivas tipicamente enganam, *fake news* não efetivas podem não ser bem-sucedidas neste aspecto, mas elas não deixam de ser uma forma de *fake news* (*fake news* não efetivas ainda são *fake news*). Por fim, em quinto lugar, *fake news* não são uma espécie de notícias, ainda que seja difícil distinguir entre as duas (mais do que uma excelente falsificação, assim, a coisa genuína). Particularmente, *fake news* devem ser distinguidas de uma forma de notícias genuína que têm uma origem epistêmica pobre. (Pritchard, 2021, p. 58)<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> No original: “By ‘fake news,’ I have in mind the dissemination of an item of ‘news’ that can be traced back to a source who regards the item as false or misleading in a significant way, or else who lacks a proper regard for its truth value,<sup>1</sup> where the original source in question has significant broadcasting abilities, and where the source’s aim is to have the item obtain uptake as a serious item of news in a given community (often though not always for political or financial ends).”

<sup>9</sup> No original: “First, unlike genuine news (which is aimed at conveying accurate information), fake news deliberately conveys misleading information. This doesn’t mean that fake news necessarily involves the presentation of falsehoods, given that even the literal truth can be misleading (indeed, as we’ve noted, sometimes this is the most effective way to mislead). Nonetheless, second, fake news is presented as news, just as a forgery of a painting is presented as the real thing. Relatedly, third, fake news involves an intent to mislead, which is why, for example, satirical news magazines are not fake news (even if they in fact do mislead). [...] That said, fourth, fake news need not in fact mislead. While effective fake news typically misleads, ineffective fake news may not be successful on this front, but it is no less a form of fake news as a result (ineffective fake news is still fake news). Finally, fifth, fake news is not itself a type of news, even though it may be hard to distinguish between the two (any more than an excellent forgery is thereby the genuine article). In particular, fake news is to be distinguished from a genuine form of news that has a poor epistemic pedigree.”

É exuberante a pluralidade de fenômenos que podem ser abrigados sob o rótulo *fake news*, de acordo com as propriedades identificadas nos trechos acima trazidos. Gelfert (2018) considera *fake news* como informações deliberadamente falsas ou enganadoras, sendo elas espécies de notícias. Para Goldberg (2021), *fake news* são necessariamente oriundas de uma fonte que as considera falsas ou enganadoras, ou que, no mínimo, não se importa com seu valor de verdade, que tenha capacidade de propagação e que seja levada a sério como veiculadora de notícias, pois *fake news* são notícias em sua concepção. Pritchard (2021), por sua vez, toma *fake news* como sendo informações enganadoras, com intenção deliberada de enganar, podendo ser eficazes ou ineficazes, e toma-as como não constituindo um tipo de notícia, ainda que sejam apresentadas como tal.

A delimitação do fenômeno *fake news* e da noção que utilizamos para falar sobre ele é de grande importância e valor. No entanto, o objetivo de apresentar algumas de suas concepções aqui não é examiná-las em detalhes, mas obter um panorama geral de suas possíveis manifestações para investigá-las (e as suas consequências) a partir da dinâmica das trocas conversacionais, como exposto na próxima seção.

### **3 NOVAS VARIÁVEIS PARA OS VEREDITOS EM EPISTEMOLOGIA DO TESTEMUNHO**

Alguns elementos destacados ao apresentar as definições acima de *fake news* são especialmente relevantes para a avaliação epistêmica em epistemologia do testemunho, uma vez que parece ser o testemunho o ato, circunstância ou ocasião em que se transmitem *fake news*. Goldberg (2021) alerta sobre os danos epistêmicos aos quais nos tornamos mais expostos em um ambiente social de troca testemunhal marcado por *fake news*: formar crenças falsas e deixar de formar crenças verdadeiras. (Evidentemente, esse é um risco inerente à nossa condição de agentes epistêmicos não ideais, mas é um risco mais saliente em ambientes onde *fake news* são uma preocupação relevante.) Tais riscos podem se concretizar de diversas maneiras. Por exemplo, pela excessiva dificuldade de discriminar entre boa e má evidência, por não sermos expostos a contraevidências genuínas que contrabalancem as crenças já abrigadas em nosso sistema de crenças, ou por nos

tornarmos mais exigentes e, assim, céticos quanto às informações com as quais temos contato.

Parece-nos um bom modo de resumir a complexificação da epistemologia do testemunho devido ao fenômeno das *fake news* apontar o seguinte: há mais variáveis relevantes para os veredictos internistas e externistas quanto à obtenção de crença racional e/ou conhecimento por meio de testemunho.

### 3.1 Goldberg, de um modelo epistemicamente simples a um modelo adequadamente complexo

Para que a alegação acima seja compreensível, é importante explicitar quais novos elementos desempenham papéis significativos na dinâmica da troca testemunhal. Goldberg (2021) conduz-nos particularmente bem nesta reflexão. Segundo ele, o modelo clássico, até há pouco o modelo cotidiano na investigação epistemológica, é demasiadamente simples. Tratava-se de uma relação entre falante e ouvinte, ou entre repórter e receptor. As variáveis relevantes para se cumprir a tarefa de *determinar se um relato era verdadeiro ou falso* eram igualmente simples: (a) as crenças de fundo do ouvinte, e (b) quaisquer informações que o ouvinte recolhesse ao observar o relato testemunhal (Goldberg, 2021). Com esse foco bem determinado, os critérios para obtenção de *status* epistêmico positivo (crença justificada ou conhecimento, por exemplo) possibilitam a disputa entre dois partidos: reducionistas e não reducionistas, cuja descrição mais simples seria a seguinte:

[Reduccionismo]: Razões positivas: um ouvinte está justificado em crer no que um falante diz se, e somente se, ele a) tem razões positivas para pensar que o testemunho do falante é confiável, não sendo essas razões elas mesmas baseadas em testemunho em última análise, e b) não tem quaisquer derrotadores não derrotados que indicam que o testemunho do falante é falso ou improvável que seja verdadeiro.

[Não reduccionismo]: Direito presumido: um ouvinte está justificado (ou avalizado) em crer no que um falante diz se ele não tem um derrotador não derrotado que indique que o testemunho do falante é falso ou improvável que seja verdadeiro.

(Alguns não reducionistas [...] sustentam que, além de não ter quaisquer derrotadores não derrotados relevantes, o ouvinte deve também ser contrafactualmente sensível à, ou estar à procura da, presença de derrotadores em seu ambiente).<sup>10</sup>

Em suma, basta trazer à tona as crenças de fundo do ouvinte, que incluem crenças sobre a confiabilidade do falante naquela ocasião e sobre o tópico em questão, bem como os possíveis derrotadores colhidos durante a troca testemunhal.

### 3.2 Monitoramento comunitário e dependência epistêmica

Um modelo simples do que venha a ser a troca testemunhal é rapidamente abandonado ao prestarmos atenção ao fenômeno da dependência epistêmica, como Goldberg (2010) o batizou. A ideia é a seguinte: há certas propriedades epistêmicas de minhas atitudes doxásticas que dependem, ao menos parcialmente, de fatos sobre os membros da minha comunidade epistêmica, isto é, o conjunto de pessoas com quem interajo na seara epistêmica de alguma forma, especialmente por meio de trocas conversacionais, influenciando a formação ou retenção de crenças, ou a suspensão de juízo sobre certas proposições. Que fatos são esses? Fatos sobre o que meus “colegas” de comunidade epistêmica creem, sabem, ignoram, desconsideram, fatos sobre seus vícios e virtudes intelectuais, fatos sobre quais são as suas disposições contrafactuais para a tomada de atitudes doxásticas em contextos epistemicamente relevantes. Há uma divisão de trabalho epistêmico, uma vez que membros de minha comunidade filtram, tratam, avaliam as informações (ou deixam de fazê-los) que, eventualmente, chegam a mim. O seguinte caso ilustra esse ponto:

---

<sup>10</sup> No original: “Positive Reasons: A hearer is justified in believing what a speaker says if, and only if, they (a) have positive reasons for thinking that the speaker’s testimony is reliable, where these reasons are not themselves ultimately based on testimony, and (b) do not have any undefeated defeaters that indicate that the speaker’s testimony is false or unlikely to be true.”

“Presumptive Right: A hearer is justified (or warranted) in believing what a speaker says if they do not have an undefeated defeater that indicates that the speaker’s testimony is false or unlikely to be true. (Some Non-Reductionists [...] maintain that in addition to simply lacking any relevant undefeated defeaters, the hearer must also be counterfactually sensitive to, or on the lookout for, the presence of defeaters in their environment).”

[CAIXA DE LEITE:] Frank é um escritor que acorda religiosamente toda manhã às 7h30 e imediatamente derrama o leite que sobrou do litro que ele comprou no dia anterior, colocando de volta na geladeira a caixa até o meio-dia. Depois de permanecer escrevendo na cozinha das 7h30 até o meio-dia, ele sempre remove da geladeira a caixa de leite vazia precisamente ao meio-dia e a joga fora. Ontem à noite, Mary e seu filho Sonny dormiram na casa de Frank e, após procurar na geladeira às 7h40, Mary diz a Sonny que há leite para que ele misture com o seu cotidiano cereal de café da manhã. Fortuitamente, Frank esqueceu que ele tinha comprado leite ontem, e então há de fato leite na caixa. Após ouvir o testemunho de Mary, Sonny forma a crença de que há leite na geladeira, e Frank percebe que ele esqueceu de derramar o leite esta manhã. (Lackey, 2008, p. 80)<sup>11</sup>

Trata-se de um caso em que a comunidade local (isto é, as pessoas que estão na cozinha, em posição de exercer um papel de monitoramento, reação e intervenção) é responsável por garantir a segurança do testemunho asserido pelo falante e tomado confiantemente pelo ouvinte. Afinal, nas situações contrafactuais mais semelhantes àquelas do caso, em que Frank está na cozinha atento suficientemente à troca testemunhal entre Mary e Sonny, se não houvesse leite na caixa, como usualmente não há, assim que Mary dissesse a Sonny que havia leite na caixa, Frank reagiria negando o conteúdo do testemunho de Mary, oferecendo a Sonny um derrotador para a justificação *ultima facie* da crença de que havia leite na caixa (Goldberg, 2005).

Vale a pena contrastar o caso recém-examinado com o potencial monitoramento e a potencial intervenção presentes na famosa cena do caso Os Jornais, de Harman (1968). Naquele caso, a comunidade do protagonista pode ser tomada como a responsável pela insegurança da sua crença-alvo. Ele crê que o líder sindical foi morto ao ler as notícias do jornal da manhã e crê no que é verdadeiro. O jornal da tarde, porém, pressionado por autoridades, desmente o que fora

---

<sup>11</sup> No original: "Frank is a writer who religiously wakes up every morning at 7:30 AM and promptly spills out whatever milk is remaining from the pint he purchased the day before, placing the empty carton back in the refrigerator until noon. After remaining in the kitchen from 7:30 until noon writing, he always removes the empty milk carton from the refrigerator at precisely noon and throws it away. Last night, Mary and her son Sonny spent the night at Frank's and, after looking in the refrigerator at 7:40 AM, Mary tells Sonny that there is milk for him to have with his daily breakfast of cereal. As luck would have it, Frank forgot that he had bought milk yesterday, and so there is indeed milk in the carton. Upon hearing Mary's testimony, Sonny forms the belief that there is milk in the refrigerator, and Frank realizes that he forgot to pour out the milk this morning."

anteriormente noticiado. Aterrorizado com a situação política, o protagonista isolado não tem contato com contraevidência, pois não lê o jornal da tarde nem conversa com ninguém de sua comunidade. Porém, na maioria das situações contrafactuais semelhantes àquela em que se encontra, ele acaba entrando em contato com seus interlocutores ou, ainda, acaba topando com a contraevidência que destitui a sua justificação para crer que o líder sindical foi morto. Desse modo, observa-se:

Harman nega conhecimento para [a protagonista] porque acredita que ela se encontra em um ambiente epistêmico que a impede de obter conhecimento. Afinal, todas as outras pessoas estão sob o efeito solapador da transmissão do anúncio negando o assassinato do líder político, e elas já não acreditam que ele foi assassinado. O aspecto social do conhecimento que esse caso supostamente revela é justamente esse que interfere na avaliação de um status epistêmico com base no que as outras pessoas no seu ambiente sabem, creem, ou tem como evidência. (Fett, 2019a, p. 13)

Adotando um modelo mais refinado do testemunho, pudemos contemplar o fato de que não é apenas o que as suas fontes relatam que incide sobre o *status* das crenças testemunhais que formamos, mas também *o que elas não relatam*. Entra em cena uma terceira variável: (c) a evidência oferecida pela reação dos demais ao relato testemunhal.

Já era notável a influência das reações dos coadjuvantes de um episódio de testemunho na aceitação, ceticismo ou rejeição de um relato pelo receptor. Caras e bocas suspeitas e sobrancelhas franzidas indicavam algo, e se seus indicadores fossem numerosos, ou expressassem massivo acordo, ou fossem dignos de confiança, ou fossem dados à ironia, ou simplesmente silenciassem passivamente, isso constituiria evidência em favor ou em desfavor do conteúdo proposicional testemunhado. Herdamos a atenção às reações dos demais, ainda que o ambiente informacional tenha mudado. Por acaso não são significativos o compartilhamento, o retuite (*retweet*), a curtida (*like*), os *emojis*, ou mesmo a indiferença ou recusa a compartilhar uma postagem em uma rede social?



### 3.3 Diligência epistêmica comunitária

Não fosse suficiente voltar a atenção às reações dos demais diante de um relato testemunhal, há que se considerar, especialmente na atual esfera informacional, as crenças do receptor sobre a qualidade da vigilância epistêmica da comunidade de falantes e ouvintes na qual ele está inserido. Aqui surge o modelo mais refinado concebido por Goldberg (2021). Há, nele, um destaque para aquilo que chama de jardinagem epistêmica (*epistemic gardening*), ou jardinagem de fundo (*background gardening*). Crenças sobre o quão diligente epistemicamente é a nossa comunidade informacional afetarão o grau de exigência que iremos demandar de nossas atitudes doxásticas. Crer justificadamente a partir do que colhemos em um ambiente informacional que, até onde sabemos, tende a certos vieses e vícios epistêmicos<sup>12</sup> exigirá mais evidência de primeira ordem e mais evidência de segunda ordem sobre a qualidade da primeira. Igualmente, parece que a posse de *status* epistêmico nessas condições será menos tolerante ao risco de crer falsamente, de modo que exigências por segurança, por exemplo, aumentarão consideravelmente.

Ao mencionar exigência por segurança<sup>13</sup> como um possível critério para a posse de crenças testemunhais que gozem de *status* epistêmico positivo, pretendemos explicitar por que o externista também é colocado sob pressão à medida que a cena da troca testemunhal se complexifica.

Tomemos um exemplo de dependência epistêmica: Ana testemunha a Sara que é falso que as doses de reforço das vacinas contra Covid-19 resultam unicamente de uma pressão dos laboratórios que reterão a propriedade intelectual pela produção de tais vacinas. Assumindo que o conteúdo do testemunho de Ana é verdadeiro, nos mundos possíveis próximos ao mundo atual, quais condições iniciais relevantes devem se manter as mesmas para a realização do teste da segurança? Se Sara encontra-se em uma festa familiar ao receber o testemunho de Ana, as

<sup>12</sup> Para a incidência das variáveis *Time and Energy*, *Like-Mindedness*, e *Social Identity*, sobre a tomada de testemunho em ambientes informacionais viciados, cf. Goldberg (2021). Para um exame dos vícios intelectuais e de sua incidência na vida de agentes epistêmicos, cf. Cassam (2019).

<sup>13</sup> Um modo de conceber a condição da segurança para o conhecimento é o seguinte: "A crença de S de que P é segura se e somente se S acreditaria que P somente se fosse o caso que P" (Sosa, 1999, p. 142, tradução nossa). Para uma explicação mais detalhada acerca da teoria da segurança, cf. Fett (2019b, 73-78).

condições de diligência epistêmica serão bem diferentes daquelas que se dariam se estivesse em uma convenção da Organização Mundial da Saúde. Esta é uma comparação exagerada, pois é fácil notar que as variáveis mudariam com os contextos familiares, com os contextos profissionais e com as relações e apelos grupais em jogo. Tudo ainda se complexificaria em um ambiente virtual, como o testemunho via Twitter.

Sob a perspectiva internista, é muito mais simples constatar o aumento de variáveis relevantes. Imaginemos que Pedro testemunha a Otto que as doses de reforço das vacinas contra Covid-19 resultam unicamente de uma pressão dos laboratórios que reterão a propriedade intelectual pela produção de tais vacinas. Otto tem suas crenças de fundo, tem crenças sobre a confiabilidade de Pedro; eventualmente tem crenças sobre a confiabilidade de Pedro especificamente quanto àquele tema; tem evidências sobre o monitoramento de sua comunidade epistêmica; tem evidências sobre a qualidade de tal monitoramento e das suas possíveis consequências. Ao menos em se tratando de justificação epistêmica, Otto tem suficiente matéria-prima para moldar sua atitude doxástica em face do testemunho de Pedro. Em se tratando de conhecimento, as variáveis às quais Otto está alheio entrarão em cena.

É fundamental fazermos uma observação. Nossa atenção voltou-se, na maior parte do tempo, às variáveis de natureza epistêmica: crenças de primeira e segunda ordens dos sujeitos, e potenciais derrotadores das suas justificações. Porém, como vimos, os testes se emaranham em variáveis não epistêmicas que são igualmente capazes de mudar os vereditos, como os vícios cognitivos dos sujeitos, escolaridade e esclarecimento, condições de exposição, objetivos políticos ou preconceitos. Eis outra porção de complexificação trazida à tona, cujo exame precisa ser por ora adiado.

#### 4 OBSERVAÇÕES CONCLUSIVAS

Ao longo desta reflexão, pretendemos oferecer um quadro conceitual para pensar sobre *fake news* nas trocas testemunhais em ambientes informacionais complexos. Evidenciamos que, em um ambiente social fortemente marcado pelas

interações sociais difusas, em que não é absolutamente claro quem são os atores, nem é claro o que deles deve se obter – no qual *fake news* afloram ou podem potencialmente manifestar-se –, há mais demanda por evidência, a partir de uma perspectiva internista, e mais elementos relevantes para testar a sensibilidade contrafactual ou a segurança das crenças dos receptores de testemunho, a partir de uma perspectiva externista. Crer justificadamente e obter conhecimento via testemunho nessas circunstâncias mostra-se algo bastante mais difícil do que outrora pensávamos que fosse. Isso não é o caso especialmente devido ao fenômeno das *fake news*. Porém, tal fenômeno traz à tona a necessidade do exame desses novos elementos e, como consequência, o abandono de modelos simplificados da troca testemunhal, como sugerido por Goldberg (2021). Ademais, parece ser o caso que, em havendo tamanha preocupação social com a disseminação de *fake news* num ambiente informacional intimamente compartilhado, todos os interlocutores trazem consigo um derrotador preventivo, isto é, uma objeção a testemunhos que não gozem de garantias mais explícitas em favor de sua credibilidade ou fidedignidade. Ao contrário do que Thomas Reid assumia, a regra não é a credulidade, mas a desconfiança (Leonard, 2021). Parece até mesmo possível vislumbrar a convallescência do reducionismo neste momento.

## REFERÊNCIAS

- Cassam, Q. (2019). *Vices of the Mind: From the Intellectual to the Political*. Oxford: Oxford University Press.
- Fett, J. R. (2019a). Dependência epistêmica, testemunho e gettierização. *Veritas*, Porto Alegre, v. 64, n. 3, p. e34636.
- Fett, J. R. (2019b). *O que é o conhecimento?* Uma introdução à epistemologia contemporânea. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Gelfert, A. (2018). Fake News: A Definition. *Informal Logic*, 38, p. 84-117.
- Goldberg, S. (2021). Fake News and Epistemic Rot – Or, Why We Are All in This Together. In: Bernecker, S.; Flowerree, A. K.; Grundmann, T. (Eds.). *The Epistemology of Fake News*. Oxford: Oxford University Press.

Goldberg, S. (2010). *Relying on Others: An Essay in Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

Goldberg, S. (2005). Testimonial Knowledge through Unsafe Testimony. *Analysis*, 65.4, p. 302-311.

Goldberg, S. (2011). The Division of Epistemic Labor. *Episteme*, v. 8, n. 1, p. 112-125.

Harman, G. (1968). Knowledge, Inference, and Explanation. *American Philosophical Quarterly*, v. 5, n. 3, p. 164-173.

Hendricks, V. F.; Vestergaard, M. (2018). *Reality Lost: Markets of Attention, Misinformation and Manipulation*. Cham: Springer Verlag.

James, W. (1897). The Will to Believe. In: James, W. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longmans, Green, and Co., p. 1-15.

Jamieson, A. (2021). 'You are fake news': Trump attacks CNN and BuzzFeed at press conference. *The Guardian*. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3IQhdHg>. Acesso em: 19 out. 2021.

Lackey, J. (2008). *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.

Lackey, J. (2007). Why We Don't Deserve Credit for Everything We Know. *Synthese*, 158, p. 345-361.

Leonard, N. (2021). Epistemological Problems of Testimony. In: Zalta, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://stanford.io/2CniLYH>. Acesso em: 5 out. 2021.

Mcbrayer, J. (2021). *Beyond fake News: finding the truth in a world of misinformation*. New York: Taylor & Francis.

Pinheiro, P. (2021). *Direito digital*. 7. ed. São Paulo: Saraiva Educação.

Posetti, J.; Bontcheva, K. (2022). *Disinfodemic: deciphering Covid-19 disinformation*. Paris: UNESCO, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3zhaumm>. Acesso em: 17 jul. 2022.

Pritchard, D. (2021). Good News, Bad News, Fake News. In: Bernecker, S.; Flowerree, A. K.; Grundmann, T. (Eds.). *The Epistemology of Fake News*. Oxford: Oxford University Press.

Segarra, M. L. (2022). A Trump 'Rhetorical Bludgeon' Was Named 2017 American Dialect Society Word of the Year. *Time*. USA, 2018. Disponível em: <https://bit.ly/3ocgE0T>. Acesso em: 16 jul. 2022.

Sosa, E. (1999). How to Defeat Opposition to Moore. *Philosophical Perspectives*, 13, p. 137- 149.



## 28. Docência enquanto Emancipação



<https://doi.org/10.36592/978655460108528>

*José Henrique Sousa Assai*<sup>1</sup>

Ao prof. Dr. Nythamar de Oliveira,  
Com afeto e reconhecimento,

Os termos que se seguem deste brevíssimo artigo não são capazes de traduzir a integralidade de um pouco mais de duas décadas dedicadas ao ensino e à pesquisa filosófica do prof. Nythamar ao qual tive a honra de ter sido seu orientando de doutorado em Filosofia (2014 – 2018). Fica o desafio em, pelo menos, apresentar meu agradecimento, reconhecimento, respeito e admiração por sua exitosa trajetória na docência e na pesquisa. De fato, não se trata aqui de um texto elaborado para a especulação filosófica ao qual possa servir de confrontação e debate, porém uma forma simples de saudar o prof. Nythamar pelos 25 anos de docência.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS pelo convite e oportunidade, ao qual muito me alegrou!

Vivemos em um tempo cujo repto na construção de um mundo social “menos deletério” atinge níveis mais exigentes que outrora. Sob o esteio de uma filosofia política e de uma teoria crítica que se ocupa exatamente pela emancipação das patologias sociais<sup>2</sup>, pensar em responder aos *inputs* que assolam as pessoas bem como as sociedades permanece como desafio heurístico. Nesse sentido, faço menção ao artigo do Pe. Orobator<sup>3</sup> em defesa da Teologia da Libertação (TDL). Naquela ocasião, a preocupação metodológica de uma TDL *kenótica* explícita, por

---

<sup>1</sup> Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFMA). Curso de Ciências Humanas (UFMA/Campus Imperatriz).

<sup>2</sup> Oliveira, Nythamar de (2016a). *Tractatus Politico-Theologicus: Teoria Crítica – Libertação – Justiça*. Porto Alegre: Editora Fi.

Oliveira, Nythamar de (2016b). *Tractatus Pratico-Theoreticus: ontologia – intersubjetividade – linguagem*. Porto Alegre: Editora Fi.

<sup>3</sup> OROBATOR, Agbonkhanmeghe Emmanuel (2023). O Papa Francisco desafiou os teólogos. Mas somos ousados o suficiente para responder? <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/635024-o-papa-francisco-desafiou-os-teologos-mas-somos-ousados-o-suficiente-para-responder-artigo-de-agbonkhanmeghe-emmanuel-orobator>.

assim dizer, a dificuldade do saber teológico para levar em conta o *Sitz im Leben*. Essa cizânia não está restrita à Teologia enquanto postulado epistêmico, mas ela se desloca para outros saberes que se dedicam à luta pela emancipação social. É nesse sentido que entendo as duas obras do prof. Nythamar (Oliveira, 2016a, 2016b) que buscam articular a esfera do "Social" (Jaeggi & Celikates, 2017)<sup>4</sup> com o saber filosófico que se interessa pela vida justa. Apesar da ideia e efetividade do que é/seja "vida justa", friso a importância das ciências humanas e, de modo particular, da Filosofia, no enfrentamento ao processo de estiolamento do "Social"; luta essa que também é mediada pela prática docente, por um processo de ensino-aprendizagem comprometido com a emancipação (Freire, 2011).

As exigências da arte docente (Freire, 2011, 100p.) emergem de uma convicção radical daquilo que seja a própria docência. Sob o ponto de vista de uma teoria crítica, esfera temática que acompanha o prof. Nythamar em sua prática docente, ensinar, acima de tudo, é promover a emancipação. O destaque dado pelo prof. Nythamar ao "construcionismo social mitigado" (Oliveira, 2016a, p. 21) busca reafirmar a tarefa do *telos* emancipatório ao qual deve ser promovido pelo agir docente filosófico. Nesse aspecto, a orientação prática do aprendizado é situada para a cotidianidade que se apresenta enquanto eivada de embates, dores, alegrias, dissoluções, esperanças etc. E foi exatamente essa a minha experiência na PUCRS. No decurso do doutorado em Filosofia testemunhei exatamente esse "saber fazer" didático-pedagógico do prof. Nythamar. Aliás, agradeço-lhe reiteradamente tanto pela orientação no doutorado quanto pelo total apoio dado ao estágio doutoral na Alemanha.

De igual modo destaco a parte conclusiva desse supracitado livro. A inter(trans) disciplinaridade (Oliveira, 2016b, p. 328 – 337) é de importância fundamental para quem aspira, na arte docente, perfilar no processo do Esclarecimento. Com profundo olhar para a filosofia, política, ciências sociais, história etc., acrescentada por notas de rodapé consubstanciadas por uma perspectiva literária, a conclusão do "*Tractatus Pratico-Theoreticus*" nos convida também a pensar o processo do Esclarecimento da arte de ensinar. Não por acaso, e

---

<sup>4</sup> Jaeggi, Rahel & Celikates, Robin (2017). *Sozialphilosophie: Eine Einführung*. München: Beck.



ainda respeitando, acolhendo e dialogando com diversos saberes e áreas, a filosofia traz em sua natureza uma raiz vocacional política (Di Cesare, 2018).

Os capítulos respectivamente intitulados *"Tra cieli i abissi"* (Di Cesare, 2018, p. 25 – 29) *"Dissidio e critica"* (Di Cesare, 2018, p. 59 – 62) discorrem precipuamente com esse espírito vocacional político do saber filosófico ao se pôr em uma posição de mediação colaborativa entre a vida (não)humana e as pretensões reivindicatórias de "uma vida não-justa" socialmente falando. O potencial crítico (Di Cesare, 2018, p. 62) da filosofia é, por assim dizer, o extrato seminal da arte docente filosófica: um aprendizado sem crítica é quase como postular uma filosofia que não se incomoda com o óbvio (Di Cesare 2018, p. 62). É justamente dessa forma que eu acompanhava as aulas do prof. Nythamar no doutorado no Seminário "Teorias da Justiça. Ética. Filosofia Social": encontros acadêmicos que versavam sobre ética e política com os desdobramentos teóricos, epistêmicos, sociais, políticos, econômicos etc. De fato, era um Seminário que se "incomodava com o óbvio". É com essa perspectiva que vejo também (Oliveira, 2016a) a triádica articulação subintitulada por "Teoria Crítica – Libertação – Justiça".

Os capítulos um e seis, respectivamente, dessa supracitada referência, tocam naquilo que fundamentalmente se constituiu em mim enquanto formação humana e acadêmica e que, por sua vez, norteou a minha caminhada na experiência formativa no doutorado: a emancipação mediada pela TDL<sup>5</sup> e pela filosofia social. E, nesse sentido, o prof. Nythamar afirma que

Um tratado político-teológico é fundamentalmente um tratado de filosofia social e de metafísica, na medida em que trata da teologia em sua relação prática, por um lado, com

---

<sup>5</sup> BOFF, Leonardo (1994). Igreja: Carisma e Poder: Ensaio de Eclesiologia Militante. São Paulo: Ática, 1994. 367p.

CASALDÁLIGA, Pedro, VIGIL, José María (1994). The Spirituality of Liberation. London: Burns & Oates, 1994. 244p.

\_\_\_\_\_ (1996). Espiritualidade da Libertação. Tradução Jaime A. Clasen. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. 247 p.

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação à Pastoral Protestante) (1985). De Dentro do Furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. Coleção Protestantismo e Libertação, 1985. 222p.

ZEA, Leopoldo (2010). LA FILOSOFÍA AMERICANA COMO FILOSOFIA SIN MÁS. 9. reimpr. Mexico: Siglo XXI Editores.

uma teoria política e social, e por outro lado, com a própria questão metafísica da teologia filosófica enquanto teorização do ser absolutamente necessário, *causa sui* ou substância infinita, sem necessariamente pressupor uma concepção teísta de divindade (Oliveira, 2016a, p. 13).

A minha experiência religiosa cristã católica na formação filosófica e teológica nos idos da década de oitenta e noventa do século passado me aproximou com a Teologia da Libertação (TDL). Naquela época, as discussões nos Seminários nas Casas de Formação assim como na Filosofia e Teologia sobre (neo)marxismo, ortodoxia, TDL, pululavam nos Encontros que, por amiúde, eram acalorados. Para mim, pensar a emancipação tanto naquela época quanto agora é, sobretudo, estabelecer o encontro entre teoria e práxis. Naquela época, a aspiração vocativa à docência era para mim uma orientação fundante. A dimensão sacerdotal foi ocupada, por assim dizer, pelo magistério. Ainda lembro do diálogo com o prof. Nythamar logo após a minha defesa no doutorado onde preconizei o múnus docente como articulador em minha formação seminarística e, posteriormente, laica. Com a TDL aprendi que “o papel desideologizador da teologia [...] é [...] uma crítica da sociedade e da Igreja” (Oliveira, 2016a, p.53) bem como o “primado da ortopraxia sobre a ortodoxia” (Oliveira, 2016a, p.56). Foram aprendizados que não ficaram no passado; – notadamente com experiências pessoais no meu encontro com D. Pedro Casaldáliga, na vivência com o fr. Macapuna (OFM Cap.) e tantas outras pessoas ao longo daquela caminhada de fé e vida – porém, obtiveram reatualizações à luz da filosofia social no Seminário com o prof. Nythamar já supracitado. Pensar e agir de modo emancipador sugerido no capítulo seis do *“Tractatus Politico Theologicus”*, intitulado “Contribuições Habermasianas para uma Teologia Pública da Libertação” é, sim, promover uma forma de *Aufklärung* na academia, na ação docente. Sem dúvida, vai mais além da sala de aula (Oliveira, 2016a, p.152 – 179), perpassa pelo esteio da vida social e (não)humana permitindo o deslocamento exodal do “quem nós somos” “nesse ambiente em que vivemos” para “o que devemos fazer” para “um melhor ambiente a todos e todas”.

Prof. Nythamar, a sua hipótese de trabalho em “estabelecer na filosofia social uma correlação normativa socio-epistêmica assim como prático-teórica” (Oliveira,

2016a, p.165) ainda continua sendo um repto nas tratativas de uma filosofia que se ocupa da esfera política, social e ambiental. Trago comigo, no meu trabalho docente na Universidade Federal do Maranhão (UFMA) essa tarefa em responder continuamente a esse desafio. Tento, pelo menos!

Deixo aqui, portanto, meu sincero reconhecimento e agradecimento, prof. Nythamar pela experiência de aprendizagem e apoio. Parabéns pela vida humana e acadêmica, testemunho de que é possível conjugar, precipuamente, no *Sitz im Leben*, filosofia, vida e teologia.

Seu sempre aluno,

*Pax et Bonum!*

Henrique Assai.

## Referências

BOFF, Leonardo (1994). *Igreja: Carisma e Poder: Ensaio de Ecclesologia Militante*. São Paulo: Ática.

CASALDÁLIGA, Pedro, VIGIL, José María (1994). *The Spirituality of Liberation*. London: Burns & Oates.

\_\_\_\_\_ (1996). *Espiritualidade da Libertação*. Tradução Jaime A. Clasen. 4. ed. Petrópolis: Vozes.

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação à Pastoral Protestante) (1985). *De Dentro do Furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. Coleção Protestantismo e Libertação.

Di Cesare, Donatella (2018). *Sulla vocazione politica della filosofia*. Torino: Bollati Boringhieri.

Freire, Paulo (2011). *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra.

Jaeggi, Rahel & Celikates, Robin (2017). *Sozialphilosophie: Eine Einführung*. München: Beck.

Oliveira, Nythamar de (2016a). *Tractatus Politico-Theologicus: Teoria Crítica – Libertação – Justiça*. Porto Alegre: Editora Fi.

Oliveira, Nythamar de (2016b). *Tractatus Pratico-Theoreticus: ontologia – intersubjetividade – linguagem*. Porto Alegre: Editora Fi.

OROBATOR, Agbonkhianmeghe Emmanuel (2023). O Papa Francisco desafiou os teólogos. Mas somos ousados o suficiente para responder?  
<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/635024-o-papa-francisco-desafiou-os-teologos-mas-somos-ousados-o-suficiente-para-responder-artigo-de-agbonkhianmeghe-emmanuel-orobator>.

ZEA, Leopoldo (2010). *LA FILOSOFÍA AMERICANA COMO FILOSOFIA SIN MÁS*. 9. reimpr. Mexico: Siglo XXI Editores.

## 29. Natureza e alteridade: uma outra ética é possível



<https://doi.org/10.36592/978655460108529>

*José Renato de Oliveira Barcelos<sup>1</sup>*

### 1 INTRODUÇÃO

A julgar pelo que se observa, a humanidade está a caminho da destruição.

Este “fato”, por expor de forma assombrosa e ao mesmo tempo dolorosa os problemas da vida humana por seus próprios meios, revela, a cru, não somente o que temos feito dela, como também a natureza conflitiva e contraditória de nosso relacionamento, enquanto espécie, com a Natureza.

Neste ponto, convém investigarmos, sobretudo, se verdadeiramente descobrimos ou não o real sentido de nosso relacionamento com a Natureza. Nesta medida, impõe-se também indagar se há efetivamente um relacionamento “correto” com a Natureza, ou se o que realmente deve existir, e o que fundamentalmente importa, é a “compreensão” deste relacionamento.

Entender, pois, o relacionamento “correto” enquanto satisfação de uma fórmula, ou a adequação a um determinado padrão de comportamento havido como certo, com o que é respeitável, e talvez louvável, parece o caminho que trilhamos até agora, ou seja, a via que nos conduziu a este estado de coisas.

Neste passo, parece claro que de acordo com uma tal lógica, o relacionamento “correto” somente poderá implicar em inércia, imobilidade, repouso, estagnação e, infelizmente, destruição. Em uma expressão: ausência de ação, neste caso, que induza a uma real e verdadeira mutação comportamental.

Ao passo que o “pensar corretamente” sobre o nosso relacionamento com a Natureza é movimento, que é produto da compreensão desta complexidade viva, um

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) – área de concentração: ética e filosofia política (bolsista CAPES/PROEX), mestre em Direito pela Universidade do Vale do Rio do Sinos (UNISINOS) – área de concentração: Direito Público (bolsista CAPES/CNPQ), especialista em Direito Ambiental Nacional e Internacional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: renato.jose@edu.pucrs.br

estado de coisas que está constantemente passando por modificações, mudanças, metamorfoses, mutações.

Reivindicar e problematizar, portanto, em vigília atenta e crítica, a origem de nosso relacionamento com a Natureza, sua qualidade, dimensão e magnitude metafísica, importa em interrogar, a fundo e em seus próprios fundamentos, esta relação mesma, sob pena, ao que nos parece, de incorrerem em irresponsabilidade e superficialismo. Um mergulho banal que jamais tocará o leito do rio.

À Filosofia, entendemos, é dada a oportunidade, nesta quadra da história, de propor a crítica a esta relação, no seio de um criticismo hermenêutico engajado, ressignificando-a sob o gabarito de uma ética singular. Uma ética tão radical e ímpar que seja capaz de estabelecer uma relação de proporcionalidade em face da magnitude igualmente radical e sem-par na história da humanidade imposta pela ameaça concreta à vida no planeta terra.

A ela, Filosofia, segundo propomos, fiel a esta responsabilidade, caberá apontar o caminho que conduza a espécie humana a uma nova práxis coletiva, dando um novo sentido às qualidades e atributos que desde Aristóteles definem o homem como um animal dotado de logus, de linguagem e de razão, vendo nesta qualidade a eminente dignidade que justifica a supremacia do homem sobre os outros seres vivos.<sup>2</sup>

O artigo proporrá, assim, a ideia de que a escatologia que opõe a paz, a lucidez e a responsabilidade humanas à concepção contemporânea do fim dos tempos, fundada na submissão da Natureza ao homem por obra de sua própria cupidez, clama por uma nova ética, uma ética radical.

Ao propor um alargamento conceitual que amplifique as possibilidades de enfrentamento dos desafios hipercomplexos impostos pela vagueza de sentido hoje existente na relação ser humano-Natureza, proporrá um conceito híbrido expresso na ideia de "Alterpoiese". Nesta unidade conceitual unificada, os conceitos de Alteridade e Autopoiese se hibridizam em um acoplamento hermenêutico contextual.

A final, o texto sugerirá que tal práxis de caráter original, incontornável na atualidade, é a Alteridade na qual a ética se revela como a filosofia primeira.

---

<sup>2</sup> CHALIER, Catherine. *Lévinas, a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. p. 15.

Problematizará, portanto, a noção de Natureza enquanto presença efetiva desta Alteridade no mundo da ecologia, explorando uma concepção possível e original de Natureza como espacialidade original do outro enquanto Outro, dotada do estatuto de Alteridade, posto que circunscrita ao plano de um modelo hermenêutico alternativo de matriz metafenomenológica.

## 2 O LUGAR DA NATUREZA

### 2.1 A inflexão que prenuncia a perda da organização e suas nuances

Ciente de que o aquecimento global vinha tomando contornos decisivos para o futuro e a sobrevivência da espécie humana no planeta, o holandês Paul Crutzen propôs, no ano de 2.000, cinco anos após ter sido honrado com o Prêmio Nobel de Química<sup>3</sup>, o fim do Holoceno, o período dos últimos 11.718 anos (com margem de erro apontada de 99 anos), ao longo do qual se deu o processo civilizatório<sup>4</sup>.

Ao longo destes últimos 24 anos, muitas reflexões, estudos, discussões, elaborações, pesquisas, diálogos e produção científica sobre o tema ocorreram, buscando um consenso científico em torno de tão complexa empresa. Definir uma nova Época geológica, em que a humanidade teria se tornado o vetor mais importante da evolução ecossistêmica, não é tarefa fácil.

Além disso, há que se ter um elevado grau de segurança e estabilidade científica a fim de que os cientistas – sobretudo os experts das geociências – possam ter preservados os referenciais teóricos e de pesquisa dos quais se utilizam para orientar o seu trabalho, referenciais estes sobre os quais se apoiam, neste caso em especial, as bases de legitimação de Épocas na escala do tempo geológico.

---

<sup>3</sup> Nota: O prêmio foi recebido em conjunto com os cientistas Frank Sherwood Rowland e Mario Molina por seus estudos e pesquisas sobre a formação e decomposição da camada de ozônio. Paul Crutzen é atualmente professor do Instituto Max Planck de Química em Mainz, Alemanha/DE.

<sup>4</sup> [...] O Holoceno favoreceu o advento das práticas agropecuárias que vagarosamente foram facilitando a minimização e modos de sobrevivência extrativistas, dependentes de coleta, caça e pesca. E que agora entra em etapa das mais enigmáticas, principalmente por causa da inteligência artificial. VEIGA, José Eli da. *O antropoceno e a ciência do sistema terra*. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2019. p. 17.

Nesse sentido, é sempre bom lembrar que é preciso sempre manter viva a indagação: será que a preponderância das ações humanas sobre os demais vetores que potencialmente podem alterar a história geológica da Terra teria mesmo potência suficiente para tirar o mundo da estabilidade que caracteriza(ou) o Holoceno, a ponto de conduzi-lo a essa nova – e ainda desconhecida Época – a que nós, seres humanos, estamos denominando de Antropoceno?

Apesar das controvérsias que ainda persistem como já destacado anteriormente, as opiniões de experts e instituições internacionais voltadas ao estudo do tema<sup>5</sup> apontam – obviamente que ainda de forma não unânime – para uma mesma direção: para o período que tem sido denominado de a grande aceleração, iniciada por volta do ano de 1945 (primeira fase), e os resíduos de testes nucleares (segunda fase) iniciada em 1950, com a constatação de resíduos radioativos de plutônio oriundos dos testes com bombas atômicas realizados em meados do século XX.

Neste sentido, as evidências parecem se multiplicar apontando o caráter drástico da nova Época<sup>6</sup>: a magnitude, a profundidade e sobretudo a velocidade dos efeitos da devastação dos territórios e da biosfera<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Nota: dentre estes grupos, merece destaque o *Anthropocene Working Group*, que reúne cientistas da Universidade de Leicester e do Serviço Geológico Britânico, sob a direção e Jan Zalasiewicz, que afirmam, após sete anos de trabalho em pesquisas e estudos, que o planeta entrou em uma nova era geológica a partir de 1950.

<sup>6</sup> Em Veiga: [...] ninguém tem o direito de ignorar que ao menos desde meados do século XX, os seres humanos passaram a exercer pressões excessivas sobre alguns dos mais relevantes ciclos biogeoquímicos, como os do carbono e do nitrogênio. Ao mesmo tempo em que ocorria inédita escalada geral de outros impactos artificiais (antrópicos) sobre a biosfera. Talvez baste lembrar que, de todo o dióxido de carbono atribuível às atividades humanas hoje estocado na atmosfera, três quartos foram emitidos apenas no curto lapso dos últimos 70 anos. [...] No piscar de olhos histórico em que viveram as últimas gerações, o número de veículos motorizados passou de 40 milhões para 850 milhões. A produção de plásticos, de mero milhão de toneladas para 350 milhões de toneladas. A quantidade de nitrogênio sintético (principalmente para fertilização agrícola) foi para 4 milhões de toneladas para mais de 85 milhões de toneladas. Somados à erosão da biodiversidade e à acidificação dos oceanos, esses rapidíssimos saltos caracterizam o que está sendo cada vez mais entendido como a 'Grande Aceleração'. VEIGA, José Eli da. *O antropoceno e a ciência do sistema terra*. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2019. p. 27.

<sup>7</sup> Em Svampa, [...] O termo Antropoceno junta dois radicais proveniente do grego ανθρωπός (anthropos), que significa 'homem', e Κάινος (kainos), que significa 'novo' ou 'recente'. Os fatores que justificavam falar em uma mudança de era são inúmeros. Um primeiro elemento foi a mudança climática, associada ao aquecimento global, produto do aumento das emissões de dióxido de carbono e de outros gases causadores de efeito estufa. Hoje, a atmosfera contém mais de 150% de gás metano e mais 45% de dióxido de carbono, produto de emissões humanas, em comparação com 1750. Em consequência, desde meados do século XX, a temperatura aumentou 0,8°C, e os cenários previstos pelo Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) preveem um aumento da temperatura entre



A concepção de que o mundo já ingressou em uma nova Época, portanto, dificilmente poderá ser afastada do debate público, por mais que uma fração de cientistas e instituições oficiais ainda continuem a ela resistir

## 2.2 O palpitar da vida e o lugar da Natureza

As questões colocadas pelo advento do Antropoceno revelam a necessidade de procedermos a um diagnóstico crítico sobre o tema a partir de uma perspectiva socioecológica. A magnitude e a hipercomplexidade dos desafios que se apresentam à espécie humana, os quais tangenciam a chamada sexta extinção em massa no planeta Terra, requerem a percepção clara de que violamos um limite que certamente nos trará consequências de proporções em grau e escala ainda desconhecidos.

---

1,2°C e 6°C até o fim do século XXI. Os cientistas consideram 2°C o limite de segurança, e que o aumento de temperatura pode ser bem maior se nada for feito. Os enfoques sistêmicos e os avanços científicos mais recentes mostram que até uma leve variação na temperatura média do planeta poderia desencadear mudanças imprevisíveis e desordenadas. [...] Em 2017, um relatório da The Carbon Majors, uma organização sem fins lucrativos, descobriu que mais da metade das emissões industriais desde 1988 corresponde a 25 empresas ou entidades estatais. Grandes companhias petrolíferas como ExxonMobil, Shell, British Petroleum e Chevron estão entre as maiores emissoras. Do mesmo modo, de acordo com o relatório, se os combustíveis fósseis continuarem sendo extraídos no ritmo atual durante os próximos 28 anos, as temperaturas médias subiriam cerca de 4°C até o fim do século. [...] O segundo fator de alarme se refere à perda de biodiversidade, a destruição do tecido da vida e dos ecossistemas. Trata-se de um processo de caráter recursivo, já que a perda da diversidade também é acelerada pela mudança climática. Basta destacar que nas últimas décadas a taxa de extinção das espécies foi mil vezes superior do que o observado nas demais eras geológicas. Por isso mesmo, já se fala da sexta extinção, ainda que, diferentemente das anteriores, que se explicava por fatores exógenos (o esfriamento global ou, no caso da extinção dos dinossauros, a queda de um asteroide), a hipótese de uma sexta extinção tem origem antrópica, colocando no centro a responsabilidade da ação humanas e seus impactos sobre a vida no planeta. [...] Em 2004, um grupo de cientistas utilizou a relação espécie-área para fazer um primeiro cálculo do risco de extinção em um contexto de mudança climática, utilizando dois cenários extremos. Um de mudança mínima, se o aquecimento global se mantivesse em patamares baixos, que estimava até 2050 estariam condenadas à extinção entre 22% e 31% das espécies; se o aquecimento global disparasse ao máximo provável, a porcentagem subiria, ficando entre 38% e 52%. Outros estudos indicam porcentagens diferentes (maiores ou menores), mas, ainda assim, os resultados são sempre alarmantes. As espécies ameaçadas são muitas, desde o solitário urso-polar, que pode desaparecer em poucas décadas se as placas de gelo do oceano Ártico continuarem se reduzindo, até as abelhas, cujas colônias estão em colapso devido ao uso de pesticidas, à aparição de diversos vírus e, claro, à mudança climática. [...] Não são apenas os ecossistemas terrestres que estão ameaçados. A acidificação dos oceanos é a outra face do aquecimento global, produto da concentração de dióxido de carbono, que transforma a química das águas e põe em risco a vida dos ecossistemas marinhos. Desde o começo da Revolução Industrial, a média de acidez aumentou 30% devido à absorção de dióxido de carbono proveniente da queima de combustíveis fósseis. Calcula-se que o mar absorva cerca de quinhentos bilhões de toneladas de CO<sub>2</sub>, 'o que equivale em peso a quinhentos bilhões de fuscas jogados no mar', segundo Bonneuil e Fressoz (2013)". SVAMPA, Maristela. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. São Paulo: Elefante, 2019. p. 144-146:

A partir desta constatação, é evidente que para o enfrentamento adequado deste cenário de crise multidimensional de proporções extraordinárias, impõem-se o pensar alternativas de proporções igualmente multidimensionais, extraordinárias, hipercomplexas e não lineares, a fim de que possam ser minimamente equilibradas as forças em disputa na busca de soluções possíveis.

Parece clara, portanto, a conclusão de que a crise provocada pelo Antropoceno não se reduz a uma crise da humanidade, a uma crise do *anthropos*. Para além dela e de seus contornos civilizatórios, trata-se de um colapso sistêmico, porque condizente ao “Sistema Terra”, compreendido este como um conjunto altamente complexo que abrange as dinâmicas coevolutivas de projeção planetária: as realidades orgânica e inorgânica (geosfera, biosfera, hidrosfera e atmosfera), a natureza humana e o processo civilizacional e a esfera social.

Outrossim, à medida em que os atores econômicos e políticos hegemônicos continuam promovendo um modelo de desenvolvimento absolutamente insustentável e hostil à vida como o atual – em que os limites biofísicos (biocapacidade ou capacidade de carga)<sup>8</sup> do planeta foram há muito ultrapassados, em nome do paradigma do crescimento econômico infinito – não é evidentemente apenas a vida humana que está em perigo, mas a de outras espécies e o planeta Terra em seu conjunto, pelo menos da forma como hoje o conhecemos.

Como consequência deste fato, enquanto diagnóstico crítico, o Antropoceno envolve o questionamento das lógicas atuais do que chamamos de desenvolvimento. Como corolário consequencial, impõem-se a imediata reavaliação do modelo de consumo hoje fundamentado no sistema de obsolescência precoce e programada, que limita a vida útil dos produtos e gera infindáveis resíduos, obrigando as pessoas

---

<sup>8</sup> Nota: [...] A isso é preciso acrescentar o aumento da população mundial. Ultrapassamos os novecentos milhões de habitantes em 1800 e chegamos a quase 7,5 bilhões em 2018. A pegada ecológica da humanidade hoje excede a capacidade de regeneração dos ecossistemas, tendo aumentado 50% entre 1970 e 1997. Atualmente, consumimos 1,5 vez o que o planeta pode fornecer de maneira sustentável. Isso significa que a Terra precisa de mais de 1,5 ano para regenerar o que utilizamos e os dejetos que produzimos em um ano, uma realidade que nos coloca diante de um índice insustentável e que só vai piorar, já que se espera que, para o ano de 2050, tenhamos chegado a dez bilhões de habitantes, a maior parte em países emergentes ou em vias de desenvolvimento. Caso o sistema atual de consumo persista, calcula-se que para 2030 precisaríamos do equivalente a dois planetas Terra para sustentar a humanidade. SVAMPA, Maristela. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. São Paulo: Elefante, 2019. p. 148.

a renová-los repetidas vezes, em função da maximização dos benefícios ao mercado e ao capital. Uma prática enfim totalmente insustentável do ponto de vista socioambiental.

Ao que parece, a partir de um ponto de vista ético, o Antropoceno evidencia a necessidade de um reposicionamento da relação humanidade–Natureza bem como do próprio ser humano como parte integrante da comunidade da vida, juntamente com as demais espécies.

Uma ética de cuidar da Terra que afirme o direito que toda a forma de vida possui de ser respeitada, protegida e preservada, independentemente de seu valor ou utilidade para o ser humano, é condição *sine qua non* para uma "sociedade global sustentável, fundada no respeito à Natureza, aos direitos humanos universais, à justiça econômica e ambiental e a uma cultura de paz".<sup>9</sup>

Todavia, desprovidos de uma ética que esteja à altura dos desafios impostos por uma contemporaneidade singular, que nos impõe o maior desafio já colocado à humanidade, uma ética de prudência, respeito, amorosidade e sobretudo Alteridade em nossa relação com o meio externo que nos cerca, a Natureza, tornamo-nos uma espécie de perigo e desgraça para nós mesmos. De forma consciente, submetemos a Natureza às nossas fantasias como se o campo da vida sobre o qual agimos, como se este agir fosse imune a ação e às consequências de nossos atos impositivos.

A provável inevitabilidade de um colapso ambiental iminente, examinado nesta primeira parte do artigo, revela que a matriz ontológico-cognitiva de compreensão do universo sensível que marca o nosso vínculo relacional enquanto espécie com o mundo natural, desde antes da modernidade, produziu um efeito devastador de caráter multidimensional ao forjar um modelo de dominação da Natureza concebida como um estoque de recursos a ser permanentemente apropriado a partir de um padrão infinito.

Em face destas reflexões, impõe-se agora indagar se no contexto do atual quadro de colapso ecológico – que é a falência do paradigma antropocêntrico – existe espaço para o assentamento de um novo marco axiológico-referencial que não

---

<sup>9</sup> GUDYNAS, Eduardo. *Direitos da natureza: éticas biocêntricas e políticas ambientais*. São Paulo: Elefante, 2019. p. 35-38.

só conceba como reconheça a Natureza enquanto espacialidade radicalmente original, de valência inapropriável e inconfundível, porque “absolutamente Outra”.

Considerando-se, portanto, a relação ser humano-Natureza tal como hoje se apresenta, em que aquele é o *télos* valorativo e esta um conjunto de objetos sob o seu domínio, objeta-se ser oportuno perquirir como se daria a conversão do atual paradigma antropocêntrico-utilitarista em um novo referencial ético-ecológico de matriz absolutamente diversa, tal como pode e efetivamente deve ser.

Nos parece claro que perscrutar acerca do lugar ocupado pela Natureza no campo da vida enquanto “presença efetiva da Alteridade no mundo da ecologia”, à luz do pensamento de Emmanuel Levinas<sup>10</sup>, é uma possibilidade essencial e concreta, não só radical e singular, como necessária absolutamente urgente.

Tal investigação, atenta à circunscrição categorial que lhe é própria, deve inquirir acerca da existência das condições de possibilidade de uma determinada concepção de Natureza como “espacialidade original do Outro enquanto outro”, dotada do estatuto de Alteridade e circunscrita no plano de uma metafenomenologia que acolha a ética como filosofia primeira. Nesse sentido, busca a abertura cognitiva a um continente de práxis coletiva que vislumbre outra espacialidade que não a da unificação totalizante do *Mesmo*.

### **3 A MISSÃO DA FILOSOFIA: MULTIVIDÊNCIAS NO CONTEXTO DE UM OUTRO MUNDO POSSÍVEL**

O presente item tem por escopo traçar um paralelo entre contextos conceituais diversos, mas congruentes e complementares do ponto de vista de seu significado, sistematicidade, singularidade epistemológica e hermenêutica.

Tais concepções constituem o que se poderia denominar de multividências acerca do fenômeno da vida em seu contexto geral, bem como de sua complexidade, a envolver uma “malha de sentido” que se interconecta, interpenetra, intercompleta, interjustifica e intersuporta, para que, juntas, constituam um substrato referencial e

---

<sup>10</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. 3. ed. Lisboa, PT: Edições 70, 2022.

vetorial catalizador das potências individuais em coletivas, na exata dimensão de sua interconectividade.

Essas multividades singulares, pelo menos esta é a proposta do artigo, articulam-se de forma a gravitar em torno de um conceito que o autor denomina de "Alterpoiese" cujo sentido envolve a abordagem das noções de autopoiese, alteridade, biologia da cognição e a teoria dos mundos circundantes dos seres vivos, compondo um sistema articulado e plausível.

Abordagem teórica ainda embrionária a requerer aprofundamento teórico adequado, exaustivo e consistente, é preciso que aqui se diga com clareza em nome da honestidade intelectual, o neologismo aqui proposto sob o conceito de "Alterpoiese", pode contribuir para o estabelecimento de pressupostos teóricos ampliados, capazes de auxiliar no enfrentamento teórico-político de dupla-atitude<sup>11</sup> e no repensar/reconceituar das bases conceituais que fixaram a "maquinaria conceitual"<sup>12</sup> centrada no paradigma antropocentrismo-utilitarista.

Desde a filosofia clássica (Platão e Aristóteles), percorrendo a idade média até a modernidade, e mesmo após, a ontologia do "Ser" tem se colocado em relevo (e protagonismo) a partir do mundo dos entes (em extensão, substância, ordenação). A Natureza, por sua vez, tem sido igualmente o campo do "Ser", o domínio do exercício do "Ser" como poder absoluto.

### 3.1 Natureza e Alteridade

Como parece evidente – e resta patente no simbolismo trazido pelo Antropoceno, por esta razão aqui declinado – os fenômenos que degradam e mesmo destroem a Natureza agravam e comprometem ainda mais a qualidade de vida e a própria sobrevivência das espécies viventes e sociedades atuais, incluindo aqui a espécie humana, podendo potencialmente desencadear efeitos funestos como migrações e conflitos distributivos e disruptivos de toda a ordem em um contexto global.

---

<sup>11</sup> A expressão "**dupla atitude**" enquanto paradigma de dupla face e ato do pesquisador, a envolver as dimensões política e do saber, é da Professora Maria Fernanda Bernardo Alves (Universidade de Coimbra/Portugal).

<sup>12</sup> Idem quanto a expressão "**maquinaria conceitual**".

Segundo Jonas<sup>13</sup>, para além de estarem fincadas na modernidade, as raízes dos fenômenos que hoje enfrentamos são reflexos causais emergentes do modelo de relação ser humano-Natureza lá estabelecido e sobretudo da concepção mesma de Natureza lá forjada.

É a autonomia da razão calcada no Ser enquanto resultante factual da subjetividade moderna que fundamenta e sustenta a ética universalista como autonomia moral – e mesmo de dignidade em face aos outros seres naturais e formas de vida – chancelando o agir que intervém por sobre a Natureza e destrói a vida em todas as suas formas. Tal racionalidade tem-se mostrado incapaz de responder “a esta crise profunda que trespassa as ideias e elimina a esperança”<sup>14</sup>.

Desta forma, o objetivo primeiro de uma filosofia que se pretenda radical (que vá à raiz) do ponto de vista da ruptura com a lógica totalizante contida no projeto ontológico do Ser é “investigar a legitimação da ontologia enquanto dimensão de validação de todo e qualquer exame filosófico da realidade”.<sup>15</sup>

Em uma espécie de “giro categorial”<sup>16</sup> – sobretudo a partir da categoria filosófica chamada “Infinito Ético”<sup>17</sup> aliada à um reconceituado “modelo hermenêutico

<sup>13</sup> JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006. p. 21.

<sup>14</sup> [...] Um século longamente marcado pelo ódio para com o outro homem, o desprezo demasiado cotidiano para com ele e a surdez para com o seu queixume, a todos submete à tentação do niilismo – do qual o individualismo das sociedades constitui um dos cruéis avatares. Os filósofos, educados, desde Heidegger, a não esquecerem o «ser» e a pensarem a preocupação própria de cada um com a sua mortalidade, não respondem à esta crise profunda que trespassa as ideias e elimina a esperança. O sentido parece, de hoje e diante, ausentar-se dos discursos e muitos sorriem com condescendência perante o esforço daqueles que, ingênuos e obstinados, não ratificam o veredicto dessa sabedoria desiludida, frequentemente em perigo de naufrágio. O anti-humanismo contemporâneo tem, assim, origem numa inteligibilidade da realidade, desejosa de não se furtar à confrontação com os desastres que entenebrece o mundo, e impaciente por acabar com tudo o que se parece, segundo ela, com «espiritualismo». CHALIER, Catherine. *Lévinas, a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. p. 9.

<sup>15</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *O pensamento e o Outro, o Outro do pensamento: a questão da Alteridade em configurações contemporâneas*. Porto Alegre: Zouk, 2022. p. 106.

<sup>16</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 151-160 e SOUZA, Ricardo Timm de. *O pensamento e o Outro, o Outro do pensamento: a questão da Alteridade em configurações contemporâneas*. Porto Alegre: Zouk, 2022. p. 172.

<sup>17</sup> [...] Um ponto de entrada possível para uma tal reflexão é a contemporânea e urgente questão ambiental. Pode ser, efetivamente, estabelecida uma discussão em torno da que tenha como base uma modalidade metafenomenológica de pensamento, ou seja, que discuta a “presença efetiva da Alteridade” no mundo da Ecologia, desde a perspectiva da compreensão ética do Universo. Assim, por “sentido geral do infinito ético” se compreende, por um lado, uma determinada formalidade que, embasando-se no já exposto, estabeleça por sua vez as bases para um modelo hermenêutico alternativo para a compreensão não apenas da realidade antropológica, mas até mesmo do mundo

alternativo de base metafenomenológica" –, que abre espaço para o assentamento da "possibilidade filosófica de uma racionalidade ética" como substrato de uma "prima philosophia", cabe agora perquirir sobre as condições de possibilidade da Alteridade no mundo da Ecologia<sup>18</sup>.

Tal categoria, a Alteridade, de projeção fundamental no pensar Levinasiano, pressupõe uma tal concepção de Natureza que se revela enquanto espacialidade outra, original, não determinada do Outro, dotada de "irreducibilidade absoluta", posto que impassível de anulação, apropriação e redução enquanto tal em nome da figura do Mesmo que, sob outra perspectiva, se lhe opõe ontologicamente.

Na Natureza, no espaço ainda intocado das determinações do Mesmo, encontra o Outro um substrato real<sup>19</sup>. A Natureza, assim compreendida, posto que inconversível à categoria da Alteridade, é a própria expressão desta Alteridade mesma.

Ao examinar o que denomina, com precisão extrema a nosso sentir, "unidade convergente" inserta na concepção de uma "pretensa unidade entre ser humano-Natureza"<sup>20</sup>, prenota que o "discurso ontológico da Ecologia"<sup>21</sup> é, assim, uma contradição em si mesmo, em cuja expressão se expressam também as bases que os sustentam.<sup>22</sup>

Partindo das evidências concretas, já aqui referidas, de fenômenos que causam a destruição do meio ambiente considerado em seu caráter pluridimensional, no que respeita à presença da "Alteridade no domínio da Ecologia", a tarefa filosófica

---

"natural"; por outro lado, entende-se sob esta expressão também uma metaformalidade hermenêutica que evidencia a Natureza como Outra casa do Outro, como realidade cuja variedade e sentido só se dá, em sentido mais pleno, eticamente. Aqui deveria se tornar visível e inequívoco o núcleo de uma possível nova teoria do conhecimento. SOUZA, Ricardo Timm de. *O pensamento e o Outro, o Outro do pensamento: a questão da Alteridade em configurações contemporâneas*. Porto Alegre: Zouk, 2022. p. 269.

<sup>18</sup> Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Porto Alegre: Educus, 2016. p. 103-109.

<sup>19</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *O pensamento e o Outro, o Outro do pensamento: a questão da Alteridade em configurações contemporâneas*. Porto Alegre: Zouk, 2022. p. 273.

<sup>20</sup> [...] O sofisma ontológico – Unidade totalizante como pretensa possibilidade da diversidade: O perigo da "Unificação Convergente" a partir de um centro de decisão que pensa o mundo à imagem do ente. Lógica oculta: "a redução do universo a uma questão de domínio humano". SOUZA, Ricardo Timm de. *O pensamento e o Outro, o Outro do pensamento: a questão da Alteridade em configurações contemporâneas*. Porto Alegre: Zouk, 2022. p. 270.

<sup>21</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *O pensamento e o Outro, o Outro do pensamento: a questão da Alteridade em configurações contemporâneas*. Porto Alegre: Zouk, 2022. p. 270.

<sup>22</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *O pensamento e o Outro, o Outro do pensamento: a questão da Alteridade em configurações contemporâneas*. Porto Alegre: Zouk, 2022. p. 271.

primordial da contemporaneidade – que assume contornos de um verdadeiro desafio enquanto concretização da irreducibilidade absoluta da Natureza à figura do Mesmo, compreendido enquanto expressão nuclear da Totalidade – consiste em conceber a Natureza como “expressão concreta da Alteridade mesma”, revelação primeira e última do outro enquanto Outro, posto que “dotada de espacialidade própria”, absolutamente distinta – porque insubordinável, insubalterna e inconfundível – da lógica da Totalidade.<sup>23</sup>

A Natureza “tende”, assim, “teoreticamente”, à “Alteridade categorial estrita”, quando não se deixa submergir na indiferenciação totalizante.<sup>24</sup>

A partir da categoria da “Exterioridade”<sup>25</sup>, a Natureza é entendida igualmente como espacialidade original do outro enquanto Outro, alheia, portanto, ao espaço da Totalidade. Assim, para além da ideologia da acumulação infinita, conclui-se que a Natureza “só pode ser concebida eticamente”<sup>26</sup>, assentando-se a ética, por isto, também na dimensão ecológica, como “prima philosophia”.<sup>27</sup>

## 3.2 Autopoiese, “Alterpoiese” e aceitação do Outro: sem cooperação e Alteridade não haverá futuro

### 3.2.1 Autopoiese

Humberto Maturana e Francisco Varela introduziram a ideia de Autopoiese como uma determinada forma de organização sistêmica, na qual os sistemas

---

<sup>23</sup> [...] Ao denunciar a soberania dos poderes técnicos do homem, Heidegger exalta os poderes pré-técnicos da posse. A ontologia torna-se ontologia da natureza, impessoal fecundidade, mãe generosa sem rosto, matriz dos seres particulares, matéria inesgotável das coisas. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. 3. ed. Lisboa, PT: Edições 70, 2022. p. 33.

<sup>24</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *O pensamento e o Outro, o Outro do pensamento: a questão da Alteridade em configurações contemporâneas*. Porto Alegre: Zouk, 2022. p. 273.

<sup>25</sup> Ou seja, em Levinas, admissão da concretude do outro enquanto *Outro* e sua irreducibilidade concreta e radical a figura do *Mesmo*.

<sup>26</sup> Assim como disse Ludwig Wittgenstein (Filósofo Austríaco, 1889-1951) certa vez “a ética não trata do mundo...a ética deve ser a condição do mundo... (in Diários, 24/7/1916)”. É neste sentido que a ética é a pieira das filosofias, aquela que permite que os filósofos surjam, e, por decorrência, as filosofias, que não existem sem os filósofos e filósofas. SOUZA, Ricardo Timm de. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 23.

<sup>27</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 159-160.



orgânicos produzem e substituem seus próprios componentes, numa contínua articulação com o meio ambiente circundante.

Por esta razão diz-se que os sistemas autopoieticos são sistemas autocatalíticos, ou seja, eles não somente estabelecem como igualmente mantêm uma fronteira peculiar com o mundo circundante, fronteira essa que simultaneamente os separa do meio ambiente e os conecta com ele.

Os seres humanos são exemplos de sistemas autopoieticos na medida em que se reproduzem numa coevolução permanente com o meio: os seres humanos respondem, reagem, adaptam-se às mudanças do ambiente e este, por sua vez, igualmente reage e adapta-se à intervenção humana.<sup>28</sup>

Daí vem a noção de “acoplamento estrutural”, definido como o permanente estado de congruência entre duas ou mais unidades autopoieticas com o meio ambiente e o seu entorno, a fim de que mantida a organização interna de todo o ser vivo.

O mundo vivo constitui-se, assim, de uma imensa comunidade com variadas formas de vida, todas em um contínuo e permanente estado de interação, em diversas ordens de organização, cujos comportamentos respectivos, das unidades autopoieticas e do meio, afetam-se mutuamente. Desta forma, seguem fixando interações contextuais que lhes asseguram a coexistência e a evolução enquanto rede comunitária de biodiversidade, na qual nós seres humanos também estamos inseridos e coimplicados.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> [...] Quando falamos dos seres vivos, já estamos supondo que há algo em comum entre eles, do contrário não os colocaríamos na mesma classe que designamos com o termo ‘vivo’. O que não está dito, porém, é qual é a organização que os define como classe. Nossa proposta é que os seres vivos se caracterizam por – literalmente – produzirem de modo contínuo a si próprios, o que indicamos quando chamamos a organização que os define de **organização autopoietica** MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001. p. 52.

<sup>29</sup> [...] Dado que também descrevemos a unidade autopoietica como tendo uma estrutura particular, ficará claro que as interações – se forem recorrentes entre unidade e meio – constituirão perturbações recíprocas. Nessas interações, a estrutura do meio apenas desencadeia as modificações estruturais das unidades autopoieticas (não as determina nem as informa). A recíproca é verdadeira em relação ao meio. O resultado será uma história de mudanças estruturais mútuas e concordantes até que a unidade e o meio se desintegram: haverá *acoplamento estrutural*. MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001. p. 87.

Em face dos conceitos de autopoiese e acoplamento estrutural, a concepção tradicional da chamada biologia moderna que concebia a evolução como uma decorrência natural a partir das configurações genéticas que se conservavam na história reprodutiva dos organismos vivos, sofre uma inflexão no que tange à compreensão acerca da dinâmica da vida.<sup>30</sup>

A partir desta nova perspectiva, a explicação para o fenômeno da evolução está, segundo Humberto Maturana, “na mudança do modo de vida, e em sua conservação na construção de uma linhagem de organismos congruentes com a sua circunstância, e não em desacordo com ela”.

Em nosso caso específico, a origem do humano está no surgimento da linguagem e é exatamente nela onde nos percebemos, é na linguagem onde somos, e somos **com o “Outro”**<sup>31</sup>.

Humberto Maturana<sup>32</sup> sustenta, ainda, que do ponto de vista biológico é a “aceitação do outro que dá origem ao social”, como, aliás, acontece em qualquer comunidade de seres vivos. No entanto, não é o que acontece com as sociedades humanas. Por isso a importância da noção de autopoiese, sobretudo em sua relação com a ética da Alteridade, pois da mesma forma que explica a dinâmica de qualquer

---

<sup>30</sup> [...] Tudo aquilo que, como seres humanos, temos em comum, é uma tradição biológica que começou com a origem da vida e se prolonga até hoje, nas variadas histórias dos seres humanos deste planeta. Por causa de nossa herança biológica comum temos os fundamentos de um mundo comum, e não nos parece estranho que para todos os seres humanos o céu seja azul e que o sol nasça a cada dia. MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001. p. 265.

<sup>31</sup> [...] Dado que pertencemos a um domínio de acoplamento humano, podemos considerarmos como fontes de interações linguísticas seletoras de nosso devir. Contudo, como Robinson Crusoe entendeu muito bem, ao manter um calendário e ler a Bíblia todas as tardes, isso só é possível se nos comportarmos como se existissem outros, já que é a rede de interações linguísticas que faz de nós o que somos. Nós, que como cientistas dizemos todas essas coisas, não somos diferentes. A estrutura obriga. Por sermos humanos, somos inseparáveis da trama de acoplamentos estruturais tecida por nossa permanente “trofolaxe” linguística. A linguagem não foi inventada por um indivíduo sozinho na apreensão de um mundo externo. Portanto ela não pode ser usada como ferramenta para a revelação desse mundo. Ao contrário, é dentro da própria linguagem que o ato de conhecer, na coordenação comportamental que é a linguagem, faz surgir um mundo. Percebemo-nos num mútuo acoplamento linguístico, não porque a linguagem nos permita dizer o que somos, mas porque somos na linguagem, num contínuo ser nos mundos linguísticos e semânticos que geramos com os outros. Vemo-nos nesse acoplamento, não como a origem de uma referência nem em relação a uma origem, mas como um modo de contínua transformação no devir do mundo linguístico que construímos com os outros seres humanos. MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001. p. 257.

<sup>32</sup> MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana**. São Paulo: Palas Athena, 2001.

comunidade de seres vivos, enquanto unidades autopoieticas, deveria se estender obviamente aos agrupamentos humanos.

No entanto, nossa civilização subverteu a cultura e a dinâmica da vida de tal forma que se tornou inviável, nos dias atuais, uma sociedade verdadeiramente autopoietica, que poderia ser definida como aquela que satisfizesse a autopoiese de todos os seus indivíduos sem exceção.

Nossa civilização, enquanto “unidade sócio-cultural” dotada de “conduta cultural”<sup>33</sup>, tem estado, lastimavelmente, culturalmente condicionada a negar a Alteridade expressa pela presença do outro enquanto absolutamente Outro, irreduzível à figura do Mesmo. No entanto, em contraponto, biologicamente somente poderemos manter nossa autopoiese e nossa congruência com o meio que nos cerca, se aceitarmos incondicionalmente o outro enquanto absolutamente Outro *na convivência*, ou seja, *em relação*. Tal dinâmica comportamental pressupõe, obviamente, um agir original e radical, uma práxis coletiva que considere a **ética como filosofia primeira**.

### 3.2.2 “Alterpoiese”<sup>34</sup>

E nos parece ser neste exato ponto em que a visibilidade do domínio da ideia de “Alterpoiese” se torna possível: “na origem do agir social, na práxis coletiva em sociedade, na vivência de seres humanos *em relação*, concebidos estes enquanto unidades autopoieticas e sistemas autônomos, que determinam o seu comportamento a partir de seus próprios referenciais”.

---

<sup>33</sup> [...] Conduta cultural: Entendemos por **conduta cultural** a estabilidade transgeracional de configurações comportamentais ontogeneticamente adquiridas na dinâmica comunicativa de um meio social. MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001. p. 223.

<sup>34</sup> **Nota explicativa:** o termo “Alterpoiese” aqui utilizado é um neologismo proposto pelo autor deste artigo. Tem por objeto plasmar a aproximação perceptiva entre as concepções de “Alteridade” e “Autopoiese”, densificando um campo teórico próprio e demarcado, dotado de pressupostos específicos e natureza comum e transversal aos diversos domínios epistemológicos que o compõem. Uma vez possível, este “espaço conceitual-perceptivo comum” poderia servir de fundamento à formulação de interfaces especulativas tanto quanto possível originárias, de forma a invocar, por meio das potências próprias às diferentes esferas teóricas aqui referidas, “soluções responsivas híbridas” aos hipercomplexos desafios contemporâneos no âmbito da “mutação de nossa relação com a natureza e a vida” (definida por alguns como “crise ecológica”) que vivenciamos, não obstante os pressupostos teóricos específicos que as fundamentam. (Do autor do presente artigo).

Em outras palavras: No **como** as unidades autopoieticas interpretam as influências que recebem do meio, encontra-se o fator originário, a causa primeva da manifestação **Alteridade na Autopoiese, que se densifica na aceitação da legitimidade da existência do Outro enquanto absolutamente Outro, irreduzível ao Mesmo. Sem esta aceitação legítima da existência do Outro, não poderá haver convivência humana ética.**

Daí se conclui que a concepção do ser humano enquanto unidade autopoietica pressupõe a **congruência com o meio em que vivemos, aceitando o Outro como legítimo e absolutamente Outro na convivência.**<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> **Ética:** Todos o ato humano ocorre na linguagem. Toda ação na linguagem produz o mundo que se cria **com os outros**, no ato da convivência que dá origem ao humano. Por isso, toda a ação humana tem sentido ético. Essa ligação do humano ao humano é, em última instância, **o fundamento de toda a ética como reflexão sobre a legitimidade da presença do outro.** [...] Se sabemos que nosso mundo é sempre o que construímos **com os outros**, cada vez que nos encontramos em contradição ou oposição **com outro ser humano com o qual desejamos conviver**, nossa atitude não poderá ser reafirmar o que vemos do nosso próprio ponto de vista. Ela consistirá em apreciar que nosso ponto de vista é o resultado de acoplamento estrutural no Domício experiencial, **tão válido quanto o de nosso oponente, mesmo que o dele nos pareça menos desejável.** Caberá, pois, a busca de uma perspectiva mais abrangente, de um domínio experiencial **em que o outro também tenha lugar e no qual possamos construir um mundo juntamente com ele.** [...] O que a biologia nos mostra é que a unicidade do ser humano, seu patrimônio exclusivo, está num acoplamento estrutural social em que a linguagem tem um duplo papel. Por um lado, gerar as regularidades próprias do acoplamento estrutural social humano, que inclui, entre outros, o fenômeno das identidades pessoais de cada um. De outra parte, constituir a dinâmica recursiva do **acoplamento estrutural social**, que produz a reflexividade que conduz ao ato de ver sob uma perspectiva mais ampla. Trata-se do ato de sair do que até esse momento era invisível ou inamovível, o que permite ver que como seres humanos **só temos o mundo que criamos com os outros.** A esse ato de ampliar nosso domínio cognitivo reflexivo – que sempre implica uma experiência nova –, podemos chegar pelo raciocínio ou, mais diretamente, porque **alguma circunstância nos leva a ver o outro como um igual**, um ato que habitualmente chamamos de amor. Além do mais, tudo nos permite perceber que o amor ou, se não quisermos utilizar uma palavra tão forte, **a aceitação do outro junto a nós na convivência, é o fundamento biológico do fenômeno social. Sem amor, sem aceitação do outro junto a nós, não há socialização e não há humanidade. Qualquer coisa que destrua ou limite aceitação do outro**, desde a competição até a posse da verdade, passando pela certeza ideológica, **destrói ou limita o acontecimento do fenômeno social.** Portanto, **destrói também o ser humano, porque elimina o processo biológico que o gera.** Não nos enganemos. Não estamos moralizando nem fazendo aqui uma pregação do amor. Só estamos destacando o fato de que **biologicamente, sem amor, sem aceitação do outro, não há fenômeno social.** Se ainda se convive assim, vive-se hipocritamente, na indiferença ou na negação ativa. **Descartar o amor como fundamento biológico do social, bem como as implicações éticas dessa dinâmica, seria desconhecer tudo o que nossa história de seres vivos de mais de três bilhões e meio de anos nos diz e nos legou.** Não prestar atenção ao fato de que **todo o conhecer é um fazer**, não perceber a **identidade entre ação e conhecimento**, não ver que todo o ato humano, **ao construir um mundo na linguagem, tem um caráter ético porque ocorre no domínio social** – tudo isso é igual a não permitir-se ver que as maçãs caem pra baixo. Proceder assim, sabendo que sabemos, seria um autoengano, uma negação intencional em face de que somos humanos na dinâmica social. Libertarmos de uma cegueira fundamental: **a de não percebermos que só temos o mundo que criamos com os outros, e que só o amor nos permite criar um mundo em comum com eles.** (*grifos do autor parciais*). MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana.* São Paulo: Palas Athena, 2001. p. 267-269.

### 3.2.3 “Alterpoiese” e Natureza

Por outro lado, a Natureza, em enfoque especial neste artigo como espacialidade, presença da Alteridade *mesma* e espaço original do Outro enquanto Outro, é um imenso domínio de coexistência simultânea de variadas formas de vida que interagem entre si e a melhor forma de compreendermos esta interação orgânica se faz por meio da cooperação.

Neste sentido, os espaços naturais como as florestas, os biomas, os ecossistemas e a biosfera em geral, em sua exuberância, configuram uma imensa e singular rede de interações biodiversas em acoplamentos estruturais constantes e ininterruptos, envolvendo um volume de magnitude incalculável de seres vivos em processos interativos e adaptativos complexos de coexistência.

No entanto, não é o que se dá com a espécie humana: somos culturalmente condicionados a viver em competição – diferentemente dos sistemas vivos não humanos que não ditam uns aos outros normas de condutas e, ao que se sabe, não competem entre si –, e não raro de forma predatória e mesmo destrutiva. Não só negamos a presença do outro ser humano inadmitindo-o enquanto *Outro* em sua legitimidade e Alteridade, como da mesma forma **negamos a Alteridade à Natureza**.

Neste sentido, Maturana e Varela nos esclarecerem que “a origem antropológica do *Homo sapiens* **não se deu por meio da competição mas sim por meio da cooperação**”.

Afirmam igualmente que o **amor**, entendido como a ética do **cuidado mútuo e aceitação do Outro** junto a nós na convivência enquanto fundamento biológico do fenômeno social, é a condicionante central para que haja a legítima socialização e humanidade. Biologicamente, sem amor, sem aceitação do outro, não há fenômeno social.

Em conclusão deste terceiro ponto do artigo, observa-se que esta matriz reflexiva, por fim, pode ser perfeitamente estendida à nossa relação, enquanto espécie humana, com a **Natureza**, concebida esta enquanto Alteridade *mesma*, irreduzível à figura do *Mesmo*, no âmbito de um “modelo hermenêutico alternativo de base metafenomenológica”, como referimos anteriormente.

### 3.3 A biologia da cognição e aportes situacionais acerca da condição da Natureza e a concepção da vida

Após o advento da revolução científica (séc. XVI ao séc. XVIII) e sobretudo a partir da influência do pensamento do Visconde St. Alban<sup>36</sup>, concebemos a Natureza como um conjunto de objetos, animados ou inanimados, dotados de utilidade atual ou futura em função das conveniências – ou desejos – exclusivamente humanos. Isso implica em estabelecer uma relação de valoração extrínseca à Natureza, pois a ideia de valor passa a ser entendida como algo externo ao mundo natural, ou seja, uma qualidade exclusivamente atribuída pelos seres humanos.

Por este raciocínio, um animal, uma reserva florestal ou um rio, uma cachoeira ou uma determinada comunidade biótica, não possuem valores por si mesmos, intrinsecamente considerados. Tais atributos sempre lhes são concedidos, ofertados e atribuídos pelas pessoas, no caso, por nós, seres humanos. A partir dessa matriz valorativa, pode-se perceber com uma certa clareza que a relação ser humano-Natureza sempre foi mediada pelo conceito de propriedade, e, por consequência, de apropriação pelos seres humanos.

A Natureza, assim, destituída de valor próprio pela sua tão só existência, como invariavelmente tem sido por nós considerada, converte-se em algo à disposição de homens e mulheres onipotentes, pronta para ser apropriada, explorada, dominada e exaurida, mercê unicamente de sua utilidade para a espécie humana.

É bastante conhecida, aliás, a passagem referida por Humberto Mariotti<sup>37</sup> sobre Hanah Arendt quando se refere sobre os bôeres europeus. Em uma digressão sobre a gênese do “representacionismo” enquanto modelo teórico dos mais aceitos no âmbito da teoria do conhecimento e consagrado como marco epistemológico prevalente na atualidade de nossa cultura – cuja proposta central é de que “[...] o conhecimento é um fenômeno baseado em representações mentais que fazemos do

<sup>36</sup> Em tempo: Título de nobreza outorgado a “Francis Bacon” (1.561-1626).

<sup>37</sup> Nota: MARIOTTI, Humberto. Prefácio. In: MATURANA, Humberto R.; VARELA, J. Francisco. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. 9. ed. São Paulo. Palas Athena, 2011. p. 9. Referência: (ARENDR, Hanah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo. Companhia das Letras.1998. p. 222-223.

mundo, onde a mente seria, então, um espelho da Natureza. O mundo conteria “informações” e nossa tarefa seria extraí-las dele por meio da cognição [...]”.<sup>38</sup>

Desde o ponto a partir do qual a biologia da cognição<sup>39</sup> concebe a vida, ou seja, como um processo de conhecimento não hierárquico e horizontal onde todas as formas de vida estão relacionadas e coexistem em uma dimensão de interconexão e cooperatividade, os conceitos de autonomia e dependência dos seres vivos deixam de ser opostos e inconciliáveis para serem complementares e autoconstruídos. Nesse plano, o mundo em que vivemos não nos é pré-dado, mas sim, o construímos e somos por ele construídos ao longo de um processo incessante de mútua interação.

Neste universo, ao passo que nossa trajetória de vida nos faz construir o nosso conhecimento sobre o mundo, este também constrói o seu próprio conhecimento a nosso respeito, em uma dinâmica de cooperatividade circular. Tal conhecimento, não obstante, não se limita a simplesmente processar de forma passiva informações de um mundo anterior à experiência do observador. Ao contrário, processa de forma autônoma e autoprodutora uma plena interação com o meio, vivendo no conhecimento e conhecendo no viver.

Portanto, a grande questão colocada – e hoje comprovada – pela biologia do conhecimento é que se a vida é um processo de conhecimento e os seres vivos constroem esse conhecimento não a partir de uma atitude passiva e sim pela

---

<sup>38</sup> [...] o representacionismo é um dos fundamentos da cultura patriarcal sob a qual vive hoje boa parte do mundo, inclusive as Américas. A esse respeito, lembremos um dado histórico comentado por Hanah Arendt em relação aos bôeres, europeus em sua maioria descendentes de holandeses que iniciaram a colonização da África do Sul no século 17. O contato com os nativos sempre os chocava, diz Arendt. Para aqueles homens brancos, o que tornava os negros diferentes não era propriamente a cor da pele, mas o fato de que eles se comportavam como se fizessem parte da natureza. Não haviam, como os europeus, criado âmbito humano separado do mundo natural. Do ponto de vista dos bôeres, essa ligação tão íntima com o ambiente transformava os nativos em seres estranhos. Era como se eles não pertencessem à espécie humana. Por serem parte da natureza, eram vistos como mais um “recurso” a ser explorado. Por isso, era “justo” que fossem amplamente utilizados como produtores de energia mecânica no trabalho escravo, ou então simplesmente massacrados. Eis um exemplo do tipo de **alteridade** gerado pelo modelo mental fragmentador. A fragmentação traduz a separação sujeito-objeto, principal característica da concepção representacionista. Hoje, mais do que nunca, o representacionismo pretende que continuemos convencidos de que somos separados do mundo e que ele existe independentemente de nossa experiência. [...]. (grifos nosso). MARIOTTI, Humberto. Prefácio. In: MATURANA, Humberto R.; VARELA, J. Francisco. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. 9. ed. São Paulo. Palas Athena, 2011. p. 9.

<sup>39</sup> MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001. p. 7-17.

interação, sem hierarquização, autonomia e dependência deixam de ser opostos inconciliáveis já que uma complementa a outra. Uma constrói a outra e por ela é construída, em uma dinâmica circular em que não há hierarquia nem separação, mas sim cooperatividade e cumplicidade na circularidade.

Os seres vivos, independentemente do grau que ocupem na escala da evolução, aprendem vivendo e vivem aprendendo, não obstante ser esta uma posição praticamente desconhecida entre nós e mesmo estranha a quase tudo que aprendemos pela educação formal.

### **3.4 O discernimento que remove o condicionamento destrutivo**

Na dimensão do investigar a possibilidade de um novo agir em relação à Natureza, mostra-se fundamental uma breve digressão acerca do futuro da humanidade que no momento atual é assunto de interesse vital para todos, já que, dentre outros aspectos, a ciência e a tecnologia modernas abriram sem a menor sombra de dúvida imensas possibilidades de destruição, sobretudo no que tange ao mundo Natural.

Torna-se logo evidente que a causa básica desta situação – afora os inegáveis interesses econômicos em explorar a Natureza para fins utilitaristas, submetendo-a a toda sorte de exploração, extermínio e aniquilação em favor da lógica capitalista – encontra-se na mentalidade geralmente confusa da humanidade que, neste aspecto, tem se mantido fundamentalmente a mesma durante toda a história de que se tem conhecimento e, talvez, por um período muito mais extenso de tempo.

Em razão disso, sem dúvida é essencial investigar profundamente, desde a origem desta dificuldade, se haveria alguma possibilidade de a humanidade se desviar de seu perigosíssimo curso atual. A questão do futuro da humanidade parece invocar o questionar acerca da suficiência ou não do pensamento e do próprio conhecimento enquanto meios de se lidar com esse problema.

Assim, a seguinte pergunta se coloca: mas se o conhecimento e o pensamento não são suficientes, o que é de fato necessário? Isso, por sua vez, leva à questão de indagarmos se a mente é limitada pelo cérebro humano, com todo o conhecimento que ele acumulou através dos séculos.



O cérebro parece estar irremediavelmente preso nas malhas desse conhecimento, que hoje nos condiciona tão profundamente e que deu origem àquilo que, de fato, é um programa irracional e autodestruidor. Se a mente está limitada por esse estado do cérebro, então o futuro da humanidade deve ser realmente muito sombrio.

No entanto, se considerarmos que a mente pode ser essencialmente livre da tendência deformante inerente ao condicionamento do cérebro e que, por meio do discernimento que se origina na própria atenção não direcionada, destituída de um centro, ela pode alterar as células do cérebro e remover o condicionamento destrutivo.

Neste caso, a existência desse tipo de atenção torna-se de importância crucial e devemos, portanto, dedicar a essa questão a mesma intensidade de energia que geralmente dedicamos a outras atividades da vida que realmente são de interesse vital para nós seres humanos.

A atual pesquisa do cérebro e do sistema nervoso parece fornecer, de fato, um considerável apoio à afirmação de que o discernimento pode alterar as células do cérebro. Assim, por exemplo, sabe atualmente que há substâncias importantes no corpo humano – os hormônios e os neurotransmissores – que afetam fundamentalmente todo o funcionamento do cérebro e do sistema nervoso. Essas substâncias reagem, a cada momento, àquilo que uma pessoa conhece, àquilo que ela pensa e o que tudo isso significa para ela.

Parece estar suficientemente demonstrado atualmente que, sob este aspecto, as células do cérebro e seu funcionamento são profundamente afetados pelo conhecimento e pelas emoções. Desse modo, é bastante plausível que o discernimento, que deve certamente emergir de um estado de grande energia mental e emocional, poderia alterar as células do cérebro de um modo muito mais profundo ainda.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O artigo procurou evidenciar, em primeiro lugar, que a lógica que estabelece a supremacia do ser humano sobre os outros seres vivos e demais unidades orgânicas,

inorgânicas, dinâmicas e não dinâmicas da biosfera, termina por ser a força propulsora que move a máquina antropocêntrica que tem no primado do Ser e na ontologia o seu centro.

Esta supremacia, que configura um verdadeiro “imperialismo ontológico” na visão de Emmanuel Levinas<sup>40</sup>, vem bem marcada, desde Aristóteles, a partir de uma concepção filosófica que sugere se defina o homem como um animal dotado de logos, de linguagem e de razão. Esta seria, afinal, a elevada qualidade que atribuiria uma singular dignidade à espécie humana e justificaria, portanto, aquela supremacia que se mostrou totalitária desde sempre.

Em verdade, já mesmo antes de Aristóteles, o primado do *Mesmo* foi a lição de Sócrates “nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim”. Como se, no dizer de Emmanuel Levinas “desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre-arbítrio”.<sup>41</sup>

Ocorre que o advento do que a ciência tem definido como Antropoceno – e do colapso ecológico contemporâneo – vem expressar, ao que nos parece de forma claríssima, os limites e as razões pelas quais o projeto da modernidade, sustentado pela tradição, como visto, fracassou. E sossobrou, indelevelmente por não garantir, por um lado, um espaço de segurança substancial à espécie humana frente ao perigo ecológico-existencial iminente, e, por outro, por insistir em negar à Natureza o seu verdadeiro status de Alteridade, uma Alteridade mesma, sustentado aqui como espacialidade original do outro enquanto Outro, absolutamente irreduzível, por essa razão, ao *Mesmo* como expressão concreta da Totalidade.

Por outro lado, o trabalho procurou chamar a atenção para a imensa responsabilidade que é dada à Filosofia, nesta quadra da história, no sentido de plasmar um *criticismo hermenêutico de dupla atitude* – de natureza epistemológica e política – tal, que enfrente, desconstrua e ressignifique os valores, princípios, pressupostos e paradigmas que forjaram a *maquinaria conceitual* que dá sustentação ao que Emmanuel Levinas<sup>42</sup> denominou de “imperialismo ontológico”

---

<sup>40</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. 3. ed. Lisboa, PT: Edições 70, 2022. p. 31.

<sup>41</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. 3. ed. Lisboa, PT: Edições 70, 2022. p. 30.

<sup>42</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. 3. ed. Lisboa, PT: Edições 70, 2022. p. 33.

como expressão de uma “filosofia do poder” que concebe a ontologia como filosofia primeira.

Buscando um alargamento conceitual que amplifique as possibilidades de enfrentamento dos desafios hipercomplexos impostos pela vagueza de sentido hoje existente na relação ser humano-Natureza, o trabalho propõe um conceito híbrido expresso na ideia de “Alterpoiese”.

O artigo conclui, por fim, após colocar em mesa para debate exemplos de multividades que apontam, todas, para a busca incondicional e solidária de consensos contextuais possíveis acerca da complexidade da dinâmica da vida e da Natureza, e sobre como abordá-las, que só uma ética fundada na Alteridade como filosofia primeira, erigida a partir de uma concepção de Natureza como espacialidade original do outro enquanto Outro, dotada do Estatuto de Alteridade e circunscrita ao plano de um modelo hermenêutico alternativo de matriz metafenomenológica<sup>43</sup>, pode nos impedir, enquanto espécie, de nos tornarmos uma desgraça para nós mesmos.

## REFERÊNCIAS

CHALIER, Catherine. *Lévinas, a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

GUDYNAS, Eduardo. *Direitos da natureza: éticas biocêntricas e políticas ambientais*. São Paulo: Elefante, 2019.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. 3. ed. Lisboa, PT: Edições 70, 2022.

MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Porto Alegre: Educs, 2016.

SOUZA, Ricardo Timm de. *O pensamento e o Outro, o Outro do pensamento: a questão da Alteridade em configurações contemporâneas*. Porto Alegre: Zouk, 2022.

---

<sup>43</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Porto Alegre: Educs, 2016. p. 103-109.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SVAMPA, Maristela. *As fronteiras do neoeextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. São Paulo: Elefante, 2019.

VEIGA, José Eli da. *O antropoceno e a ciência do sistema terra*. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2019.

### 30. A justiça corretiva em Santo Tomás de Aquino: sobre as questões de restituição



<https://doi.org/10.36592/978655460108530>

Júlia Sant' Anna Horn<sup>1</sup>

## 1 INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende analisar a teoria de justiça abordada pelo filósofo medieval Santo Tomás de Aquino, ao qual desenvolve uma teoria de justiça reparatória, que se encontra inserida dentro de uma justiça comutativa (direito civil). A reflexão do autor segue em entender em um primeiro momento os conceitos de direito e justiça, se esses são semelhantes, atuam em conjunto, ou se diferem enquanto atuação; Aquino vê como necessário discutir sobre esses conceitos uma vez que é partir desses que conseguimos compreender como se constitui nossas noções de justiça e injustiça, ademais, se tais percepções são particulares ou universais.

Em um segundo momento, após entender como a justiça e o direito atual para a nossa concepção moral e de dignidade, irá ser analisado como o autor define o conceito de restituição (*restitutio*) e quais são os mecanismos que essa utiliza para sua prática. Por fim, será debatido possíveis casos de restituição exibidos pelo *Doctor Angelicus* em sua *Summa Theologiæ* questão 62, a fim de entender como essa possibilita em sua prática reestabelecer equilíbrio social, reparação de direitos e de dignidade consigo e para com Deus; além disso, será analisado as principais implicações da restituição no social e se essa necessita de meios positivos para se suceder plenamente.

## 2 O DIREITO E A JUSTIÇA EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

Santo Tomás de Aquino desenvolve seu estudo sobre o Tratado da Justiça em sua II Parte da II Parte da Suma Teológica, ao qual debate sobre o que a compõe e

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia. PUCRS. E-mail: [juliasantannahorn@gmail.com](mailto:juliasantannahorn@gmail.com).

quais são as suas principais implicações epistêmicas a partir de questões e artigos. Antes de chegar no debate principal desse artigo, a restituição, é necessário compreender o que é a justiça e o direito para o autor, como esses se distinguem e quais são seus mecanismos práticos.

Aquino apresenta sua discussão sobre esses dois principais conceitos, a saber, direito e justiça, em suas questões 57 e 58 respectivamente, em um primeiro momento pretende compreendê-los como o que são em si, para posteriormente transcorrer sobre como esses atuam socialmente. Doctor Angelicus assume uma postura jusnaturalista sob a ótica do direito, uma vez que utiliza como influência o direito romano e os tratados de Aristóteles, além das noções conceituais de Cícero, ao compreender o direito como um hábito da alma e de Ulpiano que compreendia a fundamentação da justiça como uma vontade constante e perpétua, ao mesmo tempo em que funda o seu olhar próprio cristão, entendendo que nossas ações últimas têm sempre Deus como fundamento.

Compreendendo essas influências para o autor, o direito começa a ser discutido a partir da indagação se este é um objeto pertencente da justiça ou não, ao qual Aquino responde a partir do pressuposto do que é e/ou pode ser considerado um objeto da justiça. Em um primeiro momento então, temos que para ser objeto da justiça, este é necessário possuir a noção de igualdade, já que estamos nos referindo a noções interpessoais, ademais, tal objeto é necessário ser virtuoso, ou seja, sempre estar sendo aprimorado, e por fim, esse é necessário então ser justo; o direito é considerado tal objeto, uma vez que este atribui em si todas essas noções e as asseguras. Ademais, Santo Tomás explica que na verdade a palavra direito (*ius*) usualmente é aplicada de forma errônea, já que essa conceitualmente não explicita aquele que exerce sua função, mas sim o direito em si<sup>2</sup>, todavia, uma vez que já a utilizamos dessa forma é necessário entender que o direito não é uma lei, essa (lei) é somente uma regra ao qual o direito utiliza e a exerce<sup>3</sup>, ademais, sua principal função é promover/retribuir igualdade à Deus, uma vez que esse nos dá justiça (noção) a partir das leis divinas, o que reforça sua posição jusnaturalista, como demonstrada no excerto:

---

<sup>2</sup> (AQUINO, *ST II-II*, q. 57, art. 1).

<sup>3</sup> (AQUINO, *ST II-II*, q. 57, art. 1).

Dicendum quod quia iustitia aequalitatem importat, Deo autem non possumus aequalens recompensare, inde est quod iustum, secundum perfectam rationem, non possumus reddere Deo. Et propter hoc non dicitur proprie ius lex divina, sed *faz*; quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Iustitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subiiciens. (AQUINO, *Summa Teológica II-II*, q. 57, art. 1).<sup>4</sup>

Seguindo nessa perspectiva, Aquinate inicia sua reflexão sobre o tema da igualdade e equidade social, compreendendo que esse começa a ser indagado uma vez em que se constitui sociedade, já que tal artifício é utilizado para garantir as necessidades de uma vida em conjunto, sem perder os direitos individuais. Como expresso por Culleton (2017, p. 252), “[...] a tradição tomista entende que os homens estão unidos na sociedade para suprir suas necessidades e para beneficiar a vida em sociedade e nenhum deles tem o direito de abusar dos outros [...]. A vida em sociedade exige equivalência”. Buscando compreender essas duas inclinações da justiça, hábito e vontade, Tomás conceitua justiça como um ato voluntário equitativo, nas palavras do autor:

Et ideo actus iustitiae per comparisonem ad propriam materiam et obiectum tangitur cum dicitur, *ius suum unicuique tribuens quia*, ut Isidorus dicit, in libro *Etymol*, *iustus dicitur quia ius custodit*. Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, et quod sit stabilis et firmus. [...] Et ideo in definitione iustitiae primo ponitur *voluntas*, ad ostendendum quod actus iustitiae debet esse voluntarius. Additur autem de *constantia* et *perpetuitate*, ad designandum actus firmitatem. Et ideo praedicta definitio est completa definitio iustitiae, nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur: habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere: quod *iustitia est habitus secundum quem aliquis constantini et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*. (AQUINO, *ST II-II*, q. 58, art. 1).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> “Deve-se dizer que a justiça implica igualdade. Ora, como não podemos retribuir a Deus o equivalente ao que ele dele recebemos, não podemos, conseqüentemente, dar-lhe o que é justo, no sentido perfeito da palavra. Por isso, a lei divina não se diz propriamente o direito, mas o dever sagrado, pois basta que demos a Deus aquilo que podemos. Contudo, a justiça impele o homem a retribuir a Deus, tudo quanto pode, submetendo-lhe inteiramente a sua alma.” (AQUINO, *Summa Teológica II-II*, q. 57, art. 1).

<sup>5</sup> Portanto, indica-se o ato de justiça em relação com sua matéria própria e o seu objeto, quando se diz ‘dar a cada um o seu direito’; porque como diz Isidoro ‘chama-se justo aquele que guarda o direito’. Mas seja qual for a matéria em que se exerça, um ato para ser virtuoso, há de ser necessariamente, voluntário, estável e firme. [...] Por isso, na definição de justiça, menciona-se primeiro a vontade, para

Compreendendo que a justiça e os atos justos são interpretados por Santo Tomás de Aquino como uma virtude, sua teoria pode ser considerada lógico-moral, uma vez que é necessário o exercício constante para atingir a capacidade de *habitus* e vontade de *ius*. É pelo exercício dessa virtude que alcançamos o equilíbrio da justiça em nossa sociedade, ou melhor explicitando, a justiça, sendo uma virtude e possuindo como objetivo a igualdade de direitos entre todos, e por conseguinte, essa, alcançando o equilíbrio de justiça para com Deus (já que é Ele que nos dá a capacidade de justiça e é utilizando-a que conseguimos retribuir a Deus aquilo que Ele nos deu) alcança o seu fim último.

Antes de adentrar no exercício da justiça enquanto virtude, é necessário lembrar que a virtude da justiça é considerada para o autor como uma virtude cardeal, isto é, está inserida dentro das quatro principais virtudes (todas cardiais) aos quais dessas se é desdobrada as demais virtudes éticas e morais. Aquino compreende a existência de quatro virtudes cardiais, a saber: prudência, justiça, fortaleza e temperança. O exercício da virtude justiça é dada pela reflexão do *habitus* entre a ponderação do bem e do mal, por meio da vontade que dá o poder do ser humano em escolher a inclinação a seguir (bem e mal), uma vez que com tal exercício se é possível distinguir tais inclinações. Tal decisão, todavia, tem como fundamento experiências práticas do ser humano, por isso o exercício da virtude da justiça é um exercício do *habitus*.

Todo o conjunto de experiências sinderéticas, isto é, de experiências hauridas pela prática da ação virtuosa, é capaz de formar um corpo de hábitos bons e justos, guiados pela regra de ouro *bonum faciendum et male vitandum*, que assim pode ser traduzido: fazer o bem e evitar o mal. A propósito, este é o princípio que orienta, como pano de fundo, a teoria tomasiana da justiça. (NAHUR; RAMPAZZO, 2020, p. 201).

É pela utilização do *habitus* (experiências próprias/pessoais do indivíduo) para a reflexão da justiça, que Aquino entende que essa necessita da utilização do direito

---

mostrar que o ato de justiça deve ser voluntário. Ajunta-se, porém, a constância e a perpetuidade, para indicar a firmeza do ato. Assim, pois, a referida definição de justiça é completa, a não ser que se toma o ato pelo *habitus* que é especificado pelo ato, já que o *habitus* se ordena pelo ato. Para dar essa definição sua devida forma, bastaria dizer 'A justiça é o *habitus*, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito'. (AQUINO, *ST II-II*, q. 58, art. 1)



como objeto, a fim de fundamentar os horizontes a serem interpretados como bons ou ruins, para que não ocorram injustiças e assim assegurando o indivíduo. Ademais, é pela própria noção de justiça que é reconhecida a dignidade do sujeito, uma vez que adverte a pessoa enquanto um ser participante da sociedade, possuidor de direitos, assim como os demais, mas que, para acessar tais direitos, antes é necessário respeitá-los e cumprir deveres, o que ao mesmo tempo reforça a ideia de igualdade: "O sentido da justiça instaura e reforça a igualdade humana, fazendo com que a pessoa acolha a pessoa, em sua dignidade, acima de toda utilidade, reconhecendo que o ser humano é um sujeito de direitos e deveres. A justiça há de fazer triunfar o critério da dignidade humana." (NAHUR; RAMPAZZO, 2020, p. 203).

Compreende-se que o direito é um objeto da justiça, ao qual, atua a fim de gerar igualdade e, para conseguirmos essa proveniência, é necessário exercitar a virtude da justiça, por meio do *habitus*, que é capaz pela vontade de distinguir o bem e o mal a partir de experiências pessoais, pois concebe a nossa consciência de dignidade por meio de direitos e deveres, visando o equilíbrio social. Por trás dessa teoria, Aquinate têm por fundamento retribuir a Deus o que Ele nos deu, senso de justiça a partir das leis divinas. Conseguimos, desse modo, avançar no estudo a fim de apreender o que Santo Tomás entende por restituição, uma vez que é essa que corresponde tanto ao fundamento de sua teoria de justiça para com Deus, quanto para situações aos quais sofrem com a injustiça, sendo necessária uma reparação de direitos.

### 3 RESTITUIÇÃO: O QUE É?

A teoria da restituição de Santo Tomás de Aquino (*restitutio*) é desenvolvida em sua Questão 62 da II Parte da II Parte de sua Suma Teológica, ao qual contém 8 artigos, que debate desde seu entendimento (conceituação e origem), até como sua aplicação. Neste tópico será desenvolvida uma análise de como *Doctor Angelicus* compreende restituição.

Aquino entende que existem duas principais justias ao se tratar de relações interpessoais, a justiça comutativa e a justiça distributiva; a justiça distributiva têm como objeto a distribuição a partir de noções de proporção, e, por esse motivo, essa

pode conter desigualdade em suas considerações, diferentemente da justiça comutativa, que têm por objeto as trocas e comércio, possuindo como princípio um caráter de igualdade, já que se fundamenta em um direito civil. É a partir dessa perspectiva que Santo Tomas começa a discorrer sobre o problema da restituição, uma vez que argumenta que esta tem como origem a justiça comutativa, a fim de reparar casos de injustiça; justifica ser um ato da justiça comutativa, uma vez que ao tratar de reparações/compensações necessita de um caráter de igualdade, ao qual encontra fundamentado na justiça comutativa, já que sua base ocupa-se de trocas.

A restituição em Aquino tem como caráter fundamental restabelecer harmonia dos direitos aos quais foram perdidos, retornando a uma esfera de igualdade, nas palavras do autor "Dicendum quod restituere nihil aliud esse videtur quam iterato alicuius staturae in possessionem vel dominium rei suae." (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 1)<sup>6</sup>, ou seja, a restituição refere-se à reparação da regulamentação de relações sociais, já que trata de injustiças cometidas, e, por isso, se é possível afirmar que pertence ao âmbito da justiça comutativa. Ademais, a restituição pode se dar tanto de forma voluntária, quanto por involuntária, a saber, uma restituição involuntária se refere contra o querer de outrem, enquanto da voluntária por livre espontânea vontade de outrem, a partir de compensações, por retorno de um empréstimo ou dando uma garantia a outro; é claro, que por se tratar de ações justas, sempre o melhor é quando essa se desenvolve de forma voluntária, já que demonstra que o sujeito ao qual necessita restituir têm consciência/hábito de justiça e pratica a virtude, ademais, é necessário salientar que a restituição trata não somente de bens pessoais (como objetos, posses, etc), como também de pessoas (direitos, honra, liberdade).

A fim de construir uma justiça pós injustiças, *Doctor Angelicus* em sua teoria de restituição utiliza como forte influência a aritmética aristotélica a fim de encontrar um equilíbrio na justiça comutativa e reparar danos causados, restaurando uma igualdade social, "[...] O justo é [um estado] intermediário entre uma espécie de ganho e uma espécie de perda, a saber, os que são involuntários. Consiste em ter uma quantidade igual antes e depois da transação" (ARISTÓTELES, *Ética à Nicômaco*, V,

---

<sup>6</sup> Restituir não é nada mais do que restabelecer alguém na posse ou no domínio do que é seu. (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 1).

4, 1132b 18-22). Indo além, a restituição não reflete somente em atos a serem feitos a fim de corrigir injustiças, mas essa também reflete no porquê ocorreram tais atos injustos, uma vez que todos temos a capacidade de justiça é inerente aos seres humanos, sendo assim, a restituição traz em seu papel também a capacidade de restabelecer consciência de justiça para aquele ao qual cometeu tal delito<sup>7</sup>.

Essa perspectiva de consciência também é explorada pelo autor ao discorrer sobre a restituição enquanto um ato de salvação em seu segundo artigo, ao qual debate sobre a restituição como um valor para com Deus. Em seu segundo artigo, Aquinate começa perguntando se *é necessário para a salvação restituir o que foi tirado?*, uma vez que em sentido teológico a restituição é necessária já que essa é um ato de justiça, como já apresentado no argumento agostiniano "Non simittitur peccatum, nisi restituatur ablatum" (AQUINO, *ST II – II*, q. 62, art. 2)<sup>8</sup> ao qual é uma síntese da tradição patrística; ou seja, restituir a Deus é um ato de reparação com a sua própria dignidade, uma vez que pressupõe o sentimento de culpa pelos seus atos de injustiça ao ser confessado.

Além da restituição com Deus e com aquele ao qual foi ferido, Aquino observa que existem casos em que somente a restituição do que foi tirado injustamente não é o suficiente para o injusto, mas é necessária uma punição (teoria ao qual reforça a necessidade de prisões e julgamentos, além de compactuar com o sacramento da penitência). Em suma, o autor compreende que a restituição é necessária e necessita se desenvolver em três momentos: (i) pela compensação possível, (ii) pela confissão dos pecados a fim de ser perdoado por Deus, e (iii) pela recuperação de dignidade e consciência de justiça.

#### 4 A RESTITUIÇÃO ENQUANTO MÉTODO

Compreendendo que a restituição possui fundamentos e métodos a seguir, Santo Tomás de Aquino a coloca em prática nos artigos 3 à 8 da questão 62, em que analisa como restituir, se é necessário restituir na hora, se se restitui somente o que se foi tirado injustamente, entre outras questões. Nesse tópico irá ser analisada

<sup>7</sup> (KAIZER, 2020, p. 36).

<sup>8</sup> "Não se perdoa o pecado, se não se restitui o roubado." (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 2).

todas essas 6 questões e conferir se a restituição possui especificidades dependendo do caso da situação de injustiça.

Como já explicitado, o ato de restituir não refere-se somente a pessoa ao qual sofreu o dano, mas também aquele que cometeu a injustiça, porém, Aquino também compreende que a compensação por restituição não equivale somente a coisas materiais, como também a imateriais (no caso, a honra, liberdade, membros do corpo, etc). Por isso, é necessário averiguar quais são os casos possíveis para se restituir e quando esses devem ser feitos, e, nos casos não passíveis de restituição, como nos imateriais, o que deve ser feito para alcançar a reparação do direito ferido. Ainda no artigo 2 da questão 62, Tomás argumenta a possibilidade de restituição nas situações imateriais, ao questionar sobre a reparação de honras, o autor argumenta que essa mesmo não sendo passível de uma reparação física, deve ser avaliada a partir do *prejuízo causado a dignidade da pessoa* e essa avaliação deve ser feita por uma entidade pública (juiz) "*Dicendum quod actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit. Potest tamen fieri ut eius effectus, scilicet diminutio dignitatis personae in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiae.*"<sup>9</sup> (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 2).

Nos casos de que os que cometem uma ação injusta não possam retribuir materialmente o mesmo que foi tirado de outrem, esses devem reparar na medida do possível e essa reparação será analisada por um juiz a fim de reparar o mais próximo possível do que foi tirado; essas reparações podem ocorrer tanto por dinheiro, quanto por punições (como prisão, que seria a perda do direito de liberdade a aquele malfeitor). Essa primeira análise de Santo Tomás, por mais que tenha sido utilizada pelo viés de uma reparação de salvação, adentra na visão jurista do autor, uma vez que coloca uma reparação pensada a partir da privação de direitos do malfeitor; tal prática pode ser repensada em diversas outras situações, como quando uma pessoa perde um membro do corpo por má ação de outro, ou até mesmo, a má prática médica, como exemplo.

---

<sup>9</sup> "Deve-se dizer que sem dúvida, não se pode fazer com que uma ação injuriosa não tenha existido. Pode-se, no entanto, fazer com que seus efeitos, tais como prejuízo causado a dignidade da pessoa diante da opinião pública, sejam reparados por marcas exteriores de consideração." (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 2).

Em seguida, em seu 3º artigo, o autor continua a dialogar na perspectiva do que deve ser restituído e o que a restituição aborda, reflexões já vistas nos artigos anteriores, todavia, é nesse artigo em que o autor formaliza o aspecto da culpa e a penitência "Sed quantum ad culpam adhibetur remedium per poenam, cuius inflictio pertinet ad iudicem. Et ideo antequam sit condemnatus per iudicium, non tenetur plus restituere quam accepit: sed postquam condemnatus est, tenetur poenam solvere." (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 3)<sup>10</sup>. Já em seu 4º artigo, Aquino discorre se *deve restituir o que não foi tirado*. Em um primeiro momento parece que tal reflexão foge de sua temática, porém, o que o autor está a se referir é sobre situações potenciais, quando, por exemplo, se tira materiais que serviriam a construção de uma casa. A casa em si não existia ainda, logo não se faz necessário restituir a casa, mas deve se restituir aquilo que foi tirado para a construção da casa, a fim de gerar uma igualdade a situação anterior; por esse motivo o filósofo argumenta que a restituição pode acontecer de dois modos: (i) por uma coisa atual (já existente) ou (ii) por algo em potência (que viria a ser, exemplo: a casa)<sup>11</sup>.

Na sequência os artigos de 5-8 do autor conversam entre si por abordarem a necessidade e obrigação da restituição. No artigo 5 Aquinate pergunta-se sobre a necessidade de restituir sempre e coloca em pauta que há necessidade sempre de restituição, porém essa deve ocorrer de maneira segura e se não possível de restituir por motivo de falecimento do lesado, deve se restituir aos herdeiros, além de necessitar das devidas condições para a quele que necessita restituir. A primeira colocação do autor necessita-se cautela, uma vez que implica em uma possibilidade de não restituição e/ou uma restituição prorrogada, pois poder-se-ia encontrar casos em que o lesado seja um louco e/ou alguém que possa colocar vidas em risco, por esse motivo não se vê a necessidade de dar-lhe de volta tal instrumento (caso fosse tirado uma faca ou objeto do tipo). Já no segundo caso, o autor deixa mais do que evidente o que têm em mente ao tratar de falecimento do lesado e, assim, constituir o papel de herança da restituição; enquanto no terceiro coloca em pauta as condições do que necessita restituir sejam de menos favorecido do que a ser

<sup>10</sup> "Mas para a culpa, o remédio será a pena, que compete ao juiz aplicar. Por isso, antes de ser condenado, não se está obrigando a restituir mais do que se tirou. Mas uma vez condenado, deve-se cumprir a pena." (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 2).

<sup>11</sup> (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 4).

restituído, o que adentra na capacidade de equilíbrio social da justiça comutativa. Ademais, é válido ressaltar a necessidade que Aquinate assume em tais situações aqui demonstradas de restituição como um meio de reparação social, a fim de encontrar um equilíbrio, como quando o autor assume a possibilidade de restituição para alguém que não se conhece, deve-se em um primeiro momento procurar o sujeito e quando esse não é encontrado, pode restituí através de doações para o seu bem (ideia da salvação para com Deus).

Dicendum quod per restitutionem fit reductio ad aequalitatem commutative iustitiae, quae consistit in rerum adaequatio fieri non est. Huiusmodi autem rerum adaequatio fieri non posset nisi ei qui minus habet quam quod suum est, suppleretur quod deest. Et ad hanc suppletionem faciendam necesse est ut ei fiat restitutio a quo acceptum est. (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 5).<sup>12</sup>

Enquanto no 6º artigo Santo Tomás reflete sobre *aquele que recebeu está sempre obrigado a restituir*? Doctor Angelicus reforça a ideia da importância da restituição e argumenta que essa deve ser feita sempre e assim que possível (menos tardar) para reparar a(s) injustiça(s); ainda essa compreende as situações onde aquele que deu a outrem algo e esse espera de volta o que foi dado, porém, possui mais do que o outro a quem deu, esse outro (ao qual foi lhe dado algo) não necessita devolver, já que o papel da justiça comutativa é igualar e reparar socialmente, "Ratione autem rei tenetur eam restituere quandiu eam apud se habet: quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi et dari ei cui deest, secundum dormam commutative iustitiae" (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 6)<sup>13</sup>. Ainda nesse artigo é colocado em questão outras situações práticas como quando é cometido um roubo, porém o injusto não quer revelar-se, mas pretende restituir. A alternativa que o filósofo encontra é de que ele (o injusto) pode utilizar como intermédio para a reparação

<sup>12</sup> "A restituição estabelece a igualdade própria da justiça comutativa, à qual consiste na adequação entre as coisas, como já se explicou. Ora, essa adequação entre as coisas não se poderia realizar se aquele que tem menos do que lhe é devido não se ajuntasse o que ele falta. Para efetuar esse acréscimo, é necessário que se faça a restituição àquele de quem se recebeu." (AQUINO, *ST II-II*, q.62, art.5).

<sup>13</sup> "Em razão do bem recebido, tem-se a obrigação de restituí-lo, enquanto se estiver em Posse dele. Com efeito, quem possui mais do que é seu, deve lhe ser tirado e dado a quem está privado dele. Assim o exige o princípio da justiça comutativa." (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 6).

outro, ou, quando mais de uma pessoa necessita restituir, mas a reparação já foi realizada por uma das partes, cabendo aos demais repararem com suas respectivas partes, ou até mesmo, quando aquilo ao qual foi restituído foi conseguido de forma injusta, cabendo a esse primeiro restituir com o primeiro proprietário.

Por fim, em suas duas últimas questões abordadas na questão 62, Santo Tomas discute sobre a obrigação de restituir daqueles que não adquiriram nada ilicitamente e sobre a obrigação da restituição imediata. Na primeira indagação, o autor compreende que há meios de estar contra a justiça, mesmo não cometendo um ato injusto, como no caso de participar indireta (sabendo de um caso injusto e não impedindo ou avisando autoridades para que esta não ocorra) e/ou de forma direta (mandando um ato injusto ou auxiliando esse a não ser descoberto) de ações injustas. Essas necessitam a participação na restituição uma vez que os sujeitos possuem consciência da injustiça cometida, por esse motivo, tais sujeitos levam culpa já que assim como os que cometeram o ato, não utilizaram de seu *habitus* para o bem da justiça: "Dicendum quod, sicut dictum est, ad restitutionem renetur aliquis non solum ratione rei alienae quam accepit, sed etiam ratione iniuriosae acceptionis. Et ideo quicumque est causa iniustae acceptionis tenetur ad restitutionem" (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 7)<sup>14</sup>. Em seu último artigo Aquinate termina indagando-se sobre se *há obrigação de restituir logo ou se é lícito deferi-la*, e entendo que a restituição é uma maneira de equilíbrio e que essa pressupõe uma igualdade entre ambas as partes; não é ilícito restituir posteriormente se e somente se quando não é possível de se restituir no momento, ou seja, ainda é necessário reparar a condição de injustiça e o filósofo propõe que o injusto peça auxílio para que outrem o ajude na restituição; tal pensamento do autor, possui como influência o Eclesiástico "*Quase a facie columbri fuge peccatum*" (Eclesiástico, 21:2 *apud* AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 8)<sup>15</sup> demonstrando a necessidade e brevidade que a restituição impõe.

<sup>14</sup> "Como já se explicou, alguém está obrigado à restituição, não só em razão da coisa alheia que recebeu, mas também em razão da ação injuriosa de se receber. Portanto, todo aquele que é causa de uma recepção injusta está obrigado à restituição." (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 7).

<sup>15</sup> "Foge do pecado como de uma serpente". (Eclesiástico, 21:2 *apud* AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 8).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após analisar o que Santo Tomás de Aquino entende por direito e justiça e compreender como esses dois conceitos atuam conjuntamente, a partir da virtude canônica da justiça atribuída a nós por Deus, e por essa razão necessitamos exercitá-la para que consigamos diferenciar o bem e o mal, o justo e o injusto, por adquirir o *habitus*, se é possível entender como a teoria do filósofo, ao mesmo tempo em que toma um rumo teológico, assume uma identidade jurídica, uma vez que põe em prática sua teoria de justiça a partir da restituição. Aquinate consegue de forma única notar a grandeza que se tem por de trás da justiça corretiva, utilizando-se de diversas referências, como Aristóteles, direito romano, eclesiástico, Cícero, Ulpiano, Agostinho entre demais pensadores e filosofias, para construir e ponderar como a justiça corretiva, mais especificamente a justiça comutativa é necessária para o nosso meio social e com ela consegue resolver conflitos de perdas de direitos.

A noção tomista jusnaturalista e teológica assume uma forte influência no que encontramos nas teorias políticas, uma vez que é utilizada como fundamento em Kant em sua obra *Crítica da Razão* e ao mesmo tempo em demais teorias reparatórias. A teoria de Aquino nos mostra a necessidade da reparação como um meio de readquirir um equilíbrio social, podendo ser usada ainda nos dias de hoje em políticas públicas, que visam somente o futuro e não pensam em como reparar o que já passou, caindo em uma medida de necessidade atual e não reparatória, que é o que deveria vir a ser.

Por meio do estudo da teoria de restituição de Santo Tomas de Aquino é possível notar a sua relevância ainda atual e complexidade histórica que o autor nos entrega. Abordar o tema da restituição e reparação faz com que reflitamos a sua amplitude enquanto um estudo de dignidade, consolidação de direitos, de relações sociais, entre demais implicações demonstradas no artigo. Dessa forma, conclui-se que a teoria de justiça do filósofo aqui apresentada dialoga com o presente ao nos fazer refletir sobre o exercício do *habitus* em nossas ações, além de demonstrar como o nosso agir justamente manifesta a nossa dignidade enquanto agente sociais políticos e consolida nossos direitos fundamentais.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AQUINO, S. T. Questão 57: O Direito. In: *Summa Teológica II-II*. Tradução de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 4 ed., 2021.
- AQUINO, S. T. Questão 58: A Justiça. In: *Summa Teológica II-II*. Tradução de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 4 ed., 2021.
- AQUINO, S. T. Questão 62: A Restituição. In: *Summa Teológica II-II*. Tradução de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 4 ed., 2021.
- ARISTÓTELES. Livro V. In: *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Edição Abril Cultural, 1979.
- CULLETON, A. Restituição como dever de justiça em Tomás de Mercado. In: *Revista Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 18, n. 3, set/dez, 2017.
- KAIZER, V. L. O Problema da Restituição em Tomás de Aquino. In: *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Argentina, vol. 46, n. 1, p. 31 - 46, out., 2020.
- NAHUR, M. T. M.; RAMPAZZO, L. A Justiça Comutativa e a doutrina da restituição na Suma Teológica de Santo Tomás. In: *Direito, Estado e Sociedade*, n. 57, jun/set, 2020.



## 31. A evolução do desejo humano na teoria de Ludwig Feuerbach: sobre a origem das religiões



<https://doi.org/10.36592/978655460108531>

*Kelvin Amorim de Melo*<sup>1</sup>

*Jane de Araujo Melo*<sup>2</sup>

### 1. Introdução

A religião é um fenômeno universal que se manifesta de diferentes formas nas diversas sociedades, cada uma com suas respectivas culturas e formas de expressão. De acordo com Dalgalarrondo <sup>3</sup>, inúmeros pensadores modernos abordaram esse tema, incluindo Marx, Smith, Frazer, Durkheim, Malinowski, Mauss, Lévi-Strauss e Weber. Na contemporaneidade, menciona Bordieu, Berta e Geertz, e dentro da tradição psicanalítica Freud, Jung, Erik Erikson, Erich Fromm e Winnicott.

Dessa forma, pode-se compreender que a religião passou por diversas interpretações ao longo da História. Marx, Freud e Nietzsche são os precursores da "filosofia da suspeita", termo cunhado por Paul Ricoeur<sup>4</sup> devido ao conteúdo de suas obras, que se concentra, em grande parte, no questionamento da certeza teológica. Assim, afirma Ricoeur<sup>5</sup> *in* Souza que: "Eu via Freud se inscrever numa tradição facilmente identificável, a de uma hermenêutica da suspeita, na continuação de Feuerbach, Marx e Nietzsche".

Estes podem ser destacados por desenvolverem, dentro de suas teorias, uma abordagem sobre a origem religiosa. Para Zilles<sup>6</sup> (2001) Freud identificou na religião um estágio regressivo e primitivo da consciência, que busca suprimir o sentimento de desamparo enfrentado pelos seres humanos diante da natureza. Marx tratou da

---

<sup>1</sup> Mestre em Ética e Filosofia política pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: kelvin.melo@edu.pucrs.br

<sup>2</sup> Mestranda em Ética e Filosofia Política pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: jane.melo@edu.pucrs.br

<sup>3</sup> DALGALARRONDO, P. *Religião, psicopatologia e saúde mental* / Paulo Dalgalarrondo. – Porto Alegre: Artmed, 2008.

<sup>4</sup> SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach* / Draiton Gonzaga de Souza. – Porto Alegre, 2º ed. 1994. 84 p. Diss. (Mestrado) – PUCRS.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>6</sup> ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. SP: Paulinas, 2002.

religião como um tipo de anestésico diante da exploração do trabalho moderno, enquanto Nietzsche destacou a religião, especialmente o cristianismo, como uma expressão de ressentimento diante das injustiças sociais que serão recompensadas no Além.

Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) parece ter exercido considerável influência na perspectiva de Marx, Freud e Nietzsche sobre a compreensão da origem das religiões. Ao longo dos três períodos bibliográficos, em que Feuerbach desenvolve sua análise sobre a origem das religiões na humanidade. Inicialmente, postula que a causa da religião é o próprio homem; em seguida, que a causa está na natureza; e, por fim, sugere que a causa da religião é o desejo<sup>7</sup>.

Segundo Magris<sup>8</sup> as adições teóricas que ocorreram nas obras de Feuerbach, como da "transição" de *A essência do cristianismo (1841)* para *Preleções sobre a essência da religião (1851)* não sugerem correções de falhas, mas sim decorrências do objeto de estudo<sup>9</sup>. Essa dinâmica também é observada em muitos outros intelectuais que, ao longo do tempo, "ajustam" ou esclarecem melhor as suas posições.

Essa pesquisa tentará fornecer uma avaliação acerca de duas obras de Feuerbach, a saber, *A essência do cristianismo* e *Preleções sobre a essência da religião*, de como elas se articulam/complementam e desenvolver a problemática do desejo e o seu desenvolvimento enquanto origem das religiões cristã e naturais. Assim, temos como pergunta central deste trabalho: De que maneira o desejo humano desempenha um papel fundamental na teoria de Feuerbach sobre a origem

---

<sup>7</sup> SOUZA, Draiton Gonzaga de. *Zur Ethik Ludwig Feurbachs*. Editora Göttingen: Cuvillier Verlag Göttingen, 1998.

<sup>8</sup> MAGRIS, Aldo. Il capolavoro dimenticato di Feuerbach: la Teogonia In: Filosofia italiana e spagnola, dialogo interculturale. Saggi in onore di Armando Savignano (a cura di G. Limone), Napoli, *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, 2010, pp. 59-75.

[https://www.researchgate.net/publication/344992123\\_Il\\_capolavoro\\_dimenticato\\_di\\_Feuerbach\\_la\\_Teogonia](https://www.researchgate.net/publication/344992123_Il_capolavoro_dimenticato_di_Feuerbach_la_Teogonia)

<sup>9</sup> Em sua obra *Preleções sobre a essência da religião* Feuerbach chega a destacar essa possível "falha" que tenha cometido ao escrever *A essência do cristianismo* e explica que a ocorrência desse problema de interpretação se deu não por conta de sua forma de expressar aquilo que entendia como a essência do cristianismo, porque através do cristianismo não é possível conceber a origem do humano senão como uma causa externa e estranha a ele mesmo. O Deus cristão já é então o próprio humano em sua forma espiritual, moral, todavia sem a sensibilidade, ou melhor, é o próprio conceito de homem, mas a *posteriori* em sua máxima vontade, sem as atribuições corporais, pois o cristão tem como sensível e verdadeiro aquilo que é pensamento, possibilidade, imaginação.

das religiões e como essa perspectiva evolui ao longo de suas obras em especial *A Essência do cristianismo* e *Preleções sobre a essência da religião*? Nossa hipótese é de que houve uma mudança significativa na compreensão da origem das religiões de uma obra para outra e uma conclusão categórica: a religião é um desejo humano.

## 2. As Origens da Teoria: Feuerbach e a Causa Humana da Religião

### A essência do cristianismo

A interpretação do fenômeno religioso como a representação de um desejo não é uma novidade exclusiva da filosofia de Feuerbach, apesar de tê-la sistematizado. Xenófanes, ainda na Grécia antiga, quando disse que se os pássaros possuíssem deuses certamente seriam seres alados, acabava por antecipar a compreensão de Feuerbach de que a essência do objeto possui também a essência do sujeito que nada mais é que a representação de um desejo.

Feuerbach interpreta o cristianismo como uma religião do espírito, na qual o objeto de adoração é o próprio sentimento humano. A "alma" concebida pela cristã já é moldada pelo meio social, comunitário, mas desprovida de corporeidade e fisicalidade. Feuerbach, então, realiza uma espécie de "desmitologização" da religião cristã ao reduzir seu conteúdo divino ao conteúdo humano, ou em suas palavras reduzir "teologia em antropologia"<sup>10</sup>. Feuerbach<sup>11</sup> examina as características atribuídas aos deuses do monoteísmo, especialmente no cristianismo, e diz que essas características discorrem exclusivamente sobre o sentimento humano enquanto uma entidade da imaginação<sup>12</sup>.

*A Essência do Cristianismo*<sup>13</sup>, obra na qual o tema central é o Deus/homem-Deus, está dividida em duas partes: "A Essência Verdadeira" e "A Essência Falsa da

<sup>10</sup> FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. 2ª ed. Petrópolis - RJ, 2012, p. 14.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach* / Draiton Gonzaga de Souza. – Porto Alegre, 2º ed. 1994. 84 p. Diss. (Mestrado) – PUCRS.

<sup>13</sup> Embora *A Essência do Cristianismo* não seja a primeira obra em que Feuerbach desenvolve uma teoria sobre a religião, é nela que ele o faz de maneira explícita e contundente. Já em seus *Pensamentos sobre Morte e Imortalidade (1830)*, onze anos antes da publicação de *A Essência*, Feuerbach delineava as bases de seu pensamento ao questionar princípios do cristianismo, como a

Religião Cristã". Antes de iniciar a discussão sobre a essência verdadeira da religião, Feuerbach introduz dois capítulos nos quais aborda a essência do homem em geral e a essência da religião em geral, respectivamente.

O objetivo principal de *A essência do cristianismo* é demonstrar que a essência da religião (cristianismo), a sua essência divina, é a essência do homem que a teologia é, na verdade antropologia, que a suposta unidade entre a essência divina e a humana é a unidade da essência consigo mesma, ou que a suposta diferença entre a essência divina e a humana é apenas a diferença entre indivíduo e gênero<sup>14</sup>.

No primeiro capítulo, Feuerbach questiona: "Mas qual é esta diferença essencial entre o homem e o animal?"<sup>15</sup>. Conforme observado por Souza<sup>16</sup>, enquanto o animal possui uma consciência mais rudimentar, o ser humano possui uma consciência menos dilatada, ou seja, mais refinada, permitindo perceber detalhes mais sutis sobre a realidade. Feuerbach, ao contrário do que foi acusado<sup>17</sup>, não pretende colocar os animais em um grau de inferioridade em relação aos seres humanos, mas apenas destaca que o grau de consciência que o ser humano possui existe desta forma e não de outra unicamente pelo fato de ser um animal humano e não outro animal.

---

continuidade da vida após a morte e a contradição entre o mundo físico e o mundo espiritual. Essa obra teve graves consequências para a vida profissional e acadêmica de Feuerbach. Ele perdeu sua cátedra em Heidelberg e não pôde mais dar aulas particulares para garantir sua subsistência e a de sua família, dado que a Alemanha da época era majoritariamente cristã. Por um tempo, a fábrica de louças da qual sua esposa era sócia garantiu a sobrevivência da família, mas acabou falindo, levando-os a mudar-se para o campo (Wartofsky, 2011, p. 18).

<sup>14</sup> SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach* / Draiton Gonzaga de Souza. – Porto Alegre, 2º ed. 1994. 84 p. Diss. (Mestrado) – PUCRS, p. 34.

<sup>15</sup> FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. 2ª ed. Petrópolis - RJ, 2012, p. 35.

<sup>16</sup> SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach* / Draiton Gonzaga de Souza. – Porto Alegre, 2º ed. 1994. 84 p. Diss. (Mestrado) – PUCRS.

<sup>17</sup> Segundo Tomasoni (2015, p. 93-93), Ludwig Feuerbach foi também acusado de antropocentrismo após a publicação de *A essência do cristianismo* visto que ele se preocupa, logo inicialmente, com a distinção entre os seres humanos e os demais animais. Isso abriu margem para inúmeros questionamentos aos intelectuais de sua época, em que seus principais críticos mais ácidos se tratava de Daub e Stirner. Feuerbach, posteriormente em sua obra *Preleções* diz que seu intuito jamais fora de colocar os outros animais numa posição subalterna, mas sim, apenas de indicar a diferença existente entre os seres humanos e os demais animais. Quando Feuerbach afirma que os seres humanos são diferentes dos demais animais, Feuerbach não quer com isso desenvolver uma teoria que coloque o homem como o centro do mundo, mas apenas afirmar que os seres humanos diferentemente dos demais animais possui religião, uma consciência de si mesmo, que aparece de volta para si como uma figura estranha, distante.

um ser realmente finito não possui a mínima idéia (*sic*), e muito menos consciência, do que seja um Ser infinito, porque a limitação do ser é também a limitação da consciência. À consciência da lagarta, cuja vida e essência é restrita a uma espécie determinada de planta, não se estende também para além deste campo limitado; distingue certamente esta planta de outras plantas, mais ela não sabe<sup>18</sup>.

Neste sentido, o que o ser humano considera como consciência é inicialmente a autorreferência de si mesmo, aquilo com o qual ele relaciona a sua própria ilimitação de ser, a limitação da realização do seu desejo. Feuerbach<sup>19</sup> explica que aquilo que o homem considera como infinito não é nada mais do que a consciência da infinitude da sua própria consciência. O que se destaca como infinito é a capacidade reflexiva e a consciência da própria essência ilimitada do ser humano. Esse é um elemento que, de acordo com Feuerbach<sup>20</sup>, diferencia a consciência humana daquela atribuída aos animais.

A consciência humana é um elemento constituinte do ser humano que conclui sua tríade de amar, querer e conhecer<sup>21</sup>. O amor é responsável pelo sentimento, a vontade pela felicidade e a razão é responsável pela adequação entre a percepção sensível individual e a regulação com as operações mentais com o universo sensível, que dirige o conhecimento para que ele possa ser compartilhado com o grupo de outros seres humanos. Segundo Serrão<sup>22</sup> é a razão que distingue a capacidade humana de não apenas perceber o mundo, mas também de compreendê-lo e comunicar essa apreensão através da fala. A linguagem, torna-se assim, a mais poderosa forma de alcançar o desejo, pois é através da comunicação que o homem consegue ser também coletivo. Feuerbach destaca essa dimensão ao da importância da fala quando se refere ao ato de orar dos cristãos, que, ao conversarem, mantem

---

<sup>18</sup> FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. 2ª ed. Petrópolis - RJ, 2012, p. 36.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> SERRÃO, A. *A humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral* / Adriana Veríssimo Serrão / Fundação Calouste Gulbekian fundação para ciência e tecnologia, Braga -PT, 1999.

um diálogo com a divindade podem expressar seus desejos através da fala, ou do pensamento, e assim, conquistar os benefícios exigidos pelo desejo.

Em síntese, a *Essência* é um tratado antropológico filosófico no qual tem como base o próprio homem para explicar a origem de deus, da consciência. Nesta obra o desejo do cristão está circunscrito não exclusivamente na relação com a natureza, mas sim, na relação com os outros seres humanos e tudo aquilo que afeta a harmonia da vivência em comunidade.

### **Linguagem, comunicação e conhecimento: o intermédio do desejo**

A comunicação desempenha um papel de grande importância na visão de Feuerbach no que diz respeito ao desejo. De acordo com Lima-Filho<sup>23</sup> a teoria antropológica filosófica de Feuerbach propõe-se a defender uma *ontologia da singularidade* que entende o indivíduo sensível como o agente mais próximo possível da experiência real e, conseqüentemente, aquele que apreende a verdade do objeto à sua maneira como forma mais real. A comunicação confere ao objeto uma realidade que só pode ser experimentada pelo sujeito enquanto sujeito, mas que também ultrapassa a dimensão meramente individual que é compartilhada com os outros. Em outros termos, apesar do indivíduo ter uma experiência total com o objeto de sua experiência, isso não significa que outros indivíduos também não possam ter experiências únicas e singulares com o mesmo objeto.

Para Serrão<sup>24</sup> a linguagem<sup>25</sup>, nesse contexto, torna-se uma ferramenta fundamental para expressar e compartilhar as diferentes experiências subjetivas, permitindo que os seres humanos se comuniquem e alcancem um entendimento mútuo, mesmo diante das diversas perspectivas individuais, e colaborativamente construir um mundo que esteja de acordo com o desejo comum.

---

<sup>23</sup> Lima Filho, J. E. Filho, José Edmar Lima (2019). Ontología de la singularidad y el problema del lenguaje en Ludwig Feuerbach: para una lectura de Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (1839). *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates* 7 (7):19-33. Disponível em: <https://philarchive.org/rec/FILODL>

<sup>24</sup> SERRÃO, A. *A humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral* / Adriana Veríssimo Serrão / Fundação Calouste Gulbekian fundação para ciência e tecnologia, Braga –PT, 1999.

<sup>25</sup> “O homem não tem só um instinto, uma necessidade de pensar, meditar e fantasiar; ele também tem o instinto de falar, de expressar seus pensamentos, comunicar” (Feuerbach, 2012, p. 109).



Feuerbach<sup>26</sup> destaca que a linguagem desempenha um papel crucial ao fazer a mediação entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo, pois o ser humano vive duas vidas distintas: uma interior e outra exterior. Na vida interior, o homem mantém diálogos consigo mesmo, enquanto na vida exterior, ele interage com aqueles que são seus semelhantes. A vida interior reflete o que é percebido na vida exterior, e o homem considera esses objetos como reflexos de sua própria consciência.

A consciência, responsável por separar os objetos em gênero e espécie, bifurca-se, e assim o homem atribui à sua própria individualidade o gênero humano. Em outras palavras, ao interagir com o mundo exterior e utilizar a linguagem para expressar e comunicar suas experiências subjetivas, o homem constrói uma compreensão de si mesmo como parte integrante da humanidade. A linguagem possibilita a expressão e a comunicação entre os indivíduos, e contribui para a formação de uma consciência individual que se identifica com a humanidade em geral: "Trata-se de uma subjectividade (*sic*) auto-reflexiva (*sic*), que se duplica e pode tomar a si mesma como objeto<sup>27</sup>".

Em *A Essência*, Feuerbach "antecipou" o que viria a desenvolver em suas obras subsequentes em relação ao sentimento de desejo, que proporciona aos seres humanos a característica decisiva da interação com a comunidade, tese posteriormente defendida primordialmente em suas *Preleções*<sup>28</sup>.

O homem crê em deuses não só porque ele possui fantasias, sentimentos, mas também porque ele tem um instinto de ser feliz. Ele crê num ser feliz não só porque tem uma ideia da felicidade, mas também porque ele também quer ser feliz; ele crê num ser perfeito porque ele próprio quer ser perfeito; ele crê num ser imortal porque ele próprio não quer morrer. Tudo que ele não é, mas quer ser, imagina como existente em seus deuses; os deuses são os desejos do homem pensados como reais, transformados em entidades

<sup>26</sup> FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. 2ª ed. Petrópolis - RJ, 2012.

<sup>27</sup> SERRÃO, A. *A humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral* / Adriana Veríssimo Serrão / Fundação Calouste Gulbekian fundação para ciência e tecnologia, Braga -PT, 1999, p. 52.

<sup>28</sup> MAGRIS, Aldo. Il capolavoro dimenticato di Feuerbach: la Teogonia In: Filosofia italiana e spagnola, dialogo interculturale. Saggi in onore di Armando Savignano (a cura di G. Limone), Napoli, *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, 2010, pp. 59-75.

[https://www.researchgate.net/publication/344992123\\_II\\_capolavoro\\_dimenticato\\_di\\_Feuerbach\\_la\\_Teogonia](https://www.researchgate.net/publication/344992123_II_capolavoro_dimenticato_di_Feuerbach_la_Teogonia)

reais; um deus é a ânsia de felicidade do homem satisfeita na fantasia. Se o homem não tivesse desejos, não teria religião nem deuses, apesar da fantasia e do sentimento<sup>29</sup>

Apesar de ter enfrentado inúmeras críticas por tratar do desenvolvimento de sua definição da religião cristã como uma objetivação dos desejos humanos, Feuerbach elencou aqueles que faziam parte da doutrina cristã como inteligência suprema, imortalidade, bondade e felicidade: todos estes desejos que são inerentes a vivência em comum, compartilhada.

### **Essência do cristianismo e os desejos humanos**

Segundo Tomasoni<sup>30</sup>, os críticos contemporâneos a Feuerbach sugeriram que ele teria deixado de lado as explicações sobre como o homem teria chegado a esse estágio de sentimento ou mesmo desejo de se objetivar, sem apresentar base material. Feuerbach<sup>31</sup> diz que ao tratar da essência do cristianismo, aborda apenas essa essência específica do próprio cristianismo e não outra. A essência da religião é exatamente a essência do desejo de um povo, de suas necessidades naturais ou morais. Em outros termos, o desejo do homem cristão é, em última instância, o desejo do homem já formado em comunidade, do homem já consciente de sua própria existência como ser singular, mas elevado e fantasiado.

Para exemplificar isso, tomamos o milagre cristão como um exemplo do desejo humano revelado no contexto do cristianismo. Isso é evidente nos relatos bíblicos que descrevem a transformação sobrenatural da água em vinho, a ressurreição dos mortos, o andar sobre as águas e outros eventos que representam desejos humanos em discordância com a natureza.

O medo da morte e a aspiração por uma vida eterna, revela a tentativa cristã de transcender as limitações naturais e alcançar a imortalidade, pois, esta revela-se como uma vontade, um desejo de permanência. Esses elementos ilustram como o

---

<sup>29</sup> FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre A Essência da Religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis - RJ, 2009, p. 364-365.

<sup>30</sup> TOMASONI, F. *Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo* / Francesco Tomasoni. – São Paulo: Edições Loyola, 2015. – (Coleção leituras filosóficas).

<sup>31</sup> FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre A Essência da Religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis - RJ, 2009.

cristianismo, segundo a perspectiva de Feuerbach, reflete projeções dos desejos humanos sobre a natureza e a busca por controle sobre eventos considerados fora do alcance humano através da ocorrência de milagres.

O indivíduo alcançará a humanidade quando reconhecer a finitude que o marca, quando superar a contingência empírica que o limita e vier a coincidir com a essência humana, a qual se apresenta sobretudo como um modelo a cumprir, uma ideia de homem a qual deverá se conformar<sup>32</sup>.

Em resumo, é possível observar que em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach já delineava uma teoria do desejo, conforme afirmado por Serrão<sup>33</sup> e Magris<sup>34</sup> (2010). Nessa obra, o desejo é apresentado como uma necessidade espiritual do homem, não exatamente uma necessidade material, apesar de perpassá-la. O cristianismo, segundo Feuerbach<sup>35</sup> (2012), lida principalmente com as necessidades e desejos imateriais ou espirituais.

### 3. Natureza e Religião: A Transição no Pensamento de Feuerbach

Na seção anterior, buscou-se identificar os aspectos nos quais o pensamento de Feuerbach se debruça sobre a temática do desejo em sua obra *A Essência do Cristianismo*. Conforme observado, nessa obra, Feuerbach desenvolve uma filosofia antropológica (Souza, 1994), tomando como ponto central de sua investigação o Deus cristão e até chegar ao homem<sup>36</sup>. Seu foco está no homem cristão, cuja existência é fundamentada no desejo da presença de um ser inteligente, bondoso,

---

<sup>32</sup> SERRÃO, A. *A humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral* / Adriana Veríssimo Serrão / Fundação Calouste Gulbekian fundação para ciência e tecnologia, Braga –PT, 1999, p. 54-55.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>34</sup> MAGRIS, Aldo. Il capolavoro dimenticato di Feuerbach: la Teogonia In: Filosofia italiana e spagnola, dialogo interculturale. Saggi in onore di Armando Savignano (a cura di G. Limone), Napoli, *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, 2010, pp. 59-75.

[https://www.researchgate.net/publication/344992123\\_Il\\_capolavoro\\_dimenticato\\_di\\_Feuerbach\\_la\\_Teogonia](https://www.researchgate.net/publication/344992123_Il_capolavoro_dimenticato_di_Feuerbach_la_Teogonia)

<sup>35</sup> FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. 2ª ed. Petrópolis - RJ, 2012.

<sup>36</sup> SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach* / Draiton Gonzaga de Souza. – Porto Alegre, 2º ed. 1994. 84 p. Diss. (Mestrado) – PUCRS.

justo e amoroso. Entretanto, Feuerbach recebeu críticas por desenvolver sua teoria da objetivação religiosa, alegando-se que ele havia concebido um homem desvinculado da natureza, da sensibilidade e da materialidade, pois, segundo seus críticos, falava apenas em características genéricas.

Em sua obra posterior, *Preleções sobre a Essência da Religião*, que será explorada neste tópico, Feuerbach continua sua empreitada de explicar as origens das religiões, agora atribuindo ao homem um fundamento sensível para explicar o pensamento/desejo: a natureza. Isto, de alguma forma parece ser tratado previamente em *A essência do cristianismo*, mas ainda de forma embrionária.

Nessa nova fase e evolução de sua teoria, Feuerbach<sup>37</sup> discute que a existência é essencialmente corporeidade e está diretamente vinculada às relações sensuais (*Sinnlichkeit*). A existência está intrinsecamente ligada à natureza, pois o indivíduo enquanto ser corpóreo necessita de condições materiais que são essenciais para o desenvolvimento do seu organismo.

De acordo com Magris<sup>38</sup> (2010) a tentativa de Feuerbach em dar continuidade em *Preleções Sobre a Essência da Religião (1851)*, em relação ao seu pensamento inicial em *A Essência do Cristianismo (1841)* sobre o fundamento da origem das religiões, agora não se restringindo apenas ao cristianismo, mas abrangendo também as religiões naturais. Segundo Serrão, é neste momento que faz com que Feuerbach reconheça a natureza como o primeiro "outro", como o primeiro "não humano"<sup>39</sup>. Nas *Preleções*, Feuerbach busca não apenas corrigir "falhas" de seu pensamento anterior sobre a origem da religião, mas também fundamentar que a base do sentimento religioso é sensorial, as quais são derivadas a relação de prazer e desprazer que o homem tem com a natureza<sup>40</sup>, com as necessidades e

<sup>37</sup> FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre A Essência da Religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis - RJ, 2009.

<sup>38</sup> MAGRIS, Aldo. Il capolavoro dimenticato di Feuerbach: la Teogonia In: Filosofia italiana e spagnola, dialogo interculturale. Saggi in onore di Armando Savignano (a cura di G. Limone), Napoli, *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, 2010, pp. 59-75.  
[https://www.researchgate.net/publication/344992123\\_Il\\_capolavoro\\_dimenticato\\_di\\_Feuerbach\\_la\\_Teogonia](https://www.researchgate.net/publication/344992123_Il_capolavoro_dimenticato_di_Feuerbach_la_Teogonia)

<sup>39</sup> SERRÃO, A. *A humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral* / Adriana Veríssimo Serrão / Fundação Calouste Gulbekian fundação para ciência e tecnologia, Braga -PT, 1999, p. 273.

<sup>40</sup> A análise de Chagas (2021) destaca pelo menos três concepções diferentes de natureza presentes na obra de Feuerbach, que evoluem ao longo do tempo conforme as teorias do filósofo. Essas concepções foram investigadas por diversos intelectuais em suas respectivas fases. Na primeira fase,

vulnerabilidades de seu corpo. As relação de dependência que o homem possui ou possuía com a natureza é reconhecido por Feuerbach como a base das religiões.

[...] o motivo e a origem da religião no homem foi o sentimento de dependência e que o objeto desse sentimento de dependência é a natureza enquanto ainda não falsificada por especulações e reflexões sobrenaturais, porque na natureza vivemos, trabalhamos e existimos, ela compreende o homem, é ela cuja aniquilação significa também a aniquilação da existência humana; somente através dela existe o homem, somente dela depende ele em toda sua atividade, em todos os seus passos<sup>41</sup>.

Em *A Essência do Cristianismo*, a noção de desejo era relacionada à essência do homem formado como um ser moralmente desenvolvido, culto ou civilizado. Nas *Preleções*, Feuerbach explicita o fundamento sensível do desejo agora considerando a relação entre o homem e a natureza. Nessa nova abordagem, a relação do homem com a natureza revela-se de forma um tanto ambígua, envolvendo tanto o medo quanto a satisfação. Relação peculiar, que, possivelmente, faz com que surja o abandono da religiosidade na medida em que o homem toma consciência de sua vulnerabilidade a age a seu favor frente as forças da natureza.

Feuerbach destaca esse complexo sistema cunhando-o de "Sentimento de dependência"<sup>42</sup>. Esse sentimento sugere uma relação íntima entre o ser humano e a natureza, onde o desejo humano se manifesta não apenas como uma vontade completamente livre, mas também como dependência, com elementos de temor e contentamento entrelaçados<sup>43</sup>. Essa evolução na concepção do objeto de desejo humano reflete a progressão do pensamento de Feuerbach em relação à interação entre o homem/Deus-homem e homem/natureza anteriormente apresentada na *Essência do Cristianismo* e posteriormente em suas *Preleções*.

---

observa-se uma concepção de natureza vinculada a uma visão panteísta, onde a natureza é entendida como imanência, influenciada pela filosofia de Espinosa. Na segunda acepção, o foco de estudo de Feuerbach volta-se para a natureza como aquilo que coloca o homem diante de suas dificuldades pautado no sentimento de dependência. No terceiro e último momento, Feuerbach busca retratar a natureza como a condição única de experiência com o mundo, com a vida.

<sup>41</sup> FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre A Essência da Religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis - RJ, 2009, p.95.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>43</sup> Cf. Chagas, E. A vontade é livre? Natureza e ética em Ludwig Feuerbach. *Revista Dialectus*. Ano 2 n. 6 Janeiro - Agosto 2015 p. 1-34. Disponível em: [https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/22236/1/2015\\_art\\_efchagas.pdf](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/22236/1/2015_art_efchagas.pdf)

O homem só adora a natureza ou um deus por causa de sua benignidade, ou, ainda que também por sua nocividade, portanto levou-nos ao motivo último e oculto da religião, ao egoísmo. Para evitar mal-entendidos e para uma melhor fundamentação deste tema, observemos: O sentimento de dependência parece contradizer o egoísmo, porque no egoísmo eu subordino a mim o objeto, mas no sentimento de dependência eu me subordino ao objeto, no egoísmo eu sinto como algo importante, mas no sentimento de dependência eu sinto minha insignificância diante de um ser mais poderoso<sup>44</sup>.

Feuerbach<sup>45</sup> explica que o medo é o desejo pela não ocorrência ou interrupção da satisfação, de uma sensação tanto como prazerosa quanto necessária. Nas religiões naturais, esse estágio do desenvolvimento religioso se manifesta quando o homem, reunido com outros diante de uma lareira, sente menos temor ao ouvir os raios e trovões. O sentimento de dependência surge da relação entre o prazer e o desprazer, estabelecida pela ligação exclusiva do homem com a natureza para a sua própria existência.

Para Serrão<sup>46</sup> com o intuito de superar a lacuna do medo em relação à natureza, o homem cria uma elaboração psíquica, uma explicação, mesmo que fantasiosa, dos fenômenos desconhecidos. Essa elaboração serve como uma forma de lidar com o desconhecido, proporcionando uma sensação de controle. Essa abordagem mística é uma tentativa de tornar o desconhecido mais familiar e, assim, reduzir o medo associado da natureza.

A questão do sentimento de medo abordado nas religiões naturais difere do medo nas religiões monoteístas. Segundo Feuerbach<sup>47</sup> as necessidades do homem que adorava a natureza não são as mesmas necessidades e anseios do homem que adora o Deus cristão. Nas religiões naturais, Deus, entendido como um ser que se manifesta através da natureza é "superado" pelo Deus espiritual do homem cristão.

---

<sup>44</sup> FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre A Essência da Religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis - RJ, 2009, 95-96.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> SERRÃO, A. *A humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral* / Adriana Veríssimo Serrão / Fundação Calouste Gulbekian fundação para ciência e tecnologia, Braga -PT, 1999, p. 273.

<sup>47</sup> FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre A Essência da Religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis - RJ, 2009.

Essa perspectiva nos revela que o percurso de Feuerbach entre as obras *Essência* e *Preleções* não apenas demonstra uma evolução na problemática sobre a questão da sensibilidade que fora outrora envolvida em *Essência*, mas também indica que essa evolução segue na mesma direção original do problema: o desejo enquanto motor do constructo religioso. Enquanto em *Essência* Feuerbach trata sobre um desejo, mas um desejo moral, de ser feliz espiritualmente falando, nas *Preleções* ele indica a existência da natureza e da sensibilidade como o fundamento do desejo do homem, que ocorre por meio da luta entre a necessidade e a abundância, ambas despertadas pelo ato de desejar.

#### **4. Desejo como Motor da Religião: A Evolução Final do Pensamento de Feuerbach nas *Preleções***

Na seção anterior, buscamos apresentar como ocorreu a transição no pensamento de Feuerbach sobre o desejo como origem da religião de *A Essência do Cristianismo* para *Preleções sobre a Essência da Religião*. Conforme Magris<sup>48</sup> não há exatamente uma refutação de Feuerbach em suas *Preleções* em relação ao que ele afirmou em *Essência*. Nesse caso, há uma complementação ou continuidade do próprio modo de pensar de Feuerbach. Seu método de redução da teologia para antropologia, conforme apontado por Souza<sup>49</sup> (1994, p. 32), Serrão<sup>50</sup> Sousa<sup>51</sup> e Tomasoni<sup>52</sup> (2015), parece refletir não apenas na obra *Essência*, mas ao longo de toda sua bibliografia intelectual.

---

<sup>48</sup> MAGRIS, Aldo. Il capolavoro dimenticato di Feuerbach: la Teogonia In: Filosofia italiana e spagnola, dialogo interculturale. Saggi in onore di Armando Savignano (a cura di G. Limone), Napoli, *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, 2010, pp. 59-75.

[https://www.researchgate.net/publication/344992123\\_Il\\_capolavoro\\_dimenticato\\_di\\_Feuerbach\\_la\\_Teogonia](https://www.researchgate.net/publication/344992123_Il_capolavoro_dimenticato_di_Feuerbach_la_Teogonia)

<sup>49</sup> SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach* / Draiton Gonzaga de Souza. – Porto Alegre, 2º ed. 1994, p. 32) Diss. (Mestrado) – PUCRS.

<sup>50</sup> SERRÃO, A. *A humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral* / Adriana Veríssimo Serrão / Fundação Calouste Gulbekian fundação para ciência e tecnologia, Braga –PT, 1999.

<sup>51</sup> SOUSA, André Luís Bonfim. *Questão de método em Ludwig Feuerbach :da carta a Karl Riedel aos princípios da filosofia do futuro*. 2013. 105 f. Tese (*Doutorado em Filosofia*) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

<sup>52</sup> TOMASONI, F. *Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo* / Francesco Tomasoni. – São Paulo : Edições Loyola, 2015. – (Coleção leituras filosóficas).

Nas suas *Preleções* Feuerbach não parece mais ser tão otimista em relação à bondade natural dos seres humanos o quanto era quando escreveu *Essência*. Segundo Magris<sup>53</sup> isso é apresentado em *A Essência do Cristianismo* quando Feuerbach menciona a essência positiva da religião, que seria nada mais que o lado positivo humano objetivado em outro ser. Posteriormente, Feuerbach rompe com essa ideia colocada na referida obra e pensa que o egoísmo humano pode ser utilizado a favor da própria humanidade.

Assim, a máxima cristã "amai ao próximo como a ti mesmo" transforma-se em "amai o próximo para evitar ser odiado, pois o ódio colocado sobre o outro retorna a ti mesmo". Parece que Feuerbach indica e resgata a possibilidade de amor ao próximo, mas também admite as limitações da convivência, e desmascara a ideia cristã de amor ao próximo como incondicional, sem limites para uma vida humana que esteja circunscrita pela possibilidade do fazer humano.

Entendo por egoísmo o amor do indivíduo por indivíduos de sua espécie; porque o que sou sem eles? O que sou sem o amor à essência de meu semelhante? – o amor do indivíduo por si mesmo no sentido em que todo amor por um objeto, por uma coisa, é um amor indireto por si mesmo, porque só posso amar o que corresponde a meu ideal, a meu sentimento e a minha essência<sup>54</sup>.

O egoísmo, então, é tratado por Feuerbach como uma espécie de amor. O amor é tratado como o fundamento da sensibilidade que tem como meta a preservação, não somente do indivíduo, mas também dos grupos que compõem a sociedade.

Assim, a ambivalência do desejo entre a relação satisfação *versus* vontade deve encontrar como baliza a própria imanência, uma vez que o próprio ato de existir é nada mais, senão, que o ato de querer transpassar a própria individualidade. Mas a individualidade deve ser transpassada para humanidade, pois apesar de parecer extrapolar os limites de individual, a humanidade apenas efetiva-o como ser singular,

---

<sup>53</sup> MAGRIS, Aldo. Il capolavoro dimenticato di Feuerbach: la Teogonia In: Filosofia italiana e spagnola, dialogo interculturale. Saggi in onore di Armando Savignano (a cura di G. Limone), Napoli, *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, 2010, pp. 59-75.  
[https://www.researchgate.net/publication/344992123\\_Il\\_capolavoro\\_dimenticato\\_di\\_Feuerbach\\_la\\_Teogonia](https://www.researchgate.net/publication/344992123_Il_capolavoro_dimenticato_di_Feuerbach_la_Teogonia).

<sup>54</sup> FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre A Essência da Religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis - RJ, 2009, p. 66.



visto que humanidade nada mais é que a força, o desejo humano da realização da imortalidade<sup>55</sup>.

## 5. Considerações finais

Ao longo de suas obras, Ludwig Feuerbach apresenta uma evolução consistente em seu pensamento, sem refutar ideias anteriores, mas sim aditando-as. Essa transição é evidente ao compararmos *A Essência do Cristianismo* e *Preleções sobre a Essência da Religião*.

Feuerbach atribui grande importância à sensibilidade e ao desejo humano em suas *Preleções* e dá um fundamento empírico para o homem e a sua relação com a religião. Ele explora a relação do homem com a natureza, destacando o papel crucial do desejo na busca pela sobrevivência e na construção de significados tomados como religiosos. As religiões naturais são associadas ao medo e ao desejo de sobrevivência diante das forças imponentes e imprevisíveis da natureza. Para romper com a natureza bruta, o ser humano foi obrigado a se reunir para criar com o intuito de se preservar.

O desejo possui um papel de grande importância na obra de Feuerbach visto que lança também as bases para a sua teoria política que ressalta a necessidade da comunidade para a preservação individual, introduzindo a ideia de *egoísmo comunitário*. Feuerbach reinterpreto o egoísmo como uma forma de amor, especialmente voltado para a preservação individual e comunitária, destacando que o verdadeiro egoísmo é, na realidade, um amor mediato que busca a preservação da comunidade humana, pois reconhece nela a sua dependência.

---

<sup>55</sup> De acordo com Magris (ano) Feuerbach faz uma diferenciação entre querer, desejo e fantasia/ilusão. O querer é uma atividade que está disposta a qualquer organismo vivo. Em relação ao desejo, entende-se que apesar de também já haver uma predisposição para chamá-lo também de querer, os seus limites são rompidos. O desejo é o querer exclusivamente humano. Por fantasia/ilusão, pode-se entender como a fusão entre o querer e o desejo. Enquanto o querer participa de uma categoria objetiva, o desejo representa o querer em sua manifestação subjetiva, mas que, todavia, na fantasia/ilusão há uma tentativa de adaptação entre o querer e o desejo. De acordo com Serrão (1999) Feuerbach defende que o querer é um elemento secundário e apenas se pode realizar através da capacidade, do poder. Assim, o querer, não apenas enquanto uma vontade indeterminada, já é em primeira instância, a própria essência do desejo.

Sua crítica à religião tradicional, especialmente o cristianismo, é também uma crítica política. Feuerbach diz que a religião desvia a atenção do ser humano de sua essência natural para uma busca externa e transcendental que atrapalha as decisões públicas.

Assim, Feuerbach oferece uma perspectiva desafiadora, destacando a importância do desejo humano como elemento fundamental para a compreensão da gênese e construção da religiosidade. As contribuições feuerbachianas não apenas impactam a compreensão que temos da religião, mas também oferecem pesquisas valiosas sobre política, ética e a formação da comunidade.

## REFERÊNCIAS

CHAGAS, E. F.. O conceito de natureza na filosofia de Ludwig Feuerbach.

**Trans/Form/Ação**, v. 44, n. 3, p. 51–68, jul. 2021. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/trans/a/NwKC5G5PDkXyDYstHr64mbf/#>

CHAGAS, E. F. A vontade é livre? Natureza e ética em Ludwig Feuerbach. *Revista*

*Dialectus*. Ano 2 n. 6 Janeiro - Agosto 2015 p. 1-34. Disponível em:

[https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/22236/1/2015\\_art\\_efchagas.pdf](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/22236/1/2015_art_efchagas.pdf)

DALGALARRONDO, P. *Religião, psicopatologia e saúde mental* / Paulo

Dalgalarrondo. – Porto Alegre: Artmed, 2008.

DERANTY, Jean-Philippe. Feuerbach's theory of object-relations and its legacy in

20th century post-hegelian philosophy. *The Southern Journal of Philosophy*. Volume

53, Issue 3 September. 2015, p. 286-310. <https://doi.org/10.1111/sjp.12114>

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de José da Silva

Brandão. 2ª ed. Petrópolis - RJ, 2012.

FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre A Essência da Religião*. Tradução de José da

Silva Brandão. Petrópolis - RJ, 2009.

LIMA FILHO, J. E. Filho, José Edmar Lima (2019). Ontología de la singularidad y el

problema del lenguaje en Ludwig Feuerbach: para una lectura de Zur Kritik der

Hegelschen Philosophie (1839). *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates* 7 (7):19-33.

Disponível em: <https://philarchive.org/rec/FILODL>

SERRÃO, A. *A humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma*

*antropologia integral* / Adriana Veríssimo Serrão / Fundação Calouste Gulbekian

fundação para ciência e tecnologia, Braga –PT, 1999.

SOUZA, André Luís Bonfim. Questão de método em Ludwig Feuerbach :da carta a Karl Riedel aos princípios da filosofia do futuro. 2013. 105 f. *Tese (Doutorado em Filosofia)* - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. Feuerbach e a Questão do Livre-Arbitrio: Acerca de Pressupostos Filosóficos do Direito Penal. *Revista de Estudos Criminais* 50. Doutrina Nacional Julho/Setembro 2013. Disponível em: [https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/11414/2/Feuerbach\\_e\\_a\\_questao\\_do\\_livre\\_arbitrio\\_acerca\\_de\\_pressupostos\\_filosoficos\\_do\\_direito\\_penal.pdf](https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/11414/2/Feuerbach_e_a_questao_do_livre_arbitrio_acerca_de_pressupostos_filosoficos_do_direito_penal.pdf)

SOUZA, Draiton Gonzaga de. *Zur Ethik Ludwig Feurbachs*. Editora Göttingen: Cuvillier Verlag Göttingen, 1998.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach* / Draiton Gonzaga de Souza. – Porto Alegre, 2º ed. 1994. 84 p. Diss. (Mestrado) – PUCRS.

TOMASONI, F. *Feuerbach* / Francesco Tomasoni. Traduzido por Alessandra Siedschlag – São Paulo :Ideias & Letras, 2022. – (Pensamento Dinâmico).

TOMASONI, F. *Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo* / Francesco Tomasoni. – São Paulo : Edições Loyola, 2015. – (Coleção leituras filosóficas).

ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. SP: Paulinas, 2002.

WARTOFSKY, Marx W. *Feuerbach*. Cambridge University Press, New York (1977), 2011.

MAGRIS, Aldo. Il capolavoro dimenticato di Feuerbach: la Teogonia In: Filosofia italiana e spagnola, dialogo interculturale. Saggi in onore di Armando Savignano (a cura di G. Limone), Napoli, *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, 2010, pp. 59-75. [https://www.researchgate.net/publication/344992123\\_Il\\_capolavoro\\_dimenticato\\_di\\_Feuerbach\\_la\\_Teogonia](https://www.researchgate.net/publication/344992123_Il_capolavoro_dimenticato_di_Feuerbach_la_Teogonia)



## 32. A religião enquanto virtude nos domínios da justiça



<https://doi.org/10.36592/978655460108532>

Leandro Cordioli<sup>1</sup>

### Introdução

O presente ensaio vai tratar da importância das virtudes éticas, dianoéticas, teológicas e da virtude da religião para a teoria da justiça. Atualmente, os conceitos de justiça têm enfatizado os aspectos institucionais e políticos, negligenciando as exigências Éticas e teológicas. Porém, nem sempre foi assim. Na história das ideias, a justiça foi tradicionalmente tratada como um tema ético que integra um plano de realização humana. Aristóteles, por exemplo, quando estuda o bem e a felicidade humana (*eudaimonia*), depois de analisar as virtudes éticas que dizem respeito apenas à própria pessoa, propõe a sua tese sobre a virtude da justiça (*dikaíosýnes*) que "é, entre as virtudes, a única que parece consistir no bem alheio, porque se refere aos outros<sup>2</sup>:". Assim entendida, a justiça é uma virtude ética dita do caráter dos seres humanos, ou melhor, um aspecto da realização de suas capacidades. Evidentemente, que a justiça, como é uma virtude voltada a outrem, possui reflexos políticos. Por isso, Aristóteles também sustenta que "[a] justiça é própria da cidade [da sociedade política], já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo<sup>3</sup>." De modo que, o estudo da virtude ética da justiça se inicia na Ética a Nicômaco, mas se ultima na Política, o que sugere a importância política desta virtude ética. A tese que apresento aqui segue na mesma linha aristotélica. Proponho que uma teoria da justiça em termos Éticos tem valor mesmo para as teorias políticas da justiça, uma vez que possibilita integrar as virtudes Éticas e teológicas às exigências de justiça política e do Estado de Direito.

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. Leandro Cordioli. Realiza estágio pós-doutoral em Direito (PPGD, PUCRS). Pós-doutor e Doutor em Filosofia (PPGFiL, PUCRS). Mestre em Direito (PPGDir, UFRGS). Canal do YouTube "Leandro Cordioli" para a divulgação de temas filosóficos. Advogado. E-mail: leandrocordioli@me.com

<sup>2</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 1 1130a 2-4.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES. *Política*. Tradução bilíngue de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, I 2 1253a 24-33 e 37-38; 2 1302 30-34.

Compreender o bem comum como algo que deve ser protegido por instituições políticas e jurídicas é algo fundamental para a teoria da justiça. Entretanto, busco demonstrar que estas instituições não são suficientes para a sua plena garantia<sup>4</sup>. Os motivos que levam as pessoas a agirem justa ou injustamente exigem, além da virtude da justiça, a participação de outras virtudes, tais como a prudência, a coragem, a temperança, a fé, a esperança, a caridade e a religião, a fim de que as instituições justas não sejam desviadas de sua finalidade por pessoas mal-intencionadas. Fundamentalmente, o que sustento é a validade da tese aristotélica da conexão das virtudes<sup>5</sup> para suplementar a segurança contra o uso arbitrário do poder oferecida pelo Estado de Direito. Porém, tomando o ser humano Ético como um ser integral, devemos levar em consideração também as virtudes teologais (fé, esperança e caridade) e a virtude ética da religião, como sugerido nos desdobramentos do tomismo. De modo que, essas virtudes que não são associadas contemporaneamente com a teoria da justiça passam a exercer uma função em termos políticos. Por isso, o título escolhido para o ensaio: "A religião enquanto virtude nos domínios da justiça".

A fim de esclarecer o que se entendeu e se entende por justiça é útil que primeiro apresente os conceitos e os modelos de teorias da justiça concorrentes. Depois, é necessário que ilustremos o desafio aqui proposto em um relato bíblico do Gênesis, o que trará a vantagem de envolver não apenas as virtudes éticas e dianoéticas sustentadas pelos gregos, mas também a religião e as virtudes teologais dos Medievais. Isso não seria tão claro em Antígona de Sófocles, por exemplo. Já que fé, esperança e caridade são virtudes introduzidas pela tradição judaico-cristã. Então, preciso desconstruir algumas pré-compreensões das teorias contemporâneas da justiça, uma vez que afastam injustificadamente as virtudes éticas e teologais das exigências de justiça. Finalmente poderei apresentar considerações finais e esclarecer o seu papel em uma teoria da justiça Personalista Ética.

---

<sup>4</sup> CORDIOLI, Leandro. A justiça dita como um atributo de caráter. In JOBIM, Marco Félix. Inquietações jurídicas contemporâneas. Porto Alegre: Livraria do Advogado, p. 117-138, 2013, p. 118-9.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco, VI 13 1144b 30-32.

## 1. A questão da justiça na atualidade

Existem dois modelos principais para as teorias da justiça. Um deles vigorou pela maior parte da história das ideias, e já era adotado no texto bíblico e na mitologia grega (p. ex., o poeta Hesíodo em seu "Os trabalhos e os dias"). Foi esta concepção de justiça que os filósofos Sócrates, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino propuseram desenvolver com a filosofia. Neste modelo, a justiça é ligada às ideias de bem humano, felicidade humana (*eudaimonia*, *beatitudo*) e virtudes éticas. Tomás de Aquino, por exemplo, conceituou a justiça como uma virtude ética, a partir do conceito formulado por Ulpiano: "[...] a justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito [iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit]<sup>6</sup>." Assim, quando Tomás fala de justiça, se refere a uma qualidade ética desejável do caráter de uma pessoa, isto é, o hábito firme de querer e dar os direitos (e os deveres: o justo, *ius*) que pertencem a cada um, não tomando para si o que é alheio. E, quando se fala em virtude ética, se está falando de um aspecto da realização e da felicidade do próprio ser humano, que se soma às outras virtudes (inclusive as dianoéticas), entre as quais a coragem, a temperança e a prudência. No caso dos filósofos cristãos, as teorias ainda abarcavam a própria religião<sup>7</sup>, -que Tomás de Aquino considerava uma virtude anexa à justiça no sentido de ordenar os seres humanos na sua relação para com Deus -, e as virtudes teológicas fé, esperança e caridade. Este modelo de teoria da justiça vem ganhando adeptos mais recentemente. John Finnis, por exemplo, é um dos que sustenta que a justiça é uma qualidade de caráter. Em que pese, não estar livre de críticas no que tange a dar um peso menor à eticidade da virtude da justiça em detrimento da razoabilidade prática<sup>8</sup>.

O outro modelo de teoria da justiça data aproximadamente dos séculos XVII-XVIII, e começou a surgir no iluminismo com a separação da Igreja do Estado, o protagonismo do direito subjetivo à liberdade religiosa e o liberalismo. Porém, o

<sup>6</sup> AQUINO, Tomás de. Suma Teológica VI. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, II-II, q. 58, a. 1, r..

<sup>7</sup> AQUINO, Tomás de. Suma Teológica VI. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, II-II, q. 81, a. 1, s.c.

<sup>8</sup> CORDIOLI, Leandro. A justiça e a lei natural em John Finnis. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020, p. 48-53.

paradigma exemplar foi proposto por John Rawls em "Uma teoria da justiça", o que monopolizou as discussões sobre a justiça do século XX até os dias atuais. Diferentemente do primeiro modelo, a justiça tem relação com aspectos políticos das sociedades. A ideia é moldar as instituições sociais para que atribuam os bens sociais e políticos de acordo com os critérios de distribuição propostos pelo autor. No caso de Rawls, os princípios da liberdade e da igualdade. Por outro lado, as questões atinentes ao bem humano não entram mais em jogo nestas teorias liberais, pois são reservadas ao indivíduo em sua privacidade. Da mesma forma, as virtudes teologais e a virtude da religião mostram-se como temas privados, que não dizem respeito ao Estado, ao Direito ou ao âmbito político, salvo quando traduzidas na gramática política liberal e entrarem em conflito com outros bens políticos. Assim, Rawls, por exemplo, conceitua a justiça como um atributo político exigível e desejável (virtude) das instituições sociais. Diz Rawls em "Uma teoria da justiça":

A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria da justiça deve ser rejeitada e revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e organizadas que sejam, devem ser reformadas ou abolidas se são injustas<sup>9</sup>.

Pesando os dois conceitos de justiça fica claro que designam coisas distintas no mundo, apesar de ambos falarem em justiça e virtude. Tomás de Aquino e os clássicos propunham que a justiça era um atributo ético de pessoas humanas. Rawls e os liberais contemporâneos, por seu turno, estão falando de critérios de distribuição de bens políticos que são considerados qualidades boas de instituições sociais. A fim de marcar esta distinção, designei o primeiro modelo de Personalismo Ético, pois trata a justiça como uma *virtude ética* dita do caráter *das pessoas*. Já o segundo modo de falar sobre a justiça designo de Institucionalismo Político, ou seja, John Rawls, Amartya Sen et. al. estão debatendo quais são os critérios apropriados de distribuição de bens *políticos* aos quais as *instituições sociais* (constituição, leis, etc.) devem se submeter.

---

<sup>9</sup> RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 3-4.



O meu ponto é que instituições justas, o Estado de Direito, o princípio da legalidade, a separação dos poderes e os direitos e as garantias fundamentais são condições políticas essenciais para que uma sociedade prospere e alcance o bem comum. Ter leis boas e justas e uma constituição bem ordenada são elementos político-jurídicos fundamentais neste sentido. Como diz John Finnis, "[e]xistem bens humanos que só podem ser garantidos por meio das instituições da lei humana e requisitos de razoabilidade prática que apenas essas instituições podem satisfazer<sup>10</sup>." Porém, caso as pessoas ou os governantes não liguem para a justiça e para uma adesão firme aos bens humanos básicos, como reconhece John Finnis, nenhuma instituição, constituição ou lei será capaz de garantir o bem individual, a justiça e o bem comum<sup>11</sup>.

Então, em que pese a garantia institucional da justiça através de instituições justas ser uma condição necessária para a justiça, não é suficiente. Em realidade, instituições sociais como a constituição, as leis e as listas de direitos humanos ou direitos fundamentais são criadas, modificadas e operadas pelos próprios seres humanos<sup>12</sup>. Pessoas mal-intencionadas ou tiranos podem modificá-las ou desviá-las de suas finalidades razoáveis para fins egoístas e arbitrários, senão genocidas como no nazismo. Por isso, uma forma mais segura e menos ingênua de teoria política deve apostar em instituições justas, mas também no desenvolvimento da valorização do caráter e das virtudes das pessoas. Apenas as teorias Personalistas Éticas da justiça conseguem fazer isso de modo integral, já que os aspectos éticos e teologais das virtudes são excluídos do panorama político pelos liberais contemporâneos. Isso, contudo, nem sempre foi assim.

As virtudes éticas, dianoéticas e mesmo teologais integraram as teorias da justiça historicamente, mas foram gradualmente sendo alijadas do âmbito e teorias políticas. Em sua origem, este processo promoveu a laicização, separando Estado, política, Direito e educação do âmbito religioso. Mais recentemente no século XX, avançou também no banimento da Ética como tema de estudo e objeto das ciências

---

<sup>10</sup> FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 3.

<sup>11</sup> FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 191 e 273-6.

<sup>12</sup> CORDIOLI, Leandro. A justiça dita como um atributo de caráter. In JOBIM, Marco Félix. *Inquietações jurídicas contemporâneas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, p. 117-138, 2013, p. 118-9 e 131-5.

políticas. Ocorre, porém, que os liberais setecentistas que haviam passado pelas guerras religiosas e pela fragmentação do cristianismo pós-Reforma, ainda viam relevante exigências Éticas em sociedades políticas. Mesmo diante dos direitos às liberdades religiosa e de crenças. Por isso, um relato do Gênesis pode ilustrar e reavivar os motivos que levam as pessoas a praticar ações justas ou injustas, e a importância do caráter e do desenvolvimento integral das virtudes nos cidadãos e nos governantes de uma sociedade para a teoria da justiça.

## 2. Uma história de justiça e religião: Gênesis

O Antigo e o Novo Testamentos apresentam relatos paradigmáticos de justiça e injustiça. Um dos relatos mais comovente diz respeito a José, filho predileto de Jacó e Rachel<sup>13</sup>. José é vítima de diversas injustiças. Porém, em razão de sua persistência no bem e na virtude, Deus permanece ao seu lado e o ajuda a superar todas as adversidades e reverter a sua inteligência e caráter em favor de todo um povo.

O Gênesis conta que os seus irmãos o venderam como escravo por vinte moedas de prata a uma caravana de ismaelitas em razão de invejarem a atenção especial dedicada pelo pai<sup>14</sup>. No Egito, José foi trocado com um oficial do Faraó chamado Potifar. Deus, o Eterno, manteve-se com ele e fez tudo o que ele tocava prosperar, na medida em que José mostrava-se sempre fiel e justo, ainda que em situação tão injusta. Por isso, ele ganhou a confiança de seu senhor, mas também chamou a atenção da esposa de Potifar. A senhora enamorou-se de José e fez investidas românticas, mas José recusou-se a atender aos seus caprichos em respeito ao seu senhor. Diante da persistente rejeição e sentindo-se humilhada, a esposa de Potifar vingou-se de José. O seu plano foi inventar para seu marido que José havia tentado deitar-se com ela. De sorte que agora o filho predileto de Jacó foi injustiçado outra vez, mas desta feita sendo enviado à prisão. José, contudo, não

---

<sup>13</sup> GÊNESIS, 37-50. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

<sup>14</sup> GÊNESIS, 37. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

perde a sua bondade, fé e esperança, o que faz com que Deus fique a seu lado e estenda-lhe novamente a sua bondade<sup>15</sup>.

Finalmente, José torna-se conselheiro e intérprete de sonhos do chefe do cárcere. Os feitos de José fazem com que sua fama chegue ao Faraó do Egito, que lhe relata um sonho e pede uma interpretação. O Faraó sonhava com sete vacas gordas que subiam o Nilo e eram devoradas por sete vacas magras. José interpretou o sonho como uma sequência de sete anos de abundância, seguidos por sete anos de fome. O Faraó ouviu atentamente e lhe nomeou "Mestre do Rei", o casou com uma egípcia e lhe conferiu o governo do Egito para evitar a fome<sup>16</sup>. Aqui, então, há uma grande virada na vida de José e na comunidade política egípcia. Por um lado, José deixa de estar encarcerado e assume uma função pública perante a corte, o que foi um grande feito para si próprio. Por outro, o Egito fica sob o governo de um homem bom, prudente, justo, corajoso, fiel, esperançoso e que cultivava uma boa relação com Deus, o que foi um bem para o bem comum.

Foi assim que José governou os sete anos de abundância com sabedoria, novamente ganhando a confiança dos egípcios. Juntou alimento enquanto a terra produzia, e distribuiu para os egípcios que estavam em situação de desespero quando a escassez chegou. É interessante notar que o relato sublinha que José vendia o pão por prata, animais e terra enriquecendo o Faraó. O desespero era tamanho que o povo chegou ao ponto de possuir apenas a sua liberdade, estando disposto a se tornar escravo do Faraó para não perecer na fome. Contudo, José preferiu reassentar os egípcios, distribuir sementes e determinar que um quinto da produção anual fosse dada ao Faraó. O restante poderia ser mantido para sementes e alimentação<sup>17</sup>.

Então, o pai de José mandou seus irmãos ao Egito para comprar alimentos, pois também haviam sido atingidos pela fome. Lá foram surpreendidos pela presença do irmão que haviam injustiçado. José não guardou rancor. Os perdoou e

---

<sup>15</sup> GÊNESIS, 39. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

<sup>16</sup> GÊNESIS, 41. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

<sup>17</sup> GÊNESIS, 47: 15-26. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

acolheu, salvando-os da grande fome que estava em curso<sup>18</sup>. O Faraó, por sua vez, destinou as melhores terras egípcias para alocação de seus familiares<sup>19</sup>. Os seus descendentes prosperaram e multiplicaram-se no Egito mesmo depois da morte de José. Então, que um rei que não o conheceu ascendeu ao trono. Constatou que os israelitas eram muitos e prósperos, por isso temia rebeliões. Assim, começou a perseguição aos israelitas, com a imposição de impostos pesados, serviços penosos e o assassinato dos filhos hebreus<sup>20</sup>. Agora a injustiça não alcançava apenas José, mas estendia-se arbitrariamente a todo um povo. Os motivos que levaram o Faraó a persegui-los não divergiam dos que já haviam movido os irmãos de José e a esposa de Potifar para a prática da injustiça.

A questão é que tanto os irmãos ciumentos e temerosos, a esposa injuriada, quanto o Faraó, -apesar deste último ser tido como um Deus no Egito -, possuíam as mesmas disposições humanas. Os seus motivos para praticar injustiças são paradigmáticos. Age-se injustamente em razão da ganância, do medo, da inveja, dos ciúmes, da vingança, da luxúria, da frustração, etc. Todas essas são razões vinculadas ao prazer, à dor, às emoções e aos sentimentos não submetidos à sensatez e à razoabilidade prática. Ao mesmo tempo, o caráter de José manteve-se firme, prudente, justo, corajoso, temperante, honrando a Deus através de suas ações, além de se perseverar na fé, na esperança e na caridade. Não foi a lei que o socorreu, mas o próprio caráter que o tornou amado pelo pai, povo egípcio, Faraó e por Deus. Aliás, a força da lição do relato de vida de José vem exatamente destes conflitos fruto dos vícios humanos, e de sua superação pela força e retidão de seu caráter de forma integral. Ele se destacava não apenas na inteligência prática, mas também nas virtudes éticas e teológicas.

A saga de José filho de Jacó mostra que as causas da justiça e injustiça em uma comunidade política passam não apenas por instituições políticas, mas também pelo caráter e inclinações das pessoas de um modo mais completo. É verdade que sem

---

<sup>18</sup> GÊNESIS, 45: 2-15 e 50: 15-21. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

<sup>19</sup> GÊNESIS, 45-47. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

<sup>20</sup> ÊXODO, 1. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

virtudes éticas talvez José sobrevivesse a todas as injustiças. Contudo, sem bondade, justiça, coragem e temperança as ações de José não seriam tão admiráveis por tornarem as desventuras em venturas e benefícios para todo um povo. Além do que, sem religião, fé, esperança e caridade seria difícil persistir nas demais virtudes, diante de tanta injustiça. O perdão dos irmãos é um grande exemplo da suma virtude da caridade cristã. Como diz a "Epístola de Paulo aos Coríntios"

O amor é paciente, o amor é bondoso. Não inveja, não se vangloria, não se orgulha. Não maltrata, não procura seus interesses, não se ira facilmente, não guarda rancor. O amor não se alegra com a injustiça, mas se alegra com a verdade. Tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta<sup>21</sup>.

Alguém que ama, isto é, possui a virtude da caridade, é bondoso. Perdoa por não guardar rancor e tudo suportar. José possuía o amor como virtude, pois não amava apenas a si e aos seus familiares, mas também Potifar, o chefe do cárcere, o Faraó e mesmo o povo egípcio. A sua virtude beneficiava a si mesmo e aos próximos, pois amava a Deus sobre todas as coisas. Enquanto filho, escravo e Mestre do Rei, trouxe grande prosperidade a todos. Primeiro, os mais próximos se beneficiaram de sua bondade. Depois, enquanto ocupando uma função pública na corte, todo o povo egípcio que estava aos seus cuidados.

Podemos pensar na situação inversa para ilustrar o meu ponto. Uma pessoa com vícios morais ou mesmo que apenas não amasse como José amou, isto é não possuísse a virtude da caridade, não seria capaz de gerar tanta prosperidade. Se ocupasse a função pública Mestre do Rei, colocaria os seus interesses em primeiro lugar, ainda que se assemelhasse a um benfeitor em algumas circunstâncias. Certamente, não toleraria injúria e não perdoaria as injustiças sofridas, o que se refletiria também nas suas ações. Assim, aqueles que mencionei serem beneficiados de seus feitos, desta vez não o seriam.

---

<sup>21</sup> CORÍNTIOS, 1:13. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

### 3. Ética, religião e justiça nos séculos XVIII e XX

A minha pretensão com este escrito é mais modesta, não avançando na seara teológica ou religiosa. O importante no relato bíblico para o meu intento é que a virtude integral de José o levou a superar todas as injustiças e a reverter os frutos de suas ações não apenas para si e sua família, mas como ocupante de uma função pública conferida pelo Faraó, em favor de toda a comunidade. Alguém que desenvolve as virtudes faz um grande bem a si e àqueles que o cercam. Já um cidadão de um regime democrático ou um governante beneficiam toda a comunidade ao possuírem virtudes e empregá-las de modo cívico. Por isso, as virtudes éticas e teológicas foram cultuadas como virtudes cívicas até meados do século XIX, mesmo entre os liberais iluministas. Se pensava na época que ninguém e nenhuma sociedade poderia prosperar se os cidadãos não as desenvolvessem. Os mesmos iluministas que propunham a difusão das declarações de direitos e da promulgação de constituições escritas entendiam como fundamentais a exigência de virtudes dos cidadãos e dos governantes. O teor dos dispositivos XV e XVI da "Declaração de direitos do bom povo de Virgínia" de 12 de junho de 1776, que foi antecessora da constituição de Virgínia e influenciou os revolucionários franceses para elaborarem a "Declaração dos direitos do homem e do cidadão" de 26 de agosto de 1789, não deixa dúvidas:

Declaração de direitos do bom povo de Virgínia (1776)

XV Que nenhum povo pode ter uma forma de governo livre nem os benefícios da liberdade, sem a firme adesão à justiça, à moderação, à temperança, à frugalidade e virtude, sem retorno constante aos princípios fundamentais.

XVI Que a religião ou os deveres que temos para com o nosso Criador, e a maneira de cumpri-los, somente podem reger-se pela razão e pela convicção, não pela força ou pela violência; conseqüentemente, todos os homens têm igual direito ao livre exercício da religião, de acordo com o que dita sua consciência, e que é dever recíproco de todos praticar a paciência, o amor e a caridade cristã para com o próximo<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Declaração de direitos do bom povo de Virgínia (12/06/1776). Disponível em: < <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-à-criação-da-Sociedade-das-Nações-até-1919/declaracao-de-direitos-do-bom-povo-de-virginia-1776.html> >. Bill of Rights (June 12, 1776). The Constitution of Virginia (June 29, 1776). Disponível em: < <http://www.nhinet.org/ccs/docs/va-1776.htm> >. Acesso em 07/06/2021.

O dispositivo XV declara o valor cívico imprescindível das virtudes éticas ([...] "*à justiça, à moderação, à temperança, à frugalidade e virtude*" [...]) para a democracia e a liberdade. Um povo que não possua estas virtudes não consegue se beneficiar nem mesmo da liberdade. Aliás, a liberdade aqui é tomada em sentido amplo, na medida em que envolve diversas liberdades. Os declarantes tinham em mente igualmente as liberdades de crença e religiosa, como fica claro da primeira parte do dispositivo seguinte ("*...* *todos os homens têm igual direito ao livre exercício da religião, de acordo com o que dita sua consciência, [...]*"). Já a segunda parte do dispositivo XVI prescreve que é um dever cívico recíproco praticar a paciência, o amor e a caridade cristã para com o próximo, isto é, exige que os cidadãos tratem os demais cidadãos sob o amor cristão, assim como José amou ao próximo no relato bíblico.

Neste ponto, é que é feito o recorte cívico das virtudes propostas de três formas. Primeiro, porque, enquanto virtudes Éticas, as virtudes propostas beneficiam o próprio sujeito virtuoso, uma vez que constituem aspectos intrínsecos de sua realização e felicidade. Como disse acima, alguém que desenvolve as virtudes da justiça, da coragem e da temperança o faz primariamente como aspectos da própria *eudaimonia*. Segundo, o agir de acordo com as virtudes independe da reciprocidade. Ainda que ninguém agisse justamente ou caridosamente, deveríamos agir assim e desenvolver os respectivos hábitos em termos Éticos. Por terceiro, a titularidade do direito de exigir o dever de caridade proposto pela declaração compete aos outros cidadãos, o que enfatiza não o aspecto anímico do desenvolvimento das virtudes (constituição do caráter), mas o aspecto exterior do agir. Em resumo, civicamente, as virtudes éticas e teológicas são tratadas como um aspecto exterior dos hábitos individuais de cada cidadão devido aos demais cidadãos reciprocamente em benefício do bem comum. Assim, a "Declaração de direitos do bom povo de Virgínia" (1776) propunha a exigência de virtudes como salvaguarda da democracia e das liberdades, ainda que as tomando em um recorte cívico. O que ocorria em um horizonte liberal de direitos individuais, que buscava conciliar credos religiosos e de consciência distintos em uma mesma sociedade política.

De outro lado, os principais teóricos liberais contemporâneos representantes daquilo que chamei de Institucionalismo Político sustentam que a Ética e as virtudes Éticas devem ser mantidas como assuntos privados. A tese é que o âmbito político e

as teorias da justiça não devem intrometer-se nos aspectos Éticos. A ideia de Rawls é que planos de vida abrangentes filosóficos ou religiosos estão fora dos domínios da teoria da justiça e têm relevância apenas privada, uma vez que pretende constituir uma sociedade política estável entre cidadãos que possuem noções de felicidade divergentes e colidentes. Diz Rawls que

[...] o problema do liberalismo político, então, é o seguinte: Como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis? Esse é um problema de justiça política, e não um problema sobre o bem supremo. [...] Não se trata do problema da justiça política tal como se apresentou no mundo antigo. O que o mundo antigo não conheceu foi um choque entre religiões salvacionistas, doutrinárias e expansionistas. Este é um fenômeno novo para a experiência histórica, uma possibilidade que a reforma tornou real<sup>23</sup>.

Vale notar que havia a valorização da laicidade do Estado e da liberdade religiosa nas raízes do liberalismo moderno como vimos, ainda que destacada a importância cívica da Ética para a garantia da justiça e sucesso da sociedade. Porém, o liberalismo contemporâneo de Rawls propôs, além da laicidade do Estado e da liberdade religiosa, o ostracismo da Ética dos domínios do político. A virtude da justiça não se reconduz mais ao bem humano e à felicidade humana e nem ao bem comum e à felicidade comum, todos esses conceitos Éticos. O que a teoria da justiça como equidade oferece são condições sociais para que cada um persiga aquilo que acha ser a felicidade. Não se pode pedir mais das teses rawlseanas em termos Éticos.

Contudo, o próprio Rawls vislumbrou as fronteiras de uma teoria institucional da justiça. Em seus trabalhos mais maduros, passou a sustentar que apenas as virtudes institucionais não poderiam garantir a liberdade, a não ser que formassem cidadãos politicamente ativos com virtudes cívicas. O limite aqui, por seu turno, resulta do ostracismo Ético referido. As virtudes éticas e teológicas não ingressam na vida cívica como exigências políticas de justiça, assim como nos liberais

---

<sup>23</sup> RAWLS, John. Liberalismo político. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, Introdução, p. XXVII-XXVIII.



setecentistas. A seguinte passagem de "Justiça como equidade: uma reformulação" é muito clara a respeito:

43.5. O republicanismo clássico, por outro lado, é a visão segundo a qual a segurança das liberdades democráticas, incluindo as liberdades da vida não-política (as liberdades dos modernos), exige a participação ativa dos cidadãos que têm as virtudes políticas necessárias para sustentar um regime constitucional (§33). A ideia é que a não ser que haja uma ampla participação na política democrática por parte de um corpo de cidadãos vigoroso e informado, motivado em grande medida por uma preocupação com a justiça política e o bem público, mesmo as instituições políticas mais bem estruturadas acabam caindo em mãos daqueles que têm fome de poder e de glória militar, ou lutam por interesses econômicos de uma pequena classe, com a exclusão de quase todo resto. Se quisermos permanecer cidadãos livres e iguais não podemos nos dar ao luxo de uma reclusão geral na vida privada<sup>24</sup>.

Assim, como a teoria da justiça de Rawls exige uma vida cívica de virtudes propriamente cívicas, sem espaço nenhum para as virtudes Éticas e teologais, podemos reconduzir a nossa questão ao seguinte questionamento: Seria possível uma sociedade política justa sem a valorização das virtudes dianoéticas, éticas e teologais em seus cidadãos e governantes? Certamente, sim. O problema proposto não é este. A questão é que esta sociedade usufruiria desta condição duradouramente como pretende a teoria da justiça como equidade? Acredito que não, de acordo com o que podemos aprender com o relato da vida de José e a "Declaração de direitos do bom povo de Virgínia". Ainda que fosse possível, não seria desejável, pois perderíamos a fonte de um grande bem comum e aspectos verdadeiramente relevantes da felicidade da comunidade política. Valorizar as virtudes intelectuais, éticas e teologias reflete diretamente no desenvolvimento da virtude ética da justiça nos indivíduos e no bem comum político.

---

<sup>24</sup> RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 204.

### **Enfim, qual a importância da religião para a justiça?**

No texto, busquei demonstrar que as teorias da justiça contemporâneas podem ser rotuladas de duas formas: teorias Personalistas Éticas e Institucionais Políticas. O relato da vida de José ilustrou a importância das virtudes Éticas e teologais para a felicidade humana de si próprio e do próximo. Além do que, ao exercer a função pública de "Mestre do Rei", José beneficiou toda a comunidade com a sua bondade. Por sua vez, os liberais setecentistas reconheciam a importância destas mesmas virtudes, mas restringiram a Ética ao realizarem um recorte cívico. Isso ocasionou a perda do valor Ético das virtudes, ainda que tenha preservado a sua importância para a garantia da democracia e da liberdade. Além do que, as teorias contemporâneas Institucionais e Políticas da justiça afastaram a Ética do escopo da teoria da justiça, ou seja, aquilo que chamei de ostracismo político da Ética.

Como vimos, em "Justiça por equidade: Uma reformulação", Rawls assume que instituições justas são condições necessárias para a justiça de uma sociedade, mas não são suficientes. Entretanto, limita as virtudes do cidadão às virtudes cívicas em sentido estrito. Por seu turno, as virtudes éticas da temperança, da coragem e da religião, e a virtude teologal do amor cristão ou da caridade não possuem espaço algum em sua teoria. O recorte estreito operado por Rawls, a fim de viabilizar uma pureza política de sua teoria, deixa lacunas no que diz respeito às motivações que levam as pessoas a agirem de modo bom e justo mesmo diante de adversidades, e aos respectivos remédios em termos de disposições habituais de caráter. É interessante sublinhar que a teoria Institucional e Política da justiça de Rawls reconhece a necessidade de tais remédios, contudo não os adota na dosagem suficiente para sanar os males.

Neste caminho, as diferenças entre Personalismo Ético e Institucionalismo Político são significativas e ajudam a esclarecer e a sanar questões cruciais da justiça. Primeiro que, sendo a justiça uma virtude ética, as teorias Personalistas Éticas a concebem não como um estado de coisas ou instituições, mas fundamentalmente como algo dito de pessoas. O resultado é que o Personalismo Ético entende a justiça como um aspecto da felicidade da própria pessoa que age, não apenas como uma garantia social de justiça. Segundo, fica clara a importância

de se reconhecer que há pessoas com a virtude da justiça ou mesmo o vício da injustiça, pois a responsabilidade pelo sucesso de uma comunidade política não pode ser reduzida à retidão de suas instituições sociais. Como diz John Finnis, “[n]enhum sistema de leis pode garantir a justiça se seus sujeitos, para nem mencionar seus funcionários, são eles mesmos indiferentes à justiça<sup>25</sup>.”

Evidentemente, o princípio da legalidade, a separação dos poderes e os demais requisitos do Estado de Direito são garantias necessárias para evitar estes riscos de atentados à justiça. Contudo, como a constituição e as leis são feitas, modificadas e aplicadas por seres humanos, em última análise, sempre há a possibilidade de serem desviadas. Logo, é necessário que uma teoria da justiça se ocupe com o caráter dos cidadãos e dos governantes. Este é o significado da tese tomista que dizia que: “[...] é impossível que o bem comum da cidade se obtenha bem, a não ser que os cidadãos sejam virtuosos, ao menos aqueles aos quais compete governar<sup>26</sup>.” Aliás, como mostra o relato da vida de José, a sociedade pode se beneficiar muito além de meramente não correr o risco da injustiça com um governante integral que é dotado de um caráter firme, prudente, justo, corajoso, temperante, que honra a Deus através de suas ações (possui a virtude da religião e dignifica um valor para além de si mesmo) e que persevera na fé, na esperança e na caridade, ainda que diante de grandes adversidades.

Um sentido de transcendência alarga os horizontes da própria razoabilidade e da justiça, em circunstâncias em que o auto-interesse ou o revide não seriam completamente irracionais, uma vez que rompida a reciprocidade exigida no recorte das virtudes tomadas apenas de modo cívico. Ora, por que devo ser virtuoso e perdoar se os outros não agem para comigo da mesma forma? O sentido de um valor ulterior que transcende a si próprio agrega esta dimensão mais exigente à justiça. Por outro lado, nas circunstâncias em que o conhecimento humano não é capaz de abarcar tudo o que é necessário para decidir razoável e justamente, como no caso de José do Egito, apenas a esperança é capaz de nos manter em movimento na busca do bem. Digo, tendo sido vendido como escravo pelos próprios irmãos e preso

---

<sup>25</sup> FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 191.

<sup>26</sup> AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica VI*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, II-II, q. 92, a. 1, sol. 3.

injustamente por não trair ao próprio senhor, como não perder o sentido da própria vida e abandonar a busca do bem para si e para os outros? Quais os atributos de caráter que habilitariam alguém a agir assim, quase sobre-humanamente, mantendo-se firme no bom caminho a pesar do mundo lhe sinalizar a completa derrota? As virtudes cardeais (prudência, coragem, temperança e justiça) parecem chegar aos seus limites nas situações em que, humanamente, podemos contar apenas com o caráter de cada um e aquilo que realmente considera sagrado. A religião e as virtudes teologais mesmo tomadas apenas em seu papel cívico de garantia adicional ao Estado de Direito, então, devem novamente residir nos domínios da teoria da justiça, pois só assim o bem da comunidade política poderá ser assegurado nas situações em que mais carece de proteção.

## Bibliografia

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução bilíngue de Maria Araujo e Julián Marias. Madrid: 1999, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. 7ª ed.

----- . *Política*. Tradução bilíngue de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: 1998, Vega.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica VI*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

CORDIOLI, Leandro. *A Justiça Dita como um Atributo de Caráter*. In JOBIM, Marco Félix. *Inquietações Jurídicas Contemporâneas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

----- . *A justiça e a lei natural em John Finnis*. Fundação Fênix: Porto Alegre, 2020.

FINNIS, John Mitchell. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 2ª ed.

Declaração de direitos do bom povo de Virgínia (12/06/1776). Disponível em: < <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-à-criação-da-Sociedade-das-Nações-até-1919/declaracao-de-direitos-do-bom-povo-de-virginia-1776.html> >. Bill of Rights (12/06/1776). The Constitution of Virginia (29/06/1776). Disponível em: < <http://www.nhinet.org/ccs/docs/va-1776.htm> >. Acesso em 07/06/2021.

Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

RAWLS, John. Justiça como equidade: uma reformulação. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

----- . O liberalismo político. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

----- . Uma teoria da justiça. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.



### 33. Michel Foucault, "Vigiar e Punir": a passagem do suplício à prisão e a crítica de José Guilherme Merquior



<https://doi.org/10.36592/978655460108533>

*Leonardo Simchen Trevisan*<sup>1</sup>

#### INTRODUÇÃO<sup>2</sup>

Nenhum exagero há em dizer que "Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão" é a obra mais conhecida de Michel Foucault. Sua influência ultrapassou em muito os bancos acadêmicos do direito, da filosofia e das humanidades em geral para chegar às raias da cultura popular.

A trajetória intelectual de Michel Foucault caracteriza-se pela interdisciplinaridade. Ele escreveu sobre temas tão diversos quanto a psiquiatria ("História da Loucura", 1961), a genealogia das ciências humanas ("As Palavras e as Coisas", 1966, e "Arqueologia do Saber", 1969) e a sexualidade ("História da Sexualidade", em quatro tomos, com o último tendo sido publicado recentemente, décadas após sua morte), entre outros. No entanto, "Vigiar e Punir", lançado em 1975, continua a guardar um lugar privilegiado em meio à sua vasta produção bibliográfica, pelo interesse sempre renovado que as ideias lá contidas provocam ainda hoje.

A obra de Foucault teve ampla repercussão no Brasil, despertando igualmente assentimentos entusiasmados e críticas ferrenhas. O trabalho crítico mais importante surgiu em 1985, um ano após a sua morte, e foi escrito por um dos principais intelectuais brasileiros da segunda metade do século XX, José Guilherme Merquior. Em "Michel Foucault ou o Niilismo de Cátedra", Merquior, conhecido por

---

<sup>1</sup> Mestre e Doutor em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Assessor do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul (TJRS).

<sup>2</sup> O presente artigo corresponde a uma versão revista e ampliada da monografia encaminhada para avaliação na disciplina "Teorias da Justiça, Ética e Filosofia Social V – Michel Foucault: Subjetivação, Sexualidade e Sociedade", ofertada pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul no segundo semestre letivo de 2023. O autor agradece ao Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira Jr. e à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Camila Palhares Barbosa pelas frutuosas discussões acerca da obra de Foucault que foram conduzidas ao longo do semestre.

ser um dos grandes defensores do liberalismo social no Brasil, levanta duras objeções a Foucault, cujo pensamento ele identifica como próximo ao anarquismo.

O presente trabalho, assim, busca expor, de modo tão detalhado quanto possível, as ideias de Foucault e a crítica de Merquior, na forma como aparecem, respectivamente, em "Vigiar e Punir" e em "Michel Foucault ou o Niilismo de Cátedra". Não tem, no entanto, a intenção de rebater as críticas, tampouco a de corroborá-las. Seus objetivos são mais humildes, com uma breve tomada de posição ao final acerca de alguns dos pontos mais relevantes e controversos.

## 1 MICHEL FOUCAULT, "VIGIAR E PUNIR: NASCIMENTO DA PRISÃO" (1975)

Foucault abre a exposição de modo bastante audacioso: ele relata o suplício de Damiens, que, em 1757, havia sido condenado por atentar sem sucesso contra a vida de Luís XV às seguintes penalidades: primeiro, pedir perdão publicamente diante da Igreja de Paris; depois, a ser levado ao patíbulo, onde lhe seriam aplicadas tenazes em várias partes do corpo, sua mão queimada com enxofre, ainda segurando a faca com a qual pretendia cometer o regicídio, seria derramado chumbo derretido, óleo fervente e outras substâncias congêneres sobre ele e, para finalizar, seu corpo deveria ser puxado por quatro cavalos de tração, que o esquartejariam. Finalizado o suplício, seu corpo desmembrado deveria ser lançado ao fogo.<sup>3</sup>

O relato de uma testemunha do suplício, citado por Foucault, narra detalhadamente as dificuldades que os cavalos tiveram para esquartejar o corpo do condenado, de tal forma que foi preciso cortar pedaços da sua carne para que se cumprisse a sentença, em meio aos gritos de agonia.<sup>4</sup>

Logo a seguir, Foucault contrasta o suplício de Damiens com o regulamento rígido da Casa dos Jovens Detentos de Paris, redigido cerca de trinta anos depois, que previa horários específicos para o início do dia dos detentos, a duração das aulas e do trabalho na prisão, a assistência a atividades morais e religiosas, a duração das refeições e o horário de repouso. Embora menos de um século separe esses dois

---

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 09-10.

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 10.



eventos, eles definem particularmente bem a mudança de atitude ocorrida à época, na Europa e nos Estados Unidos, em relação à aplicação das penas: uma nova “economia do castigo”. Foi essa a época da grande reforma do direito penal, motivada pela necessidade, na esteira do Iluminismo, de uma nova justificação moral e política do poder punitivo estatal. Nessa mudança de paradigma, o desaparecimento dos suplícios foi o elemento mais notável.<sup>5</sup>

Com o desaparecimento dos suplícios, desapareceu o corpo do condenado como o alvo principal da repressão penal. É costume atribuir esse “abrandamento” do poder punitivo a uma espécie de “humanização” decorrente do Iluminismo. Foucault põe exatamente essa ideia em questão. Ele coloca como objetivo da investigação o de produzir uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar, uma genealogia do complexo científico-judiciário onde o poder punitivo se apoia, se justifica e esconde suas particularidades.<sup>6</sup>

Na busca por esse objetivo, Foucault salienta que pretendeu seguir quatro regras: a primeira, não isolar o estudo dos mecanismos punitivos unicamente em seu efeito repressivo, como sanção a um delito cometido, mas trabalhar também os efeitos “positivos” que podem induzir, nisso entendida a punição não apenas como repressora, mas também como produtora de uma determinada realidade; a segunda, não analisar a punição pelo viés estritamente jurídico, mas como uma técnica inserida no âmbito mais geral dos processos de poder; a terceira, verificar se o “saber” que subjaz tanto à humanização das penalidades quanto ao conhecimento do homem podem ter uma origem comum; a quarta, verificar se a substituição do corpo do condenado por sua psique como objeto da justiça penal poderia decorrer de uma transformação na maneira pela qual o próprio corpo está sujeito às relações de poder. Nisso, estão evidenciados o objetivo e o método de investigação por ele propostos.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 10-12.

<sup>6</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 18-22.

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 23-24.

## 1.1 A ostentação dos suplícios na monarquia absoluta

Na França, a Ordenação de 1670 regulou até a Revolução os aspectos gerais da prática penal.<sup>8</sup> Ela previa penas como as de morte e de açoite; os castigos físicos tinham nela, portanto, um papel predominante. A pena de morte compreendia várias modalidades diferentes: eram admitidos o estrangulamento, a forca, o arrebitamento, a fogueira, a decapitação, o esquartejamento por cavalos, entre outras possibilidades, e essas penas poderiam vir acompanhadas da prévia tortura do condenado. Mesmo que a pena de morte não fosse aplicada de modo particularmente frequente, havia penas menores, como as de banimento ou multa, que poderiam ser cumuladas com castigos físicos, ou seja, o suplício era um elemento acessório até mesmo às penalidades mais leves.<sup>9</sup>

A exposição pública do corpo do condenado ao suplício era uma prática disseminada, ainda que tivesse cometido crimes menos graves, que não merecessem a condenação à morte. Nesse sentido, o suplício era uma técnica: ele tinha por objetivo produzir no condenado um determinado grau de sofrimento. A morte por decapitação é minimamente supliciante, enquanto o esquartejamento leva a agonia do condenado quase ao infinito. Foucault descreve a morte-suplício como “a arte de reter a vida no sofrimento”.<sup>10</sup> E essa quantidade calculada de sofrimento infligida ao condenado deveria ser proporcional não só à gravidade do crime, mas

---

<sup>8</sup> Com a consolidação e o apogeu da monarquia absoluta na França dos séculos XVI e XVII, cabia ao rei, e apenas a ele, o poder de legislar. Representante de Deus na terra, era ele o único legitimado à imposição da lei. As chamadas “Ordenações” eram o instrumento pelo qual exercia esse poder, cuja exclusividade era sua característica mais conspícua. A legislação imposta pelo rei abrangia todo o reino, e não havia em nenhuma parte resquício de poder legislativo concorrente. Nesse sentido, é interessante notar o nítido decréscimo, ao longo do século XVII, do poder dos Estados Gerais, órgão representativo dos três estamentos sociais – nobreza, clero e terceiro estado –, a quem competia levar ao rei propostas que lhe parecessem importantes ao país, a um dos estamentos ou a uma região específica. Por mais que os Estados Gerais não exercessem o poder legislativo – sua atuação limitava-se a postular ao rei, através dos chamados “cadernos de queixas”, sem que nada pudessem fazer se suas propostas fossem rejeitadas pelo poder real, o fato é que sua influência foi considerável durante o século XVI, com importantes Ordenações tendo sido editadas como resultado de suas queixas. Tal poder de influência esmaeceu-se rapidamente com a consolidação do absolutismo monárquico; basta dizer que, depois de sua convocação em 1614, eles não mais seriam reunidos ao longo de todo o século XVII. (GILISSEN, John. *Introdução histórica ao direito*. Tradução de A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. 7. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013. p. 303-304.)

<sup>9</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 30-31.

<sup>10</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 31.

também a outros fatores, como a posição social da vítima. Uma espécie de codificação jurídica da dor. De acordo com o crime que cometeu ou com outras circunstâncias que pudessem ser levadas em conta no julgamento, o condenado deveria receber um número maior ou menor de golpes de açoite, o ferro em brasa deveria ser cravado em uma parte mais ou menos sensível do corpo, o tempo de agonia na fogueira deveria ser aumentado ou diminuído e assim por diante.

Os processos que conduziam à condenação eram secretos, ou seja, antes da sentença o acusado não tinha sequer o direito de saber por qual crime estava sendo julgado. Havia uma hierarquização confusa dos meios de prova, a qual, aliada ao segredo do julgamento, representava ao juiz um poder praticamente absoluto e exclusivo de saber. No entanto, a confissão do acusado era o meio de prova por excelência, quando ele próprio produz a verdade sobre o crime que cometeu. Era comum obtê-la sob tortura, o que significa que o corpo do acusado era objeto de suplício não apenas em momento posterior à condenação, mas já na própria instrução do processo: o suplício do interrogatório, como meio de extorsão da verdade, somava-se assim ao suplício da condenação, como aplicação da pena.<sup>11</sup>

Diferentemente do processo que levou à condenação, a execução da pena era pública. O condenado tinha de caminhar pelas ruas portando cartazes que indicavam a sentença, ler o documento de condenação, confessar publicamente às portas das igrejas e, depois de morto, seu corpo deveria ser exposto em local bem visível. O corpo do condenado era o atestado de seu crime.<sup>12</sup>

Os suplícios, naturalmente, devem ser compreendidos no quadro de uma determinada organização política da sociedade. O sofrimento do condenado não era uma espécie de "excesso" fora do controle da justiça, mas o seu instrumento mais essencial. Na monarquia absoluta, a justiça do rei é excessiva porque o poder do rei é excessivo. O crime não é uma simples afronta à vítima, mas ao próprio poder real. A desordem instaurada pelo ato criminoso e o mau exemplo que dele decorre representam uma agressão à própria pessoa do rei, que dá a ele a possibilidade de

---

<sup>11</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 32-38.

<sup>12</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 38-41.

vingança conta o criminoso que o afrontou, executada por meio de seu aparato de justiça.<sup>13 14</sup>

Havia uma função política muito específica nos suplícios: a de incutir nos espectadores o respeito pelo poder real que o criminoso, por um instante, ousou desafiar. A ostentação do suplício é a forma de tornar visível a todos a assimetria de poder existente entre o rei e os súditos. A execução da pena é o espetáculo do excesso, da afirmação da superioridade intrínseca do poder absoluto. Não se trata de uma manifestação de “justiça”, no sentido de uma justa retribuição ao condenado pelo crime cometido; trata-se, em última análise, de uma manifestação de poder.<sup>15</sup>

O objetivo de toda a encenação do suplício era o medo a provocar em quem a presenciava. Nesse sentido, a execução da pena adquiria contornos de uma cerimônia militar. Era normal que soldados armados acompanhassem o ritual, uma imagem que permitia concluir que, naquele momento, estava sendo executado um inimigo do rei, que não era essencialmente diferente do soldado inimigo vencido em uma guerra.<sup>16</sup>

Deve-se conceber o suplício, tal como é ritualizado ainda no século XVIII, como um agente político. Ele entra logicamente num sistema punitivo, em que o soberano, de maneira direta ou indireta, exige, resolve e manda executar os castigos, na medida em que ele, através da lei, é atingido pelo crime. Em toda infração há um *crimen majestatis*, e no menor dos criminosos um pequeno regicida em potencial.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 41-46.

<sup>14</sup> No volume intitulado “Nascimento da Biopolítica”, resultado do curso que proferiu no *Collège de France* em 1979, Foucault salienta: “no sistema penal do século XVII e inícios do século XVIII, no fundo, quando o soberano punia – era esta a verdadeira razão do suplício –, ele intervinha individualmente de alguma forma ou em todo o caso enquanto soberano, mas, se preferirem, ele intervinha fisicamente sobre o próprio corpo do indivíduo e era isso que lhe dava o direito de suplício e o direito do suplício público: manifestação do próprio soberano sobre alguém que cometera um crime e que, ao cometer um crime, tinha evidentemente lesado algumas pessoas, mas atentara contra o soberano no próprio corpo do seu poder. E esse era o lugar de formação, de justificação, o próprio fundamento do suplício.” (FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Pedro Elói Duarte, introdução de Bruno Maçães. Lisboa: Edições 70, 2022. p. 74.)

<sup>15</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 47-48.

<sup>16</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 43.

<sup>17</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 46.

Com isso, revela-se a dupla função do suplício: de verdade e de poder. Sua função de verdade consiste em trazer à luz o crime cometido; ele faz parte do procedimento que estabelece a realidade palpável daquilo que é punido. Sua função de poder é reduzir a nada o corpo do supliciado, de tal modo que, nessa brutalidade, o poder do rei, como vingança do soberano àquele que o desafiou, possa ser revelado em toda a sua amplitude.<sup>18</sup>

Do ponto de vista político, o ritual do suplício fazia sentido apenas pelo fato de que as execuções eram públicas. O povo era chamado a assistir a ele, não apenas como testemunha, mas, principalmente, como objeto de uma determinada técnica de manipulação. Havia ocasiões, nas execuções de criminosos particularmente infames, em que o povo tomava parte ativa no suplício, de modo que era preciso até mesmo proteger o condenado para evitar a violência desordenada do linchamento. No entanto, também havia ocasiões em que o povo manifestava sua revolta contra o poder. Isso era frequente quando a execução era motivada por um crime político, mas também ocorria quando o público, por qualquer razão de ordem emocional, "simpatizava" com o criminoso. Esse fenômeno era frequente quando uma pessoa do povo era executada por um crime pouco grave, que, se tivesse sido cometido por alguém de classe social elevada, certamente permaneceria sem punição. Isso não causa surpresa, pois, a depender de quem os praticava, mesmo pequenos furtos domésticos podiam ser punidos com a morte.<sup>19</sup>

Foucault assinala que, cada vez mais ao longo do século XVIII, as execuções públicas e os suplícios, no lugar do medo que tinham por objetivo infundir, tornaram-se ocasiões propícias a explosões de revolta popular. Elas, inadvertidamente, acabavam por aproximar o povo do condenado, na medida em que também ele, o povo, se via como potencial vítima de um poder real sem qualquer proporção ou controle. Essas revoltas intensificaram-se a tal ponto que, em determinado momento, foi possível constatar que os suplícios perderam totalmente sua função de

---

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhe. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 46-48.

<sup>19</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhe. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 49-54.

intimidação. O povo acostumou-se com a brutalidade e manifestava apenas revolta quando as execuções ocorriam.<sup>20</sup>

Ao final do século XVIII, a função política do suplício havia perdido totalmente o sentido. Houve casos de linchamento do carrasco e libertação do condenado. Muitos criminosos, após a morte, transformaram-se, na imaginação popular, em uma espécie de santos, outros em heróis, martirizados na luta contra o poder do rei, contra seus agentes e as classes dominantes. A execução e o suplício passaram a ser vistos como um atestado de grandeza do supliciado. Foi essa desnaturaçã, por assim dizer, a chave para o abandono do suplício como elemento primordial da punição.<sup>21</sup>

## 1.2 O Iluminismo e a reforma do direito penal

Na segunda metade do século XVIII, generalizou-se nos meios intelectuais da Europa o repúdio aos suplícios, tanto pelo reconhecimento da humanidade, em sentido abstrato, do condenado quanto pelo temor da cólera das camadas populares que, cada vez mais, era extravasada nas execuções. O suplício passou a ser visto não apenas como desumano, mas também como politicamente perigoso.<sup>22</sup>

Nesse contexto, não surpreende que filósofos e juristas importantes tenham manifestado ferrenha oposição a essa prática. Entre os grandes reformadores do direito penal da época, Foucault cita o aristocrata italiano Cesare Beccaria,<sup>23</sup> certamente o mais conhecido deles. Em 1764, Beccaria publicou “Dos Delitos e das Penas”, um pequeno livro que rapidamente se tornou um grande clássico, no qual propunha uma série de princípios para um direito penal “iluminista”.

Ainda que Foucault reconheça a importância desse livro, ele não deixa de ironizar o “lirismo” de Beccaria e de outros reformadores. A “humanização” do direito

---

<sup>20</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 50-54.

<sup>21</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 54-56.

<sup>22</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 63.

<sup>23</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 64.

penal à época do Iluminismo foi menos consequência do “belo discurso” dos teóricos que de uma mudança nas relações de poder e nas técnicas que a instrumentalizam.<sup>24</sup>

Nesse sentido, Foucault identifica como condição de possibilidade dessa “suavização” do direito penal, em primeiro lugar, a própria queda nos índices de criminalidade violenta ao longo do século XVIII. Por fatores econômicos próprios àquele período, especialmente a elevação progressiva do nível de vida e o crescimento demográfico dela decorrente, os crimes violentos, como assassinatos e agressões físicas, diminuíram, ao passo que aumentaram os crimes contra a propriedade. As grandes quadrilhas de criminosos praticamente desapareceram; a criminalidade tornou-se mais furtiva. O abrandamento das penas foi, portanto, posterior ao abrandamento dos delitos.<sup>25</sup>

Com isso, no entanto, outro problema surgiu. O direito de propriedade situava-se no centro daquela “ordem burguesa” que pouco a pouco se instaurava, e era necessário combater severamente os crimes que o ameaçavam. Quanto mais intenso é o desenvolvimento dessa espécie de economia, tanto mais intoleráveis tornam-se delitos como o furto, o roubo, a receptação, a falsificação de moeda. Assim, os crimes contra a propriedade passaram a ocupar um papel muito mais relevante no âmbito da justiça penal. Tais delitos, cometidos sobretudo pelas classes mais baixas, começaram a sofrer punições cada vez mais severas, ao passo que delitos como os de evasão fiscal e comércio irregular, típicos da classe burguesa, tiveram o seu rigor punitivo sensivelmente abrandado. A seletividade da justiça penal não surgiu nessa época; ela já existia antes, embora a preocupação central do poder punitivo tenha sido deslocada com base nas novas relações de poder constituídas com o advento da economia capitalista. O poder monárquico, ainda que se manifestasse em todo o seu esplendor no espetáculo horrendo dos suplícios, não tinha a característica da vigilância constante que a repressão às pequenas ilegalidades contra a propriedade inevitavelmente exige.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 64-66.

<sup>25</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 64-66.

<sup>26</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 70-75.

Foi o combate a essa ilegalidade popular difusa, não propriamente a luta contra o poder monárquico que se fazia ostentar nos suplícios, a principal razão de ser da reforma penal do século XVIII. Era preciso punir de forma mais universal e homogênea – mais eficaz, portanto -, ao mesmo tempo em que se reduzia o custo econômico e político inerente ao exercício do poder punitivo.<sup>27</sup>

Isso, evidentemente, não dispensava uma nova justificativa teórica desse poder. Os autores contratualistas, no entanto, a forneceram sem grandes dificuldades. Supondo-se que o cidadão faça parte do contrato social, ele empresta a sua anuência às leis que regem a sociedade, entre as quais está aquela que poderá, eventualmente, acarretar a sua punição.<sup>28</sup> O crime não mais é entendido como uma afronta pessoal ao rei, mas como um rompimento do pacto social que permite à sociedade voltar-se contra o indivíduo criminoso.<sup>29</sup>

Nessa nova justificativa teórica de tipo contratualista poder-se-ia vislumbrar a mera substituição de um poder absoluto por outro - não mais o da vingança do rei, mas o da proteção da sociedade. No entanto, há entre eles uma diferença fundamental. É como pessoa que o indivíduo criminoso subscreve o contrato social, e, portanto, ele deve ter, ainda que na condição de inimigo da sociedade, a sua humanidade respeitada. A humanidade do criminoso converte-se no limite imposto

---

<sup>27</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 74-76.

<sup>28</sup> Essa ideia pode ser encontrada com muita clareza na seguinte passagem de Rousseau: "O tratado social tem por objetivo a conservação dos contratantes. Quem deseja o fim deseja também os meios e estes meios são inseparáveis de alguns riscos e mesmo de algumas perdas. Quem quiser conservar a vida a expensas de outros deve também dá-la a eles quando necessário. Ora, o cidadão não é mais o juiz do perigo ao qual a lei quer que ele se exponha e quando o Príncipe lhe diz: É conveniente ao Estado que morras, ele deve morrer; uma vez que não é senão na condição de que viveu em segurança até então, e que sua vida não é mais somente um benefício da natureza, mas um dom condicional do Estado. A pena de morte infligida aos criminosos pode ser encarada mais ou menos sob o mesmo ponto de vista: é para não ser a vítima de um assassino que se consente em morrer se se deve fazê-lo. Neste tratado, longe de dispor da própria vida, só se pensa em garanti-la, e não se deve presumir que algum dos contratantes premedite então fazer-se enforcar. Aliás, todo malfeitor que ataca o direito social torna-se por seus atos rebelde e traidor da pátria, cessa de ser membro dela ao violar-lhe as leis e até lhe faz guerra. Então a conservação do Estado é incompatível com a sua, sendo necessário que um dos dois pereça, e quando se faz morrer o culpado, é menos como cidadão do que como inimigo." (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: princípios de direito político*. Tradução de J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2008. p. 53-54.)

<sup>29</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 76.



ao poder de punir, por mais grave que tenha sido o delito por ele cometido. Do ponto de vista do poder, isso representa uma diminuição do custo político da pena.<sup>30</sup>

A própria função da pena altera-se significativamente nesse processo. Ela não é mais um meio de retribuição pelo crime cometido, como antes (a vingança pessoal do rei pela afronta que lhe fizera o criminoso), mas uma forma de evitar a repetição da prática do delito e a desordem social por ele causada. A função retributiva da pena cede lugar à sua função preventiva.<sup>31 32</sup>

Para que a pena possa desempenhar adequadamente sua função preventiva, são necessários alguns requisitos. É indispensável, em primeiro lugar, que a ideia do crime seja intimamente ligada, no espírito daquele que pensa em cometê-lo, à ideia da punição. A vantagem que o potencial criminoso poderia obter com o delito é, assim, automaticamente anulada pela desvantagem da punição. Trata-se de um simples cálculo de interesse: se o indivíduo perceber que a punição trará uma desvantagem maior do que a vantagem que ele poderia ter com o crime, isso seria o bastante para dissuadi-lo. A punição não precisa mais do corpo do condenado, como nos suplícios; é suficiente a sua mera representação. O que deve ser maximizado é a própria ideia da pena, não a sua realidade concreta.<sup>33</sup>

Naturalmente, isso pressupõe a certeza da punição. Se houver uma esperança de impunidade, o criminoso em potencial deixará de fazer esse cálculo.<sup>34</sup> É

<sup>30</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 76-77.

<sup>31</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 78-79.

<sup>32</sup> A seguinte passagem de Beccaria ilustra essa grande mudança na forma pela qual se concebia a função da pena: "Da simples consideração das verdades, até aqui expostas, fica evidente que o fim das penas não é atormentar e afligir um ser sensível, nem desfazer o delito já cometido. É concebível que um corpo político que, bem longe de agir por paixões, é o tranquilo moderador das paixões particulares, possa albergar essa inútil crueldade, instrumento do furor e do fanatismo, ou dos fracos tiranos? Poderiam talvez os gritos de um infeliz trazer de volta, do tempo, que não retorna, as ações já consumadas? O fim da pena, pois, é apenas o de impedir que o réu cause novos danos aos seus concidadãos e demover os outros de agir desse modo. É, pois, necessário selecionar quais penas e quais os modos de aplicá-las, de tal modo que, conservadas as proporções, causem impressão mais eficaz e mais duradoura no espírito dos homens, e a menos tormentosa no corpo do réu." (BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Tradução de J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006. p. 43.)

<sup>33</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 79-84.

<sup>34</sup> Também nesse ponto Beccaria é particularmente incisivo: "Um dos maiores freios dos delitos não é a crueldade das penas, mas sua infalibilidade e, como consequência, a vigilância dos magistrados e a severidade de um juiz inexorável que, para ser uma virtude útil, deve ser acompanhada de uma legislação branda. A certeza de um castigo, mesmo moderado, sempre causará mais intensa

necessário, portanto, que as leis que definem os crimes e prescrevem as penas sejam absolutamente claras, de modo que todos possam entendê-las sem dificuldade, e, além disso, que seu conteúdo seja acessível a todos e seu conhecimento assegurado. A codificação escrita, com o abandono do direito costumeiro, encontra nisso a sua justificativa mais importante. Da mesma forma, é imprescindível que a ligação entre crime e castigo seja garantida por medidas de vigilância que eliminem qualquer esperança de impunidade. A organização da polícia como um agente paralelo à justiça no funcionamento do sistema penal é peça-chave dessa engrenagem, assim como a publicidade dos processos. Aqueles procedimentos que antes corriam em segredo devem, agora, ser amplamente acessíveis, de modo que todos possam conhecer as razões exatas do exercício do poder de punir.<sup>35</sup>

Além disso, é indispensável que a codificação dos delitos e das penas seja exhaustiva: nenhuma lacuna da lei pode dar ao criminoso em potencial a esperança da impunidade. A essa pretensão de completude e universalidade dos códigos, no entanto, deve ser unida a individualização das penas de acordo com as características particulares de cada criminoso.<sup>36</sup>

Somados esses fatores, torna-se possível a humanização das penas. Seu objeto não é mais, em primeiro lugar, o corpo do condenado, mas, em certo sentido, a sua "alma". O aspecto psíquico da pena suplanta a sua aplicação corpórea: é a submissão dos corpos por meio do controle das ideias. Uma política dos corpos muito mais sutil e eficaz que a dos suplícios.<sup>37</sup>

---

impressão do que o temor de outro mais severo, unido à esperança da impunidade, pois os males, mesmo os menores, quando certos, sempre surpreendem os espíritos humanos, enquanto a esperança, dom celestial que frequentemente tudo supre em nós, afasta a ideia de males piores, principalmente quando a impunidade, outorgada muitas vezes pela avareza e pela fraqueza, fortalece-lhe a força. A própria atrocidade da pena faz com que tentemos evitá-la com audácia tanto maior quanto maior é o mal e leva a cometer mais delitos para escapar à pena de um só. Os países e as épocas dos suplícios mais atrozes foram sempre os das ações mais sanguinárias e desumanas, pois o mesmo espírito de crueldade que guiava a mão do legislador regia a do parricida e a do sicário. Do trono, ditava leis férreas a ânimos torturados de escravos, que obedeciam. Na íntima escuridão, estimulava a imolação para criar outros novos." (BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Tradução de J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006. p. 72.)

<sup>35</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 80-82.

<sup>36</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 82-84.

<sup>37</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 85-86.

Com os reformadores iluministas, surge também a ideia de utilidade social da pena. A punição infligida ao condenado deve ser útil à sociedade; ele é, antes de tudo, um corpo cuja força de trabalho deve ser posta à disposição de todos. A pena de morte torna-se, com isso, inconveniente, já que ela suprime a força de trabalho de um indivíduo que poderia ser socialmente útil. Afirmavam os reformadores, quase em uníssono, que a melhor pena possível era a do trabalho forçado em obras públicas, já que, por meio dela, o condenado não apenas pagaria sua dívida com a sociedade de maneira produtiva, mas também a própria visão de seu trabalho, executado nas ruas, nas praças ou nas estradas, funcionaria como exemplo de aplicação da justiça penal. Que todos possam vê-lo trabalhando contra a sua vontade: é esse o castigo que se pretende comunicar.<sup>38</sup>

Diante disso, não é difícil imaginar o porquê da rejeição dos reformadores à ideia da prisão. Ela não tem sobre o público o efeito que os trabalhos forçados podem induzir, além de representar um desperdício da energia humana do condenado, que, com o encarceramento, não se mostra útil à sociedade de nenhum modo. Ela é, ademais, incompatível com a ideia da pena-representação.<sup>39</sup>

Não deixa de ser surpreendente, portanto, que, apesar das teorias penais em voga à época rechaçarem a prisão, ela tenha se tornado, no final do século XVIII e no início do século XIX, o instrumento por excelência de aplicação da pena. Sequer tinha ela, na Europa, uma tradição estabelecida como forma de punição menos grave que o suplício ou a morte; sua utilização era predominantemente de natureza civil, como um local de custódia dos devedores, não dos criminosos.<sup>40</sup>

Entrecruzaram-se, ao final do século XVIII, três formas distintas de organização do poder punitivo. A primeira é a dos suplícios, ligada indissociavelmente à monarquia absoluta e que, com o declínio político dessa última, já havia perdido sua força. A segunda é a dos reformadores iluministas, a pena como representação. A terceira, que surgiu rapidamente e com igual rapidez impôs-se às

---

<sup>38</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 88-93.

<sup>39</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 94-95.

<sup>40</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 96-98.

demais, é a da instituição carcerária, em que a punição corresponde a uma técnica de coerção voltada a moldar o comportamento do condenado. Ressurge a ideia do corpo; os reformadores iluministas propunham agir sobre o “espírito”, sobre a mente dos indivíduos através da ideia da pena como sinal, como pura representação, ao passo que, com a prisão, o corpo do condenado volta à cena, não mais o corpo supliciado pelo carrasco, mas treinado pela disciplina da prisão.<sup>41</sup> Como pode, no entanto, a prisão ter conhecido uma generalização tão rápida como instrumento de punição por excelência?

### 1.3 Disciplina: a fabricação de indivíduos úteis

O século XVIII representou a descoberta do corpo como objeto e alvo de poder. Em nenhuma outra época até então se havia constatado a produção de um saber tão minucioso a respeito do adestramento do corpo, da sujeição das suas forças e da manipulação das suas habilidades. O objetivo desse saber era tornar o corpo humano tanto mais obediente quanto mais útil. A isso, Foucault dá o nome de “disciplina”. Ela aumenta tanto a força do corpo, em termos econômicos de utilidade, quanto a sua sujeição, em termos políticos de obediência.<sup>42</sup>

Qual a origem dessa nova “anatomia política” do corpo? Foucault identifica-a nas instituições disciplinares que preexistiam ao século XVIII. Foram as organizações religiosas, as escolas primárias, os hospitais, as oficinas e os exércitos que forneceram esse novo modelo.<sup>43 44</sup>

---

<sup>41</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 107-108.

<sup>42</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 117-119.

<sup>43</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 119.

<sup>44</sup> A disciplina, segundo Foucault, é uma tecnologia política que não foi propriamente criada no século XVIII, na medida em que os mosteiros medievais e as legiões romanas, apenas para exemplificar, já funcionavam com base nesse princípio. No entanto, foi somente a partir do século XVIII que esses mecanismos disciplinares isolados foram reunidos em uma técnica de gestão dos corpos. Essa foi uma das grandes inovações daquele período, ao lado das descobertas científicas e do avanço da tecnologia que possibilitaram o advento da Revolução Industrial. (FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 7. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. p. 105.)

Instituições disciplinares são instituições separadas: a escola, o convento, o quartel, o hospital são espaços que, ao menos em certo sentido, se encontram segregadas em relação ao mundo externo. Não admitem a livre circulação. Além disso, caracterizam-se pelo conhecimento da localização de cada indivíduo no interior do espaço segregado. As celas do convento são, do ponto de vista arquitetônico, o melhor exemplo disso. Também o são, contudo, os leitos dos hospitais. Foucault reconhece nessa disciplina dos hospitais a condição de possibilidade do nascimento da moderna medicina. Durante muito tempo, os hospitais não desempenharam propriamente a função de locais de tratamento e de cura do paciente, mas de morte pura e simples. Serviam como uma espécie de “depósito humano” para aqueles enfermos que, pela precariedade da ciência médica da época, morreriam de qualquer forma em curto espaço de tempo. Foi precisamente a individualização quase obsessiva dos leitos dos pacientes que permitiu aos médicos, pouco a pouco, a observação dos sintomas de cada um, sua evolução ou involução, os efeitos positivos ou negativos que cada tipo de tratamento acarretava.<sup>45 46</sup>

---

<sup>45</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 121-127.

<sup>46</sup> Assinala Foucault: “O hospital que funcionava na Europa desde a Idade Média não era, de modo algum, um meio de cura, não era concebido para curar. Houve, de fato, na história dos cuidados no Ocidente, duas séries não superpostas; encontravam-se às vezes, mas eram fundamentalmente distintas: as séries médica e hospitalar. O hospital como instituição importante e mesmo essencial para a vida urbana do Ocidente, desde a Idade Média, não é uma instituição médica, e a medicina é, nesta época, uma prática não hospitalar. É importante lembrar isso para poder compreender o que houve de novidade no século XVIII quando se constituiu uma medicina hospitalar ou um hospital médico, terapêutico. [...] Antes do século XVIII, o hospital era essencialmente uma instituição de assistência aos pobres. Instituição de assistência, como também de separação e exclusão. O pobre como pobre tem necessidade de assistência e, como doente, portador de doença e de possível contágio, é perigoso. Por estas razões, o hospital deve estar presente tanto para recolhê-lo, quanto para proteger os outros do perigo que ele encarna. O personagem ideal do hospital, até o século XVIII, não é o doente que é preciso curar, mas o pobre que está morrendo. É alguém que deve ser assistido material e espiritualmente, alguém a quem se deve dar os últimos cuidados e o último sacramento. Esta é a função essencial do hospital. Dizia-se correntemente, nesta época, que o hospital era um morredouro, um lugar onde morrer. E o pessoal hospitalar não era fundamentalmente destinado a realizar a cura do doente, mas a conseguir sua própria salvação. Era um pessoal caritativo – religioso ou leigo – que estava no hospital para fazer uma obra de caridade que lhe assegurasse a salvação eterna. Assegurava-se, portanto, a salvação da alma do pobre no momento da morte e a salvação do pessoal hospitalar que cuidava dos pobres. Função de transição entre a vida e a morte, de salvação espiritual mais do que material, aliada à função de separação dos indivíduos perigosos para a saúde geral da população.” (FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 7. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. p. 101-102.)

Alia-se a isso o aspecto econômico. O advento da sociedade industrial trouxe consigo a necessidade de uma individualização rigorosa dos operários nas oficinas e nas fábricas, condição de possibilidade do exercício de controle sobre eles. Uma exigência de maximização da produção e, portanto, do lucro. Era necessário controlar o trabalho do operário tanto em quantidade quanto em qualidade para que se pudesse medir o seu efeito na cadeia de produção: a decomposição individualizante do processo de produção, medida em unidades singulares de força de trabalho.<sup>47</sup>

Nas instituições disciplinares em geral, o controle dos horários desempenha um papel determinante. Essa era uma característica dos mosteiros e dos conventos que foi encampada, de uma ou de outra forma, por todas as instituições disciplinares. Nelas, o controle do tempo dos indivíduos e sua divisão em atividades regulares revelam-se muito nitidamente. Por trás dessa obsessão com os horários esconde-se um princípio religioso, o da não ociosidade: o ser humano não pode desperdiçar seu tempo porque Deus conferiu a ele um tempo limitado – e, portanto, absolutamente precioso – na terra. Esse princípio acomodou-se particularmente bem às novas exigências econômicas, com o acréscimo de que o tempo, além de não poder ser perdido, tem de ser tornado tão útil quanto possível. A produtividade, como relação inversamente proporcional entre o tempo gasto e o resultado obtido, passou a ter uma conotação quase religiosa.<sup>48</sup>

Além do tempo, as instituições disciplinares funcionam por meio de exercícios – sejam eles exercícios espirituais, escolares, militares, assim por diante. O objetivo é sempre o adestramento por meio de tarefas repetitivas. O princípio não varia, seja qual for o resultado que se busca. A função principal, a essência da disciplina é justamente o adestramento: ela “fabrica” indivíduos, atuando como uma técnica específica de um poder que toma o indivíduo a adestrar ao mesmo tempo como objeto e como instrumento de seu exercício. Um poder discreto nas suas manifestações, mas permanente nos seus efeitos.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 124-125.

<sup>48</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 127-129.

<sup>49</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 143.

É evidente que o poder disciplinar pressupõe hierarquia, e essa pressupõe vigilância. Com efeito, a vigilância hierárquica é o instrumento mais importante de domínio sobre o comportamento do indivíduo; o adestramento depende inexoravelmente dessa observação contínua. Ainda que a vigilância seja exercida de modos muito distintos nas instituições disciplinares, ela, em geral, possui a característica da descentralização: o poder de vigilância é distribuído ao longo da organização hierárquica, embora, naturalmente, de forma desigual. É um aparelho inteiro que exerce a vigilância, o que permite que o poder disciplinar atue como uma espécie de "máquina", e será tão mais eficaz quanto mais discreto for o seu exercício. Isso permite que a vigilância seja exercida sobre os mínimos detalhes: pequenos atrasos, desatenções, dispersões, faltas mínimas de decoro ou de asseio, tudo isso pode e deve, no exercício do poder disciplinar, ser corrigido mediante vigilância. A punição disciplinar, assim, tem um caráter essencialmente corretivo do comportamento.<sup>50</sup>

Além de corrigir, o poder disciplinar exercido através da vigilância tem o efeito de hierarquizar. Ele não apenas corrige o comportamento inadequado, mas também recompensa o comportamento que deseja provocar. É assim que as classes escolares são divididas entre os melhores e os piores alunos, os operários mais eficientes podem ser identificados e recompensados, ou seja, há toda uma série de possibilidades no âmbito do par castigo-recompensa. E é exatamente essa possibilidade de recompensa que reforça o poder disciplinar sobre os indivíduos, mais do que o mero receio dos castigos.<sup>51</sup>

O comportamento dos indivíduos nas instituições disciplinares deve ser, portanto, não apenas vigiado, mas também avaliado. Essa avaliação determinará o castigo ou a recompensa. Ela, em certo sentido, "objetifica" o indivíduo, já que o mede de acordo com um determinado padrão pré-estabelecido, mas, ao mesmo tempo, destaca a sua individualidade, permitindo que os indivíduos pertencentes àquela massa amorfa sejam classificados de acordo com seu comportamento e suas aptidões. Trata-se de um paradoxo do poder disciplinar: por mais "homogeneizante"

---

<sup>50</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 143-150.

<sup>51</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 150-152.

que pareça, ele não pode funcionar adequadamente sem dar margem ao aparecimento de uma certa individualidade daqueles sobre os quais é exercido. Não apenas reprime o indivíduo, em um sentido negativo, mas também o produz, em um sentido positivo.<sup>52 53</sup>

Foucault emprega dois exemplos para ilustrar os “tipos ideais” de vigilância. O primeiro é o da quarentena: uma cidade assolada por uma doença contagiosa reclama vigilância severa e permanente para impedir a circulação dos indivíduos. O combate à enfermidade produz uma certa ordem que serve de antídoto para o caos da doença; no entanto, para obtê-la, é necessário um poder que, no seu exercício, é praticamente absoluto. A cidade acometida pela peste é a utopia de uma sociedade perfeitamente governada.<sup>54</sup>

O segundo exemplo de “tipo ideal” de vigilância é o do panóptico de Jeremy Bentham. Trata-se de uma arquitetura adaptada ao poder disciplinar e ao exercício contínuo da vigilância: uma construção em formato circular na qual toda a extensão do círculo é ocupada por aqueles que se pretende vigiar, com uma torre de observação no centro, que permite a quem nela estiver vigiar a todos sem ele próprio ser visto. Isso induz um estado permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder disciplinar. Não importa que, eventualmente, a torre do vigia permaneça desocupada, já que aquele que está sendo observado não tem como saber se efetivamente há alguém a vigiá-lo. É visto, mas não vê. O essencial, no entanto, é que ele se saiba vigiado, ainda que não o seja de fato. Pelo arranjo óptico da estrutura, só o que ele pode ver é a silhueta da torre de controle,

---

<sup>52</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 154-160.

<sup>53</sup> É incorreto, portanto, limitar o poder ao seu aspecto puramente repressivo: “me parece que a noção de repressão é totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor no poder. Quando se define os efeitos do poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica deste mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força da proibição. Ora, creio ser esta uma noção negativa, estreita e esquelética do poder que curiosamente todo mundo aceitou. Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir.” (FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 7. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. p. 07-08.)

<sup>54</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 164.



não os seus ocupantes. Por essa sensação de estar sendo permanentemente observado, o indivíduo assume o protagonismo da própria sujeição. O poder torna-se invisível pela tecnologia política materializada no panóptico.<sup>55</sup>

Esses são dois exemplos, bastante diferentes entre si, do poder disciplinar extremo. Segundo Foucault, porém, não é necessário chegar a tanto. O final do século XVIII proporcionou o advento da sociedade disciplinar. Houve, à época, uma extensão progressiva dos dispositivos disciplinares e a sua multiplicação pelo corpo social. Generalizou-se a ideia da disciplina, não tanto no seu sentido negativo, o de evitar comportamentos indesejáveis, mas no seu sentido positivo, o de extrair dos indivíduos a máxima utilidade possível. Ela fabrica indivíduos úteis. As instituições disciplinares conheceram uma notável expansão naquele período, ao passo que outras, não propriamente disciplinares, passaram a funcionar segundo o princípio que as regia.<sup>56</sup>

No âmbito estatal, a encampação dos mecanismos da disciplina manifestou-se sobretudo na criação de uma instituição específica, a polícia centralizada. O objeto do controle e da vigilância policial é a sociedade no seu aspecto mais difuso possível. Ela deve tomar nota sobre o comportamento dos indivíduos que possam ser alvo da mínima suspeita. Seu raio de interesse abrange não apenas fatos graves, mas também as trivialidades aparentemente mais inúteis.<sup>57</sup>

Entretanto, é necessário destacar que a disciplina é um tipo específico de poder, o qual não se confunde com nenhuma instituição, tampouco está concentrado em uma delas exclusivamente. Para Foucault, até mesmo as relações intrafamiliares deixaram-se contaminar pelo princípio da disciplina. Nesse sentido, ela assegura uma onipresença do poder. Esse é um poder que se "capilariza" através do corpo social, tornando o seu exercício menos visível e mais eficaz. À opulência do antigo

---

<sup>55</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 165-169.

<sup>56</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 173-174.

<sup>57</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 175-176.

poder monárquico opõe-se a discricção da disciplina – muito menos custosa, tanto do ponto de vista econômico quanto político.<sup>58 59</sup>

O Estado e o direito, portanto, estão longe de representar as únicas “fontes” de poder. Em certa medida, o poder disciplinar é até mesmo independente da estrutura jurídico-política da sociedade. O Estado de Direito como uma forma geral de garantia de um sistema de direitos que vale (ou, ao menos, que deveria valer) para todos é sustentado pelos sistemas sutis de micropoder que podem ser encontrados nas disciplinas.<sup>60</sup> Se a democracia representativa assegura, por um lado, a soberania do

---

<sup>58</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 177-178.

<sup>59</sup> No primeiro volume da “História da Sexualidade”, Foucault expõe de modo particularmente claro o que entende por poder: “Esse termo, ‘poder’, porém, corre o risco de induzir a vários mal-entendidos. Mal-entendidos a respeito de sua identidade, forma e unidade. Dizendo poder, não quero significar ‘o Poder’, como conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado. Também não entendo poder como modo de sujeição que, por oposição a violência, tenha a forma da regra. Enfim, não o entendo como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessem o corpo social inteiro. A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas, e antes de mais nada, suas formas terminais. Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de forças encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas, ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. A condição de possibilidade do poder, em todo caso, o ponto de vista que permite tornar seu exercício inteligível até em seus efeitos mais ‘periféricos’ e, também, enseja empregar seus mecanismos como chave de inteligibilidade do campo social não deve ser procurada na existência primeira de um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes; é o suporte móvel das correlações de forças que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis. Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. E ‘o’ poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apoia em cada uma delas e, em troca, procura fixá-las. Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada.” (FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2021. p. 100-101.)

<sup>60</sup> Segundo Foucault, o liberalismo político tem por consequência “o formidável crescimento dos processos de controle, de condicionalismo, de coerção, que vão constituir uma espécie de contrapartida e contrapeso às liberdades. Insisti bastante no fato de estas famosas grandes técnicas disciplinares, que tomam a seu cargo o comportamento quotidiano dos indivíduos e até nos seus mais ínfimos pormenores, serem exatamente contemporâneas no seu desenvolvimento, na sua explosão, na sua disseminação pela sociedade, da era das liberdades.” (FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Pedro Elói Duarte, introdução de Bruno Mações. Lisboa: Edições 70, 2022. p. 97.)

povo, o poder disciplinar garante, por outro, a sua submissão. Nesse ponto, Foucault destrói o ideal iluminista em uma única frase: "As 'Luzes' que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas."<sup>61</sup>

O poder disciplinar, com sua rede de hierarquização "infrajurídica", produz, como efeito de seu exercício, a anulação da igualdade formal garantida pelo direito. Funciona como uma espécie de "contradireito". Os limites jurídicos ao poder do Estado encontram a sua contrapartida na ausência de limitação ao poder disciplinar. É comum emprestar a esse poder a roupagem mais elegante da moral, quando, na verdade, ele é a materialização de uma técnica de dominação, uma dissimulação das relações de poder e do desequilíbrio a elas inerente.<sup>62</sup>

Na medida em que o objetivo de todo poder disciplinar é tornar os indivíduos tão submissos e úteis quanto possível, não surpreende que esse poder tenha se adaptado tão bem a uma economia capitalista. A adoção de técnicas militares (ou, no mínimo, de estilo militar) na produção industrial é apenas o exemplo mais visível dessa adaptação. O desenvolvimento desse tipo de economia é impossível sem que haja, ao mesmo tempo, o disciplinamento em massa da força de trabalho.<sup>63 64</sup>

---

<sup>61</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 183.

<sup>62</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 182-184.

<sup>63</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 182.

<sup>64</sup> A respeito da ideia de "biopoder" enquanto controle dos corpos e gestão calculada das populações (o poder, portanto, que se exerce sobre a vida tanto no plano individual quanto no coletivo) e sua relação com a economia capitalista, assinala Foucault: "Esse biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas o capitalismo exigiu mais do que isso; foi-lhe necessário o crescimento tanto de seu reforço quanto de sua utilizabilidade e sua docilidade; foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isso torná-las mais difíceis de sujeitar; se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como instituições de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de biopolítica, inventados no século XVIII como técnicas de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar, das forças que estão em ação em tais processos e os sustentam; operaram, também, como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas tanto de uns como de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia; o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro foram, em parte, tornados possíveis pelo exercício do biopoder com suas formas e procedimentos múltiplos." (FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da

#### 1.4 Prisão: surgimento, fracasso e reafirmação

A expansão do poder disciplinar explica, segundo Foucault, o sucesso que o modelo da prisão – ela própria, naturalmente, uma instituição disciplinar – conheceu a partir do fim do século XVIII, bem como o fato de ter suplantado sem dificuldades os modelos concorrentes de justiça penal da época.<sup>65</sup>

Diferentes modelos prisionais surgiram na Inglaterra e nos Estados Unidos ao fim do século XVIII. No entanto, mais importante que descrever em detalhes tais modelos é destacar as características gerais da prisão como instituição disciplinar. Ela busca repartir os condenados, fixá-los espacialmente, classificá-los, extrair deles o máximo de tempo, o máximo de forças, treinar seus corpos, vigiá-los incessantemente, registrar o seu comportamento e fornecer sobre cada um deles um saber cumulativo. Em suma, discipliná-los: tornar seus corpos dóceis e úteis. A “humanização” das penas por meio da prisão representa a introdução de processos de dominação característicos do poder disciplinar; a colonização da justiça penal por uma nova forma de exercício do poder.<sup>66</sup>

Tão grande foi o sucesso da prisão nesse âmbito que Foucault observa que, na segunda metade do século XX, apesar de todas as críticas que lhe eram dirigidas, a instituição prisional continuava a ser o local por excelência de execução das penas, sem que ninguém vislumbrasse algo que poderia ser colocado em seu lugar. Naturalizou-se.<sup>67 68</sup>

---

Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2021. p. 151-152.)

<sup>65</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 195-198.

<sup>66</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 195.

<sup>67</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 196.

<sup>68</sup> Em “Microfísica do Poder”, Foucault não poupa críticas a essa naturalização: “Não será que, de modo geral, o sistema penal é a forma em que o poder como poder se mostra da maneira mais manifesta? Prender alguém [...] é a manifestação de poder mais delirante que se possa imaginar. [...] A prisão é o único lugar onde o poder pode se manifestar em estado puro em suas dimensões mais excessivas e se justificar como poder moral. ‘Tenho razão em punir pois vocês sabem que é desonesto roubar, matar...’. O que é fascinante nas prisões é que nelas o poder não se esconde, não se mascara cinicamente, se mostra como tirania levada aos mais ínfimos detalhes, e, ao mesmo tempo, é puro, é inteiramente ‘justificado’, visto que pode inteiramente se formular no interior de uma moral que serve de adorno a seu exercício: sua tirania brutal aparece então como dominação serena do bem sobre o

O poder disciplinar na prisão é mais visível que em qualquer outra instituição disciplinar. Ela é um aparelho "onidisciplinar", já que promove sobre o corpo do condenado uma ação ininterrupta e o torna objeto de um poder quase total. Nesse sentido, ela é a mais extrema das instituições disciplinares. Seu funcionamento, porém, deve observar alguns princípios.<sup>69</sup>

O primeiro princípio é o do isolamento: o condenado deve ser isolado do mundo externo e, ao mesmo tempo, dos outros detentos no interior da prisão. Precisa evitar a reunião dos condenados em um mesmo lugar dentro dela, de modo a prevenir as agitações que disso poderiam advir. A solidão do condenado é, ao mesmo tempo, um elemento da pena (deixá-lo "sozinho" com a lembrança do crime que cometeu, na esperança de que o remorso possa regenerá-lo) e uma garantia de exercício do poder disciplinar.<sup>70</sup>

O segundo princípio é o do trabalho. Esse trabalho penal não tem por objetivo propriamente a utilidade econômica, mas o de transformar o comportamento do criminoso. A disciplina laboral requalifica o condenado em operário dócil, na medida em que incute nele a ética do trabalho.<sup>71</sup>

O terceiro princípio é o da modulação das penas. Como a pena tem um caráter essencialmente corretivo, ela deve ser abrandada conforme o progresso que o condenado demonstra na sua reeducação. Isso significa que a condenação estabelecida pela justiça penal pode ser alterada por meio da atuação de outros agentes que não o juiz: uma transferência significativa do poder de punir para os responsáveis pela administração do sistema prisional.<sup>72</sup> Essa individualização das penas no interior da instituição carcerária pressupõe, naturalmente, todo um saber a respeito do indivíduo condenado. Nasce, então, a figura do "delinquente" em sentido técnico: o indivíduo que a justiça penal entregou ao sistema prisional e que

---

mal, da ordem sobre a desordem." (FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 7. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. p. 72-73.)

<sup>69</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 198-199.

<sup>70</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 199-201.

<sup>71</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 201-204.

<sup>72</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 205-208.

ele tem por função corrigir. Ciências como a criminologia, a psiquiatria e a psicologia encontram aí o seu papel: são elas que devem determinar se o indivíduo é ou não perigoso para a sociedade, se pode ou não reincidir e assim por diante. A avaliação científica da periculosidade do delinquente é parte essencial do processo de individualização da pena. E é justamente o tratamento científico do delinquente que permite que a justiça penal e o sistema prisional operem em um horizonte de "verdade"; essa chancela científica serve, em última análise, como ponto de apoio para a legitimidade da prisão.<sup>73</sup>

Não demorou, porém, para que o fracasso da prisão começasse a ser severamente denunciado. Já na primeira metade do século XIX a questão era discutida, com a apresentação de projetos para a reforma do sistema penal. Esse ciclo de críticas, tentativas de reforma e renovação das críticas vem desde então se repetindo. Afirma-se constantemente que a prisão não diminui as taxas de criminalidade, ao contrário, as aumenta; que os índices de reincidência são intoleravelmente altos, ou seja, ela não devolve à sociedade indivíduos corrigidos, mas delinquentes perigosos; que o trabalho penal é desprovido de caráter educativo; que ela favorece a organização de um meio próprio de delinquentes, no qual o criminoso inexperiente aprende técnicas cada vez mais elaboradas de criminalidade; que o estigma causado pela prisão impede até mesmo o indivíduo ressocializado de encontrar meios de sobrevivência fora da ilegalidade após o cumprimento da pena, o que torna a reincidência praticamente inevitável; que a família do detento muitas vezes é reduzida à penúria. Todo um arsenal de críticas que se repetem *ad aeternum*.<sup>74</sup>

Diante dessas críticas, Foucault pergunta-se o porquê da manutenção inquestionável do sistema carcerário, mesmo com as sucessivas e tímidas tentativas de reforma. Ele encontra a resposta em uma constatação contraintuitiva: a utilidade da prisão não está em coibir a delinquência, mas em produzi-la. Essa é a sua função essencial. A prisão não se destina a eliminar as infrações à lei, mas a distingui-las,

---

<sup>73</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 210-214.

<sup>74</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 221-225.

distribuí-las e coordená-las; ela promove a organização da ilegalidade em uma tática geral das sujeições.<sup>75</sup>

Nesse ponto, a análise de Foucault assume contornos claramente marxistas.<sup>76</sup> A lei, que define o que é legal ou ilegal, é produto dos interesses de uma classe; sendo assim, o combate às ilegalidades é, em si mesmo, menos importante que a manutenção do poder dessa classe. Na medida em que o sistema penal produz uma ilegalidade controlada, ele assegura o domínio sobre as classes mais baixas e evita que essa ilegalidade difusa possa descambar para um conflito político que questione a estrutura de dominação estabelecida na sociedade. O alvo preferencial da justiça penal, evidentemente, são as classes inferiores, ainda que ela procure ocultar-se sob o pomposo manto da igualdade de direitos; seu objetivo não é tanto o de combater as ilegalidades que os indivíduos pertencentes a essas classes praticam, mas o de evitar que surja, a partir dessas infrações, uma revolta generalizada contra a própria organização da sociedade em classes.<sup>77 78</sup>

Em suma, a prisão organiza um sistema de delinquência restrito a crimes inofensivos ao poder e que, pelo conhecimento que tem dos criminosos que já

---

<sup>75</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 225-231.

<sup>76</sup> Embora seja necessário ressaltar que Foucault não se definia como marxista; em "Microfísica do Poder", ele explica o seu distanciamento do marxismo tanto do ponto de vista metodológico, na medida em que as questões que havia colocado em seus primeiros livros não eram compatíveis com as preocupações imediatas da intelectualidade de esquerda e com o programa do Partido Comunista Francês, quanto do ponto de vista propriamente político, já que o problema do poder disciplinar, em especial, era evidentemente espinhoso para aqueles que buscavam esconder as experiências nefastas do estalinismo e os *gulags* soviéticos. (FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 7. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. p. 02-03.)

<sup>77</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 231-242.

<sup>78</sup> Veja-se, a respeito, o que diz Foucault acerca da utilidade política da delinquência: "Por volta dos anos 1840 o desemprego e o sub-emprego são uma das condições da economia. Havia mão-de-obra para dar e vender. Mas pensar que a delinquência faz parte da ordem das coisas também faz parte, sem dúvida, da inteligência cínica do pensamento burguês do século XIX. [...] A sociedade sem delinquência foi um sonho do século XVIII que depois acabou. A delinquência era por demais útil para que se pudesse sonhar com algo tão tolo e perigoso como uma sociedade sem delinquência. Sem delinquência não há polícia. O que torna a presença policial, o controle policial tolerável pela população se não o medo do delinquente? Você fala de um ganho prodigioso. Esta instituição tão recente e tão pesada que é a polícia não se justifica senão por isto. Aceitamos entre nós esta gente de uniforme, armada, enquanto nós não temos o direito de o estar, que nos pede documentos, que vem rondar nossas portas. Como isso seria aceitável se não houvesse os delinquentes? Ou se não houvesse, todos os dias, nos jornais, artigos onde se conta o quão numerosos e perigosos são os delinquentes?" (FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 7. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. p. 137-138.)

passaram por ela, é facilmente controlável. Ao mesmo tempo, ela isola a delinquência como produto dos desvios típicos de uma classe subalterna. As ilegalidades praticadas pela classe dominante podem, nesse esquema de poder, ser toleradas sem exasperação nem escândalo. Apesar dos discursos de ressocialização, a prisão não é um instrumento a serviço do bem-estar da sociedade: ela é a fábrica de uma delinquência controlada – e, portanto, relativamente inofensiva – segundo uma estratégia política de dominação de classe.<sup>79 80</sup>

## 2 A CRÍTICA DE JOSÉ GUILHERME MERQUIOR EM “MICHEL FOUCAULT OU O NIILISMO DE CÁTEDRA”

Expostas as considerações de Foucault acerca dos objetivos e do funcionamento do sistema penal, passa-se à sua apreciação crítica, a qual, no presente estudo, reduzir-se-á à obra de José Guilherme Merquior.

### 2.1 Uma teoria conspiratória da história da justiça penal

Na apreciação geral que faz da trajetória intelectual de Foucault, Merquior classifica “Vigiar e Punir” como o seu primeiro livro destinado especificamente ao problema do poder. Embora reconheça tratar-se de uma leitura envolvente, fruto de

---

<sup>79</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 231-234.

<sup>80</sup> Em conexão com isso está o problema do custo econômico da penalidade. Reformadores do sistema penal do final do século XVIII, como Beccaria e Bentham, já colocavam a questão em termos de economia política, na medida em que criticavam o exercício do poder punitivo estatal a partir de uma racionalidade econômica, preocupados não apenas com o custo da delinquência para a sociedade em geral, mas também com o custo inerente a uma prática judiciária dispendiosa e pouco efetiva no controle da criminalidade. A codificação do direito penal – com a expectativa existente à época no sentido de que, através dela, a justiça penal funcionaria de forma quase mecânica (simples aplicação da lei ao ato previamente definido como crime) e, portanto, menos onerosa – foi concebida, em última análise, como um princípio de economia. Muito tempo depois, essa “análise econômica da pena” será retomada, particularmente nos Estados Unidos, embora com um objetivo diferente: não mais o de promover o desaparecimento total da delinquência, a ambição dos reformadores iluministas, mas o de intervir no “mercado” do crime de modo a limitar a sua “oferta”, levando em conta o fato de que a aplicação da lei seria, do ponto de vista estritamente econômico, demasiadamente onerosa se tivesse por objetivo a eliminação completa das ilegalidades. Assim, uma certa taxa de criminalidade pode (e até mesmo deve) ser tolerada, uma vez que os custos envolvidos não compensam a tentativa de sua supressão. (FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Pedro Elói Duarte, introdução de Bruno Maçães. Lisboa: Edições 70, 2022. p. 312-321.)



pesquisas e reflexões mais rigorosas do que aquelas empreendidas por Foucault anteriormente, isso não o impede de rotular "Vigiar e Punir" como uma teoria conspiratória da história da justiça penal.<sup>81</sup>

Para tanto, Merquior aponta uma série de defeitos de análise e de método.<sup>82</sup> Em primeiro lugar, sua crítica dirige-se à linearidade da análise histórica de Foucault. A passagem dos suplícios à prisão, por exemplo, teria sido muito mais caótica em termos de acontecimentos do que Foucault expõe em sua obra. Merquior menciona, nesse sentido, que ainda durante a Revolução Francesa, depois de Robespierre e do Terror, os suplícios foram substituídos pelo encarceramento, mas, em 1810, com o Código Penal Napoleônico, editado durante o período do Império e, portanto, sob a égide de um regime despótico, vários castigos supliciantes, como a marcação a ferro e a amputação das mãos do condenado, foram reintroduzidos. A exposição de Foucault, assim, seria mais ideológica que propriamente histórica; ele teria lido a história através das lentes da ideologia.<sup>83</sup>

Essa simplificação ideológica da história é identificada por Merquior também na imposição de uma justiça penal pela classe dominante. Foucault teria pintado um quadro demasiadamente maniqueísta no contraste entre uma ordem liberal democrática e uma estrutura diabólica de coerção onipresente, sem amparo em fatos propriamente ditos.<sup>84</sup>

Ilustra isso a crítica de Foucault ao Iluminismo. O desprezo que se vê em "Vigiar e Punir" pelos reformadores iluministas, especialmente por Beccaria e o clássico "Dos Delitos e das Penas", que Foucault ironiza como puro e simples lirismo, é rechaçado vigorosamente por Merquior; segundo ele, pode ser historicamente demonstrado que o livro de Beccaria exerceu enorme influência sobre os intelectuais da época e sobre os legisladores encarregados da reforma do sistema penal. E, nele, inexistia qualquer menção à punição como um instrumento disciplinar brutal. O

<sup>81</sup> MERQUIOR, José Guilherme. *Michel Foucault ou o niilismo de cátedra*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 130-131.

<sup>82</sup> MERQUIOR, José Guilherme. *Michel Foucault ou o niilismo de cátedra*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 129-164.

<sup>83</sup> MERQUIOR, José Guilherme. *Michel Foucault ou o niilismo de cátedra*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 155-156.

<sup>84</sup> MERQUIOR, José Guilherme. *Michel Foucault ou o niilismo de cátedra*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 147-149.

humanismo iluminista de Beccaria era tão legítimo quanto a grande repercussão que “Dos Delitos e das Penas” teve em toda a Europa. Por mais que os ideais iluministas tenham chegado à expressão em um ambiente social e econômico que lhes era favorável, seria muito reducionista identificar o Iluminismo a um impulso dominador e repressivo.<sup>85 86</sup>

Foucault, ainda, não é, para Merquior, particularmente feliz na tentativa de explicar as causas do fenômeno da substituição do suplício pela prisão. Se essa última, como ele propõe, é decorrência da dominação de classe, como se pode explicar o fato de que ela tenha surgido quase simultaneamente em países com estruturas de classe muito diferentes? Foucault, nesse ponto, teria dado um salto muito abrupto, na medida em que, ao tratar dos suplícios, restringe sua análise à França, mas, ao tratar da prisão, expande-a de modo a abranger outras realidades, especialmente as da Inglaterra e dos Estados Unidos. A prisão enquanto modelo por excelência de aplicação da pena foi uma invenção norte-americana do final do século

---

<sup>85</sup> MERQUIOR, José Guilherme. *Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 158-161.

<sup>86</sup> A distinção entre as visões de Foucault e Merquior a respeito do Iluminismo torna-se particularmente nítida na seguinte passagem de “O Liberalismo - Antigo e Moderno”: “O Iluminismo presenteou o liberalismo com o tema do progresso, principalmente teorizado pela economia clássica. Entre Hume e Smith, o Iluminismo escocês acrescentou à teoria de direitos de Locke e à crítica do despotismo por Montesquieu uma poderosa estrutura: uma nova explicação da história ocidental. Seu significado consistia no progresso mediante o comércio que prosperava na liberdade – na liberdade civil, individual, moderna. O progresso era sem dúvida uma crença iluminista, mas será que era também uma crença liberal? O grupo ideológico de direitos/constitucionalismo/progresso/liberalismo sugere que sim. Contudo, alguns críticos argumentaram que a ideologia do progresso era, de fato, tudo menos libertária. [...] O “espírito liberal” tende com frequência para o feio pecado estigmatizado por Michael Oakeshott como construtivismo racionalístico, ou planejamento social em grande escala de uma espécie abstrata, salvacionista *a priori*. O difundido reformismo do Iluminismo chegou perto de um liberalismo empreendedor, mas não, creio eu, perto de sua caricatura neoconservadora. Pois uma abordagem histórica mostra que a verdadeira experiência das reformas esclarecidas tinha um sabor distintamente libertário. A luta de Voltaire contra a tortura e a censura, a humanização das práticas penais por Beccaria, a retirada de apoio estatal à perseguição ou discriminação religiosa, a eliminação de privilégios de castas e guildas, a liberalização do comércio, a abolição da servidão na Áustria de José não foram vistas como medidas despóticas, a não ser pelos interesses obviamente prejudicados no processo, mas como avanços na verdade libertadores. O imperador José II da Áustria, inquieto e pronto a sacrificar-se, era certamente um autocrata, mas sua revolução pelo alto (embora de nenhuma forma liberal em seus métodos), seriamente tentada (e que falhou em grande parte), continha uma perspectiva genuína de emancipação para camponeses e protestantes, judeus e o homem do povo. Via de regra, mesmo quando era iliberal, o Iluminismo terminava por desbravar terreno para instituições mais livres e (no conjunto) uma sociedade menos desigual. Se o ousado reformismo dos déspotas esclarecidos não era libertário em sua intenção, a maior parte de seus resultados ajudou a aumentar a liberdade e a igualdade.” (MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo – antigo e moderno*. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991. p. 59-60.)

XVIII; nos Estados Unidos, porém, o conflito de classes era muito menos intenso e generalizado que na Europa.<sup>87</sup>

Haveria, além disso, uma certa leviandade de Foucault na passagem entre as instituições disciplinares e na identificação de um princípio comum a todas elas. Por exemplo, quando reconhece a presença do poder disciplinar nas fábricas, Foucault não diz que, na França, as prisões antecederam em muito esse tipo de organização econômica da produção; durante parte considerável do século XIX, a economia francesa manteve-se predominantemente agrária e artesanal, com a industrialização ocorrendo décadas após a prisão tomar o lugar dos suplícios. Segundo Merquior, no entanto, o problema mais evidente está na correlação entre a prisão e a escola como instituições disciplinares. Para fazer a identificação de um princípio comum no funcionamento do sistema educacional e do sistema penal, Foucault, deveria, ao menos, ter pesquisado a fundo a história da pedagogia, o que não é feito em "Vigiar e Punir". Um historiador da educação provavelmente teria dificuldades em aceitar a proposta de Foucault relativa à identificação da disciplina na escola e na prisão.<sup>88 89</sup>

## 2.2 Foucault, o "neo-anarquista"

Merquior classifica Foucault politicamente como um "neo-anarquista". Na crítica que faz à genealogia das relações de poder, Foucault teria partido de um enlace indissociável entre o poder e o saber. Essa concepção foucaultiana do "poder-saber" é tomada, em certo aspecto, de Nietzsche, no sentido de que toda vontade de verdade é simultaneamente uma vontade de poder. Ele seria, portanto, uma curiosa espécie de "Nietzsche de esquerda".<sup>90</sup>

O "neo-anarquismo" de Foucault, segundo Merquior, consiste justamente na sua recusa das estruturas da sociedade moderna e na crítica ferrenha que promove

<sup>87</sup> MERQUIOR, José Guilherme. *Michel Foucault ou o niilismo de cátedra*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 161-162.

<sup>88</sup> MERQUIOR, José Guilherme. *Michel Foucault ou o niilismo de cátedra*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 156-158.

<sup>89</sup> Uma crítica semelhante a "Vigiar e Punir" pode ser encontrada em Jürgen Habermas. Sobre isso, veja-se HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 403-406.

<sup>90</sup> MERQUIOR, José Guilherme. *Michel Foucault ou o niilismo de cátedra*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 217-247.

a elas, sem que tenha proposto qualquer coisa capaz de substituí-las. Não poderia ser diferente, uma vez que Foucault, por enxergar o poder em toda parte que se olhe e por identificar a cultura com a dominação, acabou por esvaziar a própria ideia de poder. Seu pensamento, nesse sentido, seria tão inócuo quanto a revolta de um rebelde sem causa.<sup>91</sup>

Justamente nisso Merquior identifica o “nihilismo de cátedra” inaugurado por Foucault: a pregação da crítica radical às instituições que formam a base sobre a qual aquele que critica está muito bem assentado.<sup>92</sup>

### 3 BREVES CONSIDERAÇÕES ACERCA DA CRÍTICA DE MERQUIOR A FOUCAULT

Corresponde a um truísmo dizer que Merquior e Foucault são autores que partem de pontos de vista muito diferentes. Sendo assim, a análise das críticas empreendidas por aquele a esse poderia parecer à primeira vista um mero exercício intelectual desprovido de utilidade. No entanto, alguns aspectos merecem atenção.

É importante salientar que, como apontado por Merquior, o livro “Dos Delitos e das Penas”, de Cesare Beccaria, foi, de fato, muito mais influente e mais original do que Foucault dá a entender. As reações que provocou foram ambivalentes; ele não apenas influenciou fortemente o movimento pela reforma do direito penal em diversos países (em especial as empreendidas em 1786 por Pedro Leopoldo, Grão-Duque da Toscana, e em 1787 por José II, Imperador da Áustria, assim como a tentativa frustrada de introdução de um novo código penal para a Rússia por Catarina II em 1767),<sup>93</sup> mas também encontrou grandes resistências. Algumas das ideias iluministas de Beccaria, particularmente no que tange à defesa da abolição da pena de morte – que via não apenas como bárbara e incompatível com o contrato social, mas também como muito menos útil à sociedade que a pena de trabalhos forçados<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> MERQUIOR, José Guilherme. *Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 239-241.

<sup>92</sup> MERQUIOR, José Guilherme. *Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 246-247.

<sup>93</sup> ZAFFARONI, Eugenio Raúl; PIERANGELI, José Henrique. *Manual de direito penal brasileiro: parte geral*. 5. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004. p. 201-202.

<sup>94</sup> BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Tradução de J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006. p. 74-80.

-, foram objeto de duríssimas críticas logo após o lançamento do livro, o que motivou o autor a incluir um posfácio, como resposta, nas edições posteriores.<sup>95</sup>

Além disso, Immanuel Kant, um dos maiores expoentes do Iluminismo - que, no entanto, era defensor de um direito penal extremamente rigoroso<sup>96</sup> -, não poupa críticas e exasperações a Beccaria em sua "Metafísica dos Costumes". No que tange à pena de morte para os assassinos, Kant afirma categoricamente que todo aquele que cometer um assassinato deve morrer pelas mãos da justiça. A justificativa kantiana para isso é a ausência de qualquer equivalência possível entre vida e morte: como não existe nada igual à morte, apenas ela pode constituir uma represália justa àquele que tirou a vida de outra pessoa.<sup>97</sup> Sobre Beccaria, ele diz:

Em contrapartida, o marquês de Beccaria, pelo sentimentalismo compassivo de uma humanidade afectada (*compassibilitas*), defendeu que toda a pena de morte é ilegal, porque ela não poderia estar contida no contrato civil originário; de facto, cada um no povo deveria então estar de acordo em perder a sua vida, se matasse outro (do povo); mas tal consentimento é impossível, pois ninguém pode dispor da sua vida. Tudo isto é sofismaria e rabulice.<sup>98</sup>

<sup>95</sup> Veja-se BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Tradução de J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006. p. 121-127.

<sup>96</sup> Kant entende o direito como essencialmente "vinculado à competência para coagir", no sentido de que a liberdade (no sistema kantiano, o único direito inato), quando injustamente perturbada, deve ser restaurada por meio da eliminação daquilo que a perturbou; liberdade e coerção, portanto, não apenas são conciliáveis, mas a própria existência da liberdade depende da coerção. (KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes, parte I: princípios metafísicos da doutrina do direito*. Lisboa: Edições 70, 2004. p. 37-38.) A respeito dessa noção kantiana, esclarece Norberto Bobbio: "o meu ato ilícito representa um abuso da minha liberdade, com o qual eu invado a esfera da liberdade do outro; com o propósito de reconstituir em favor do outro a sua esfera de liberdade por mim injustamente invadida, o único remédio é usar a coerção, de modo a fazer-me desistir do meu abuso. A coação é uma não-liberdade (devida ao Estado), que repele minha não-liberdade. Esta é, portanto, uma negação da negação e, em consequência, uma afirmação (e precisamente é a reafirmação da liberdade do terceiro lesado pelo meu ilícito). Deste modo, a coação é perfeitamente compatível com a noção kantiana do direito como fundamento da liberdade externa." (BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Compilação de Nello Morra, tradução de Márcio Pugliesi et al. São Paulo: Ícone, 2006. p. 152.) Essa formulação de Kant repercute decisivamente em sua teoria da pena, cujo objeto pode ser descrito como a negação da negação do direito. Sobre esse ponto e, mais além, para uma análise da problemática do direito penal em Kant, veja-se MAYER, Hellmut. Kant, Hegel e o direito penal. in: HECK, Luís Afonso (org.). *Direito natural, direito positivo, direito discursivo*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010. p. 207-223.

<sup>97</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes, parte I: princípios metafísicos da doutrina do direito*. Lisboa: Edições 70, 2004. p. 148-149.

<sup>98</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes, parte I: princípios metafísicos da doutrina do direito*. Lisboa: Edições 70, 2004. p. 150.

Saliente-se que, apesar disso, Kant igualmente rejeita os suplícios como incompatíveis com a humanidade do criminoso.<sup>99</sup>

Cumprido ressaltar, ainda, que, do ponto de vista histórico-jurídico, a gradativa abolição dos castigos corporais e da pena de morte no Ocidente desde os tempos do Iluminismo representa indubitavelmente um avanço. Seria inconcebível, hoje, um sistema jurídico que, à luz dos princípios que regem a aplicação das penas, admitisse o suplício como um meio legítimo de manifestação do poder punitivo. Princípios como o da presunção de inocência, do devido processo legal e da humanização das penas são parte absolutamente essencial do direito penal moderno.<sup>100</sup> Sua eventual supressão, com o retorno ao modelo pré-iluminista, representaria um retrocesso civilizatório tão evidente quanto aquele que Franz Kafka, o “poeta do absurdo”, ilustrou com algumas das imagens mais chocantes de sua literatura.<sup>101</sup>

<sup>99</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes, parte I: princípios metafísicos da doutrina do direito*. Lisboa: Edições 70, 2004. p. 148.

<sup>100</sup> No Brasil, o catálogo de direitos fundamentais do artigo 5º da Constituição da República de 1988 contém uma série de dispositivos acerca das formalidades inerentes ao processo penal e à aplicação da pena como punição. Exemplificativamente, veja-se: “Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...] III - ninguém será submetido a tortura nem a tratamento desumano ou degradante; [...] XXXIX - não há crime sem lei anterior que o defina, nem pena sem prévia cominação legal; [...] XLVII - não haverá penas: a) de morte, salvo em caso de guerra declarada [...]; b) de caráter perpétuo; c) de trabalhos forçados; d) de banimento; e) cruéis; XLVIII - a pena será cumprida em estabelecimentos distintos, de acordo com a natureza do delito, a idade e o sexo do apenado; XLIX - é assegurado aos presos o respeito à integridade física e moral; L - às presidiárias serão asseguradas condições para que possam permanecer com seus filhos durante o período de amamentação; [...] LIII - ninguém será processado nem sentenciado senão pela autoridade competente; LIV - ninguém será privado da liberdade ou de seus bens sem o devido processo legal; LV - aos litigantes, em processo judicial ou administrativo, e aos acusados em geral são assegurados o contraditório e ampla defesa, com os meios e recursos a ela inerentes; LVI - são inadmissíveis, no processo, as provas obtidas por meios ilícitos; LVII - ninguém será considerado culpado até o trânsito em julgado de sentença penal condenatória; [...] LXI - ninguém será preso senão em flagrante delito ou por ordem escrita e fundamentada de autoridade judiciária competente, salvo nos casos de transgressão militar ou crime propriamente militar, definidos em lei; [...] LXIII - o preso será informado de seus direitos, entre os quais o de permanecer calado, sendo-lhe assegurada a assistência da família e de advogado; [...] LXVIII - conceder-se-á ‘*habeas-corpus*’ sempre que alguém sofrer ou se achar ameaçado de sofrer violência ou coação em sua liberdade de locomoção, por ilegalidade ou abuso de poder; [...]” (BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, de 05 de outubro de 1988. Brasília: Presidência da República, 1988.) Até que ponto os ditames constitucionais são de fato observados no cotidiano da administração da justiça, do sistema carcerário e da atuação das autoridades policiais é uma questão que, aqui, não deve ser aprofundada mais além. De qualquer modo, no entanto, as garantias constitucionais existem e são vinculantes para o poder estatal.

<sup>101</sup> “O Processo”, romance publicado postumamente em 1925, retrata a história de Josef K., o funcionário de um banco que, sem ter cometido crime algum, é detido em sua casa certa manhã. Ao longo da obra, K. procura, com crescente desespero, demonstrar sua inocência, mas isso se mostra impossível, pois ele não consegue ter acesso aos autos do processo e, conseqüentemente, ao teor da

Teria sido a substituição dos suplícios pela prisão, como afirma Foucault, uma decorrência da alteração nas relações de poder, ou, como pretende Merquior, obra de importantes teóricos do direito penal iluminista? Parece – e isso é aventado apenas como hipótese – que ambas as teses encerram uma parcela da verdade. De fato, as ideias iluministas de humanização das penas, com especial atenção às propostas por Beccaria, exerceram uma grande influência sobre a gradativa supressão dos suplícios. Como, no entanto, explicar que a prisão – diga-se de passagem, rejeitada peremptoriamente pelo próprio Beccaria<sup>102</sup> – tenha se transformado tão rapidamente no instrumento principal de aplicação da justiça penal? O advento da sociedade disciplinar fornece uma resposta convincente. As belas ideias dos reformadores iluministas dificilmente teriam encontrado expressão prática se não houvesse, ao mesmo tempo, uma significativa transformação nas relações políticas e econômicas da sociedade ao final do século XVIII.

Ressalte-se, ainda, que a concepção de Foucault acerca da função do sistema prisional parece encontrar eco na atual realidade brasileira. A constatação de que a prisão produz criminalidade ao invés de coibi-la não é, no Brasil, nenhuma novidade, embora não deixe de causar certa perplexidade quando lida em um texto clássico da estatura de “Vigiar e Punir”. Basta dizer que os principais grupos do crime organizado surgiram no interior dos presídios brasileiros e, em medida considerável, ainda hoje os controlam por dentro. Sua criação deu-se a partir de organizações internas de

---

acusação que pesa contra ele. Advogados e juízes mostram-se igualmente inacessíveis. Ao final, depois de um procedimento sigiloso, é executado por dois funcionários da justiça em um espetáculo grotesco. (KAFKA, Franz. *O processo*. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2006.) “Na Colônia Penal”, novela publicada em 1919, narra a história de um explorador que visita uma remota ilha, na qual funciona uma espécie de colônia para apenados. Lá, as execuções são realizadas por meio de um aparelho sofisticado de tortura, uma máquina à qual está acoplada uma gigantesca agulha, cuja função é a de escrever a sentença no corpo ainda vivo do condenado. (KAFKA, Franz. Na colônia penal. in: Idem. *Um artista da fome – seguido de Na colônia penal & outras histórias*. Tradução de Guilherme da Silva Braga. Porto Alegre: L&PM, 2009. p. 77-124.) José Roberto de Castro Neves assinala que a obra de Kafka, em particular “O Processo”, representa uma crítica, em forma de parábola, a um mundo no qual a humanidade perde sua importância, no qual o homem é confrontado com sua própria debilidade diante do poder. Nesse sentido, um dos significados possíveis que se pode extrair dos romances e novelas deixados por Kafka é o alerta contra os abusos do poder e a necessidade de limitar seu exercício às formas exigidas pelo Estado de Direito. (NEVES, José Roberto de Castro. O processo. in: Idem (org.). *O que os grandes livros ensinam sobre justiça*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019. p. 515-517.)

<sup>102</sup> BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Tradução de J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006. p. 80-83.

presos, cujo objetivo inicial era a pura e simples sobrevivência às agruras do sistema prisional.<sup>103</sup>

Há, porém, um problema em “Vigiar e Punir”: trata-se de uma obra que se tornou rapidamente defasada. Exatamente à época em que o livro era escrito, em meados da década de 1970, houve a deflagração da chamada “guerra às drogas”, que teve por consequência a explosão da criminalidade em todo o mundo. O problema agravou-se com o advento simultâneo do neoliberalismo, que desestruturou as redes de proteção social então existentes. Teve início, logo após a publicação do livro, a “era do grande encarceramento”, com a população carcerária aumentando exponencialmente, mesmo em países com realidades sociais muito distintas.<sup>104</sup> Nesse contexto de superlotação dos presídios, o próprio exercício do poder disciplinar sobre o detento torna-se inviável, diante da manifesta impossibilidade de uma vigilância individualizada.

## CONCLUSÃO

A discussão acerca do sistema penal é inesgotável, atravessando áreas do conhecimento tão distintas quanto a filosofia, a sociologia e o direito. Como um marco dessa discussão, “Vigiar e Punir”, de Michel Foucault, publicado originalmente em 1975, conserva ainda hoje sua vitalidade, apesar das duras críticas que lhe foram dirigidas – neste trabalho, ilustradas pelo livro “Michel Foucault ou o Niilismo de Cátedra”, lançado em 1985 por José Guilherme Merquior – e da defasagem ocasionada pelo recrudescimento do direito penal nas últimas décadas.

Seja como for, e apesar de alguns problemas de análise histórica, a concepção de Foucault acerca da prisão e do papel do sistema penal permanece muito útil para que se possa pensar criticamente o sistema carcerário, especialmente no Brasil, país em que a seletividade punitiva – que atinge desproporcionalmente a população de

---

<sup>103</sup> A respeito do tema, veja-se DIAS, Camila Caldeira Nunes. *Da pulverização ao monopólio da violência: expansão e consolidação do Primeiro Comando da Capital (PCC) no sistema carcerário paulista*. 386 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – São Paulo, Universidade de São Paulo, 2011. p. 165-171.

<sup>104</sup> Sobre isso, veja-se SILVA, Adrian Barbosa e. *Garantismo e sistema penal: crítica criminológica às prisões preventivas na era do grande encarceramento*. 165 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Belém, Universidade Federal do Pará, 2016. p. 27-34.



baixa renda, negra e periférica – soma-se aos abusos cotidianos da polícia e à superlotação dos presídios, em contradição com os próprios ditames constitucionais e de modo incompatível com a proteção dos direitos humanos.

À guisa de conclusão, pode-se dizer que, em “Vigiar e Punir”, Foucault, embora não o afirme categoricamente, parece ir em direção à defesa do abolicionismo penal – uma ideia instigante, cuja análise, no entanto, demandaria a abertura de um novo tema.

## REFERÊNCIAS

- BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Tradução de J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006.
- BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Compilação de Nello Morra, tradução de Márcio Pugliesi et al. São Paulo: Ícone, 2006.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, de 05 de outubro de 1988. Brasília: Presidência da República, 1988.
- DIAS, Camila Caldeira Nunes. *Da pulverização ao monopólio da violência: expansão e consolidação do Primeiro Comando da Capital (PCC) no sistema carcerário paulista*. 386 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – São Paulo, Universidade de São Paulo, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2021.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 7. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Pedro Elói Duarte, introdução de Bruno Maçães. Lisboa: Edições 70, 2022.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- GILISSEN, John. *Introdução histórica ao direito*. Tradução de A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. 7. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KAFKA, Franz. Na colônia penal. in: Idem. *Um artista da fome – seguido de Na colônia penal & outras histórias*. Tradução de Guilherme da Silva Braga. Porto Alegre: L&PM, 2009.

KAFKA, Franz. *O processo*. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2006.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes, parte I: princípios metafísicos da doutrina do direito*. Lisboa: Edições 70, 2004.

MAYER, Hellmut. Kant, Hegel e o direito penal. in: HECK, Luís Afonso (org.). *Direito natural, direito positivo, direito discursivo*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

MERQUIOR, José Guilherme. *Michel Foucault ou o niilismo de cátedra*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo – antigo e moderno*. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

NEVES, José Roberto de Castro. O processo. in: Idem (org.). *O que os grandes livros ensinam sobre justiça*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: princípios de direito político*. Tradução de J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2008.

SILVA, Adrian Barbosa e. *Garantismo e sistema penal: crítica criminológica às prisões preventivas na era do grande encarceramento*. 165 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Belém, Universidade Federal do Pará, 2016.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl; PIERANGELI, José Henrique. *Manual de direito penal brasileiro: parte geral*. 5. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

## 34. A beatitude em Santo Agostinho



<https://doi.org/10.36592/978655460108534>

Mabi Oliveira de Moura<sup>1</sup>

### 1 INTRODUÇÃO

A palavra "felicidade" é frequentemente empregada de maneira lauta, porém apresenta uma multiplicidade de significados que, ao serem comparados, revelam não apenas contradições, mas também uma falta de consenso em relação à sua origem e natureza, podendo ser considerada um estado subjetivo. Nesse sentido, observa-se a ausência de uma definição precisa e abrangente que estabeleça o que realmente constitui a felicidade, como ela se manifesta e quais fatores influenciam nas pessoas. Diante dessa complexidade conceitual, torna-se inegável a relevância do estudo profundo sobre essa temática no contexto contemporâneo, pois a sensação de felicidade permeia de maneira intrínseca o nosso cotidiano, moldando nossa forma de viver, sentir e orientar nossas vidas.<sup>2</sup>

Dentre os substanciais trabalhos desenvolvidos sobre o assunto, destaca-se a forma como santo Agostinho abordou a temática beatitude. Com base no diálogo filosófico "A vida feliz" escrito quando o Filósofo completa 32 anos de idade, 13 de novembro de 386, ocasião em que se retira para Cassiciaco, lugar especial para a vivência da espiritualidade agostiniana. Reunido com sua mãe, Mônica, Adeodato seu filho, e seus amigos e discípulo<sup>3</sup>.

Falar de beatitude, considerando ser um vocábulo profusamente utilizado, permeando seus mais diversos significados de fato, complexos. Agostinho se depara em diversos estados de angústia, desbrío, incerteza, ao passo que fica bastante claro o que o filósofo intenta dizer em sua obra. De tal forma, esse processo de significação

---

<sup>1</sup> Mestranda. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. CAPES.

E-mail: mabi.moura@edu.pucrs.br

<sup>2</sup> MOURA, M. Sêneca e a Felicidade: Um recorte estoico sobre a existência feliz. In: *Filosofia Antiga/Medieval e Moderna*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix. 2022. p. 17. v. 1.

<sup>3</sup> SANTO AGOSTINHO. *Solilóquios; A vida feliz*. Tradução: Adaury Fiorotti e Nair de Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998. p. 112.

ou ainda, de ressignificação ao pensarmos em uma linha temporal, de forma reflexiva em torno desse tema tradicional e relevante para a época na qual Agostinho viveu.

Esse estudo transcende o processo temporal e pode sim nos proporcionar um estado de contradição, mas ao mesmo a possibilidade de descortinar a falta de consenso sobre essa condição, ou ainda tentando aclarar a contemplação se ser/estar feliz, para vivermos hodiernamente essa circunstância.

Agostinho de Hipona indica um caminhar pródigo na busca pela beatitude apontando o bom e virtuoso caminho conectado a filosofia e moral agostiniana. Esse olhar para si, esse autodescobrir-se como um ser que encontra a felicidade, que se encontra em um objetivo, um sentido de existência mostra as características do processo de evolução na caminhada filosófica do Bispo de Hipona. Agostinho descortina a beatitude através de um processo de experiência, não uma experiência peculiar, mas uma experiência de várias essências. Agostinho acopla uma ambiguidade: uma relação causal e uma questão experiencial, e não almeja conceituar, o que ele mesmo se dispõe a conhecer: a beatitude.

A tentativa de descortinar, um pequeno passo da linha temporal na obra agostiniana, será o intento desta escrita. Neste artigo, ao abordar um aspecto particular da obra de Agostinho, que é a sua visão sobre a beatitude, iremos explorar duas etapas distintas. Primeiramente, examinaremos as influências filosóficas que moldaram a base de seu pensamento nessa temática e o levaram a prosseguir em sua trajetória intelectual-filosófica, estabelecendo uma conexão e recorte com a temática da beatitude. Em seguida, investigaremos como Agostinho encontra em Deus a resposta para essa busca pela beatitude, baseado no diálogo *De beata vita*.

Nesse contexto, a presença de Deus é fundamental para Agostinho, revelando que não é possível filosofar sem essa dimensão divina. Essa concepção enfatiza uma visão unificada e coerente da felicidade, delineando sua essência, manifestações e o impacto que provoca na existência humana. Portanto, essa abordagem oferece uma compreensão concisa e dominante sobre o significado da felicidade, estabelecendo sua relação intrínseca com a busca pelo divino e lançando luz sobre os questionamentos que surgem em nossa existência.

## 2 A INFLUÊNCIA DA ANTIGUIDADE NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO

Agostinho postula que a sabedoria verdadeira não pode existir sem a honestidade. A virtude é inseparável da justiça, e a tranquilidade só pode ser alcançada através do sumo bem. Essas reflexões são profundamente enraizadas na dimensão eterna e culminam em uma compreensão essencial da vida e da beatitude. Dessa forma, Agostinho enfatiza a importância da integridade moral, da busca pela justiça e da conexão com o divino como pilares fundamentais para alcançar uma existência plena e uma verdadeira felicidade. Mas de qual forma o hiponense chega a essas conclusões? De fato, o embasamento, o alicerce filosófico de Santo Agostinho foi suficientemente robusto para pulsionar a obra agostiniana.

Agostinho incita vários questionamentos, esse interesse pela beatitude, no que consiste, como se alcança, é de extrema importância num delinear temporal das obras agostinianas. Evidencia-se que o Bispo de Hipona “passa de maneira lógica a problemas antropológicos e metafísicos fundamentais”<sup>4</sup>.

Essa tônica de felicidade, Agostinho trás em conformidade com o pensamento antigo, estoico e neoplatônico. No intuito de elucidar essas vivências, para todas essas escolas é relevante esse tema de felicidade e de sumo bem. A antiguidade faz o diagnóstico de um homem doente, com ausências significativas, pois aqui é falado sobre dores da alma, mas ao mesmo em que diagnostica, a filosofia antiga – estoica, oferece o remédio. Pois diferentemente do que nos é mostrado na contemporaneidade, como um processo de autoajuda, nos elucidada e acrescenta muito mais, é uma filosofia que recomenda um caminho, a mudança de atitudes, que traz raízes aconseladoras e por consequências curativas. Se vê uma filosofia que tem por objetivo a cura de almas. Doentes por falta de sentido de existir, aqui ainda Agostinho não vislumbra a fé<sup>5</sup>.

O contentar-se pela filosofia é o começo das perspectivas de esclarecimento para a problematização levantada. O filósofo rompe para o seu percurso filosófico após a leitura de um diálogo de Cícero (106-43 a.C), que hoje já não encontramos,

---

<sup>4</sup> BRACHTENDORF, J.; MOTA, T. M. C. *Confissões de Agostinho*. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2020. p. 14.

<sup>5</sup> BRACHTENDORF, J.; MOTA, T. M. C. *Confissões de Agostinho*. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2020. p.15.

*Hortensius*. Despertando um amor em Agostinho que irá perpetuar por toda sua existência, a obra de Cícero fazia uma análise crítica, eclética, buscava sintetizar e harmonizar as várias correntes de pensamento: epicuristas, estoicos, céticos e peripatéticos<sup>6</sup>.

A obra despertou Agostinho para a busca da verdadeira felicidade, da verdade e da sabedoria. Cícero defendia um conceito de filosofia como sabedoria e arte de viver que traz a felicidade verdadeira. Agostinho começou a crer que a filosofia lhe possibilitaria a felicidade que tanto procurava.<sup>7</sup>

A obra em questão direcionou o hiponense para uma vida que não vive o excesso de expectativas e paixões que desestabilizam e escurecem a alma, mas para uma vida em que possui um ideal de aspiração a sabedoria, e se norteia pelo bem verdadeiro.<sup>8</sup>

Exponentes filósofos do pensamento antigo, dedicaram-se de forma incessante em um viés no qual a filosofia era o caminho que os conduziram a felicidade. Existia uma condição filosófica pré-estabelecida: existia uma filosofia de possibilidades e uma filosofia prática, a qual faziam parte a ética e a política. Pois eram relacionadas a forma como os homens agiam e o fim ao qual pretendiam atingir. Toda e qualquer ação humana, bem como os "fins-bens" são subordinados a um "fim" último. Entende-se aqui que este é o *summum bonum*<sup>9</sup>.

Escolas filosóficas do pensamento antigo, comungam de que os homens seguem um caminho errôneo que os faz distanciar-se da beatitude, pois de certa forma são caminhos que falseiam a existência, trazendo como exemplo, honra, riqueza, poder, paixões. A mudança no caminhar, para aquilo que se considerava o correto, não é um verdadeiramente fácil. Viver uma vida condensada de virtude denota uma postura de vida adequada, "a questão a respeito dos bens verdadeiros e

---

<sup>6</sup> GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010. p.19.

<sup>7</sup> SANTO AGOSTINHO. *Solilóquios; A vida feliz*. Tradução: Adaury Fiorotti e Nair de Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998. p.110.

<sup>8</sup> BRACHTENDORF, J.; MOTA, T. M. C. *Confissões de Agostinho*. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2020. p.16.

<sup>9</sup> SANTO AGOSTINHO. *Solilóquios; A vida feliz*. Tradução: Adaury Fiorotti e Nair de Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998. p.112.

falsos, dos vícios e sua origem, das possibilidades de uma terapia, assim como a respeito do caminho para a virtude".<sup>10</sup>

Nesse modo de pensar os homens sensatos acordavam entre si e chamavam de beatitude, resolvendo essa problemática, o que seria essa beatitude? Prazer para uns e riqueza para outros. No contexto de reflexão, quem buscava um entendimento mútuo e chegavam a um consenso sobre o conceito de beatitude. Essa noção transcendia a mera satisfação pessoal, abrangendo um estado de plenitude e felicidade duradoura<sup>11</sup>.

A beatitude não se limitava apenas ao prazer individual ou à acumulação de riquezas, mas envolvia uma compreensão mais profunda da busca pela realização pessoal e espiritual. Era a realização de uma harmonia interior, um equilíbrio entre as aspirações materiais e os anseios do ser humano por um propósito maior. A beatitude representava, assim, um ideal de felicidade autêntica e duradoura, que transcendia os prazeres efêmeros e as ambições mundanas<sup>12</sup>.

Sócrates, Platão, Aristóteles foram combativos no que tange respeito a essas concepções materialistas e mundanas sobre a felicidade. Os filósofos arguíam que a felicidade era ter "em mãos" o sumo bem, pois simboliza sobre o aperfeiçoamento enquanto homem, desenvolver sentidos, atividades, experiências que os dignificam e os diferenciam dos outros homens, e de todas as outras coisas. Exemplificando: sucesso é algo externo, que independe de nossa vontade. A riqueza trás insensatez ao homem, a felicidade caminha com a razão e não segundo nossas posses<sup>13</sup>.

No diálogo *De beata vita*, ainda mostra o filósofo conectado ao antigo sistema educacional, pois possuía em seu pensamento que o cristianismo era apenas uma maneira de filosofar. Agostinho empreendeu uma profunda busca pela verdade e uma tentativa de superar o ceticismo que o havia afligido. Durante esse período, ele também se envolveu com o neoplatonismo, uma corrente filosófica que buscava

<sup>10</sup> BRACHTENDORF, J.; MOTA, T. M. C. *Confissões de Agostinho*. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2020. p.16.

<sup>11</sup> GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010. p.20.

<sup>12</sup> GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010. p.21.

<sup>13</sup> SANTO AGOSTINHO. *Solilóquios; A vida feliz*. Tradução: Adaury Fiorotti e Nair de Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998. p.113.

explicar a realidade em termos de emanção do Uno transcendental, e o neoplatonismo se distingue por um regresso a metafísica realista de Platão. Essa imersão no neoplatonismo indicava uma transformação significativa em seu pensamento, aproximando-o de uma visão mais espiritual e metafísica do mundo. Em Cassiciaco, se ocupou com a superação do ceticismo e a aceitação do neoplatonismo, o que indica que em Milão Agostinho não teria se convertido a fé cristã, mas sim ao neoplatonismo<sup>14</sup>.

Os neoplatônicos, escola fundada por Plotino (204-270), também influenciaram o filósofo, e apresentaram todas essas questões, trazidas até aqui, seu viés elucidativo é um tanto quanto mais amplo em questões antropológicas e metafísicas. Ao passo que reflexões protológicas e escatológicas deveriam ter como objetivo mostrar o estado da alma em sua principalidade, e de que forma se perdeu em misérias, e como existir após essa jornada terrena. Agostinho se depara em uma maneira de vislumbrar que fazer uma comparação com a maneira de ser da alma ao de Deus e ainda, dos objetos materiais, que segue na busca pela felicidade e se perde nela, denota uma posição metafísica intermediária, onde a essência do espírito "se encontra acima dos corpos, mas em sua finitude e sua mutabilidade está em posição inferior a Deus"<sup>15</sup>.

Para o filósofo, a alma não tem capacidade de se desligar da infelicidade, ela precisa de uma libertação de paixões, de sentidos terrenos e nefastos que a fazem esquecer da espiritualidade, Agostinho permeia uma terapia que a reconecte ao sentido de existir, saindo de um posicionamento transitório e ruim, indo por um caminho aonde se volta para Deus. Para o filósofo, a alma não tem capacidade de se desligar da infelicidade, ela precisa de uma libertação de paixões, de sentidos terrenos e nefastos que a fazem esquecer da espiritualidade, Agostinho permeia uma terapia que a reconecte ao sentido de existir, saindo de um posicionamento transitório e ruim, indo por um caminho aonde se volta para Deus<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> BRACHTENDORF, J.; MOTA, T. M. C. *Confissões de Agostinho*. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2020. p.16.

<sup>15</sup> BRACHTENDORF, J.; MOTA, T. M. C. *Confissões de Agostinho*. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2020. p.16.

<sup>16</sup> BRACHTENDORF, J.; MOTA, T. M. C. *Confissões de Agostinho*. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2020. p.18.



### 3 O ENCONTRO COM A BEATITUDE ATRAVÉS DE DEUS

Prosseguindo no intento de explicar o problema da beatitude, fica de fato, o grande questionamento, o que o homem deve ansiar para ser feliz, e como pode conquistar esse momento em sua vida? Com certeza, não deve ser por suas vontades e por consequência dispor sua vida, nas mãos do acaso, e da fortuna. Não é correto perder tempo com o que existe a possibilidade de perder, viver o medo de forma contínua te afasta da tranquilidade, é mostra total incompatibilidade com a felicidade. Deus se afasta de todo o inconstante, considerando que para alguns ter Deus não é senão outra coisa senão seguir seus caminhos, ou ainda, ter Deus é atingir uma vida boa, e ainda outros pensam que Deus está onde não habita o espírito impuro<sup>17</sup>.

Se buscar a Deus é viver feliz. Agora quero propor-vos uma pequena questão: Será que Deus quer que o busque? Eles concordaram. Então pergunto: Será possível afirmar que aquele que busca a Deus vive mal? De modo algum afirmaram. Respondei-me também essa terceira questão: O espírito imundo poderia buscar a Deus? Negaram todos, apenas Navió parecia um tanto duvidoso, mas logo formou coro com as demais. Portanto, quem busca a Deus, disse eu, faz aquilo que Deus quer, vive bem e está livre do espírito imundo<sup>18</sup>.

Ao passo que se busca a sabedoria, implica em felicidade, e se isso alferir a Deus, o fim é a beatitude. Agostinho deseja a verdade, visualizando a beatitude, e não compreende possibilidade de beatitude, sem verdade. Se apropriar da verdade é condição para o alcance da felicidade. Deus quer que o busquemos, ninguém que busca Deus vive mal. Ao contrário vive bem e feliz, a beatitude está para quando atingimos uma conexão com eterno que sublima todo um questionamento de situações irrelevantes da vida terrena<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010. p.19.

<sup>18</sup> SANTO AGOSTINHO. *Sobre a vida feliz*. Tradução: Enio Paulo Giachini. São Paulo: Editora Vozes, 2014. p.26.

<sup>19</sup> GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010. p.20.

É verdade que podemos não termos muito e muitos aspectos da existência, sejam nos aspectos físicos, emocionais, ainda assim, segundo Agostinho em *“De beata vita”* não perdermos a felicidade, pois a beatitude é um bem do espírito, alimento da alma, e de fato, nos diz o filósofo que poderíamos perder todos os bens materiais, inclusive que se nossa felicidade estiver alicerçada em Deus, em nada compromete a vida do homem sábio, desejar apenas o que é possível é premissa importante para essa realização<sup>20</sup>.

Prosseguindo no esmiuçar do pensamento, ao atingir um estado de plenitude, sem a qual não existe sabedoria, fazendo uma correlação, é vista a consequência, ou seja, a libertação de todo excesso que abstrai a dignidade da trajetória do homem na terra. Essa condição de equilíbrio que a plenitude com a sabedoria nos proporciona o transbordamento do excesso: luxúria, vícios, ambição, orgulho. O hiponense instiga que aquele que encontra a sabedoria, nada tem a temer, pois encontrou a justa medida, ou seja, a sabedoria e a felicidade<sup>21</sup>.

Em um esforço para explicar a sabedoria, Agostinho em *De beata vita* simplifica arrazoando o que está na escritura: “É a sabedoria de Deus”.

O Apóstolo Paulo escreveu que o Filho de Deus é precisamente a Sabedoria de Deus. Ora o filho de Deus é Deus. Então tínhamos razão em dizer que aquele que possui Deus, possui, por isso mesmo, a sabedoria e, conseqüentemente a beatitude. Mas o que é a Sabedoria a não ser a Verdade, posto que ele também disse “Eu sou a verdade?”.<sup>22</sup> (GILSON, 2010, p. 22)<sup>23</sup>.

As explicar a verdade o filósofo faz o justo meio entre a medida suprema, que vem de Deus, e dessa forma também se faz reconhecer pela verdade, ao encontrar-se com Deus, a resposta nos chega: o filho de Deus é a verdade, e a medida suprema não pode ser nada além do Pai. Agostinho explana que só possui a felicidade aquele

---

<sup>20</sup> GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010. p.21.

<sup>21</sup> GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010. p.23.

<sup>22</sup> SANTO AGOSTINHO. *Sobre a vida feliz*. Tradução: Enio Paulo Giachini. São Paulo: Editora Vozes, 2014. p.28.

<sup>23</sup> GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010. p.22.

que chega a Deus através da verdade<sup>24</sup>. “Eis o que é possuir a sabedoria: apoderar-se de Deus pelo pensamento, isto é gozar dele”<sup>25</sup>.

Quando pensamos em felicidade, pensamos em tudo que advém do mundo, do que é mundano, que nos chega através do que podemos pagar, do que podemos sentir, do que podemos gozar. Mas para o hiponense, e ainda tão jovem Agostinho, mergulhando em seu oceano profundo e longínquo de pensar nos traz precioso conhecimento, o homem sábio busca sua sabedoria na verdade, e a verdade chega até o homem quando ele se aproxima de Deus e mais, quando ele se conecta com Deus pelo seu pensamento, e vivência de fato a sua verdade em suas atitudes, assim encontra a beatitude. O pensamento de Agostinho fica claro: a vida feliz não é do mundo que vivemos, isso pode nos causar inquietações, mas seus ensinamentos sossega a alma, podemos sim viver com muitos elementos que tornam o nosso existir aprazível<sup>26</sup>.

Existe no homem um desejo de corromper relações sagradas, de buscar felicidade de formas diferentes das comunicadas por Agostinho. Esse distanciamento de Deus, só comunga com o afastamento da beatitude. O que é do espírito e não tangível é mais próximo de Deus, é parte da beatitude. Exemplificando, amar as materialidades, e o que parece é um caminho condenatório para a infelicidade. Quando se ama a Deus, eterniza-se, pois amar a Deus é tornar-se ele<sup>27</sup>.

Agostinho em *De beata vita* nos convida para uma alegria beatificadora, alicerçada em uma felicidade arraigada em algo que jamais vais nos abandonar: Deus. Essa alegria é una com a verdade, é una com o espírito que se conecta ao conhecimento, que faz o contraponto ao ceticismo. As incredulidades que encontramos pelo caminho, não podem nos afastar de Deus, pois não seriam crenças verdadeiras. O amor à Deus é a força que pulsiona a beatitude<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010. p.22.

<sup>25</sup> SANTO AGOSTINHO. *Sobre a vida feliz*. Tradução: Enio Paulo Giachini. São Paulo: Editora Vozes, 2014. p.28.

<sup>26</sup> GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010. p.26.

<sup>27</sup> GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010. p.26.

<sup>28</sup> GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010. p.27.

O filósofo contempla a beatitude inseparável do conhecimento, reconhecendo que é, de fato, a própria essência do conhecimento. Enquanto a beatitude encontra sua plenitude em Deus, o mesmo não pode ser afirmado sobre o conhecimento. Se o conhecimento fosse apenas um conjunto de informações e teorias isoladas, sem um propósito ou direção final, ele seria limitado e incompleto. O conhecimento que traz iluminação, que não apenas aclara teorias do mundo prático, denota a verdade da vida feliz<sup>29</sup>.

Aquele sol secreto que infunde seus raios luminares interiores. É dele que que procede tudo que dizemos aqui de verdadeiro, mesmo quando com os olhos ainda doentios e recém-abertos, ousamos voltá-los a ele e tememos vê-lo em sua totalidade. E isso não nos parece ser outra coisa do que de Deus, ser perfeito, destituído de qualquer degeneração. Pois ali Deus está todo e é totalmente perfeito, destituído de qualquer degeneração<sup>30</sup>.

Portanto, embora a beatitude encontre sua consumação em Deus quando coaduna com o conhecimento genuíno nos conduz em direção a uma experiência de plenitude e realização, vai permitir contemplanções diferentes, ampliando o nosso sentido de pensar, e fazer relações, alcançando um profundo senso de conexão com o divino. Assim, a busca pelo conhecimento transcende os limites do intelecto e se torna um veículo para a própria beatitude<sup>31</sup>.

Sendo assim, o objeto dessa sabedoria, que vai nos levar a beatitude, se encontra para além das forças naturais do homem, mesmo amparados por Deus, pois seguimos Deus aqui na terra, ao vivemos como sábios, mas necessário lembrar, seguir a Deus é viver pautado no bem, corroborando tudo que já foi mencionado até aqui, mas para sermos felizes é necessário possuímos Deus<sup>32</sup>. Diz Agostinho em *De beata vita*:

---

<sup>29</sup> GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010. p.28.

<sup>30</sup> SANTO AGOSTINHO. *Sobre a vida feliz*. Tradução: Enio Paulo Giachini. São Paulo: Editora Vozes, 2014. p.42.

<sup>31</sup> GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010. p.28.

<sup>32</sup> GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010. p.29.

Sem dúvida alguma diz minha mãe, está é a vida feliz, e é uma vida perfeita. Tenhamos confiança que a ela podemos ser rapidamente conduzidos por uma fé sólida, uma esperança alegre e por uma caridade alegre<sup>33</sup>.

É necessária, concluindo, uma vontade pessoal e livre do homem para a busca da vida feliz, o ato meritório está na vontade declarada, na atitude de permanecer livre para voltar-se ao bem supremo e tendo posse dele em sua vida feliz. Deus é onde encontramos a felicidade, e nossas escolhas, ou seja, aversão ao soberano bem e conversão aos bens secundários, serão as duas formas que vão decidir a felicidade ou infelicidade eternas.<sup>34</sup>

#### 4 CONCLUSÃO

Em suma, a análise das concepções de felicidade de Santo Agostinho, expostas em sua obra *De beata vita*, revela-se de grande relevância para a Filosofia. O filósofo baseia sua argumentação que o problema beatitude genuína, não pode ser encontrada na sua integralidade na esfera terrena e limitada, mas sim por meio de uma conexão pautada em diversas condições, puramente com Deus. A beatitude, segundo Santo Agostinho, é uma busca constante por um conhecimento sublime e perfeito de Deus, que resulta em plenitude e satisfação do espírito.

O hiponense propõe um caminho para atingir essa felicidade. Ele enfatiza a importância de seguir uma conduta virtuosa, afastando-se dos prazeres terrenos e desejos impuros. Essa busca pela beatitude é alinhada pela sabedoria (o homem sábio) sob a orientação moral embasados por firmes alicerces. Quando nos deparamos com esse diálogo, *De beata Vita*, do filósofo africano, fica claro o suficiente e de tal modo compreensível que a beatitude não é apenas uma emoção efêmera.

O africano é desafiador e indica a transcender as limitações mundanas e a nos conectar com uma realidade mais profunda, na qual a alma encontra seu verdadeiro

---

<sup>33</sup> SANTO AGOSTINHO. *Sobre a vida feliz*. Tradução: Enio Paulo Giachini. São Paulo: Editora Vozes, 2014. p.43.

<sup>34</sup> GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010. p.28.

descanso e satisfação. Uma vida feliz está fundamentada em uma ação moral clara, simples e ao mesmo tempo segura, Agostinho na obra referida, explana moral, racionalidade e fé traz uma visão sobre a felicidade em determinada época de sua obra. A filosofia Agostiniana, fortemente marcada pela virtuosidade, e com centro na busca pela beatitude, busca esta permeada em suas mais diversas obras, ocupando-se profundamente em demarcar o campo da verdadeira beatitude, assim como em propor princípios morais para alcançá-la, vem oferecer, ao pensamento contemporâneo, uma oportunidade de olhar para tal questão sob outra perspectiva.

A relevância desse estudo reside no fato onde Agostinho esclarece a busca pela felicidade como uma preocupação intrínseca à condição humana. Compreender as reflexões de Agostinho nos possibilita uma análise crítica de nosso próprio sentido de existir e a descoberta de um sentido mais profundo para viver. Agostinho nos convida, em seu estudo sobre a beatitude, especificamente nesse diálogo, a reflexão sobre questões existenciais e morais. É instigante contemplar a importância da virtude e de Deus em nossa busca pessoal pela plenitude e beatitude, isso nos oferece um valioso aporte filosófico.

Experimentamos uma época na qual elementos que remetam a sentido de fé, Deus, busca pela felicidade, que se traduzem em concepções religiosas como as que Santo Agostinho nos abarca, traz desconforto, pouca aceitação até mesmo no próprio meio filosófico. Digo que essa busca de algo que não temos e que nos conecta de certa forma a filosofia e a fé pode nos trazer o amparo e a acolhida que necessitamos enquanto seres humanos em sentido evolutivo.

Concomitantemente, vivemos momentos tensos de crise, cujas consequências nos incitam a grandes lutas no interior de cada um, essas lutas são processos de interiorização, que, conseqüentemente, em muitas vezes nos façam crescer como pessoas. Com base na filosofia de Santo Agostinho, crises, emoções negativas, indicam afastamento de Deus e por conseguinte caminho contrário a beatitude. Ao passo que Santo Agostinho abordava a questão das crises, porém oferecia orientações sobre como enfrentá-las. O Hiponense acreditava que as emoções negativas, como o medo, a raiva e a tristeza, eram causadas pelo afastamento de Deus e por nosso apego excessivo às coisas da matéria.

O filósofo percebia essas emoções em alto nível de perturbação para nossa alma e argumentava que o correto eram direcionar nossos corações para Deus como forma de encontrar paz e contentamento. Enfatizava a importância da fé em Deus e do conhecimento de si, como meio de superar as crises e encontrar a genuína beatitude.

Nada mais assertivo, tendo como norte a filosofia, estabelecermos conexão com Deus, pois sem ele pouco ou nada somos, segundo o filósofo, somos seres sem sentido algum de viver no mundo, com a clara percepção que tudo nos direciona para uma vida margeando o incorreto.

Para nós, apreciadores, estudiosos de sua filosofia, inclusive na contemporaneidade, fica o legado de sua clemência por um viver digno, caracterizada pela honestidade e pelo sentido. A moral, que habita profundamente na essência de cada indivíduo, alimenta o coração e molda as atitudes dos Filósofos, cuja existência é permeada por valores fundamentais como ética, virtude, paz, harmonia, bem-estar, justiça e serenidade. Esses pilares são os alicerces do caminho humano em direção a uma existência abençoada.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRACHTENDORF, J.; MOTA, T. M. C. *Confissões de Agostinho*. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010.

MOURA, M. Sêneca e a Felicidade: Um recorte estoico sobre a existência feliz. In: *Filosofia Antiga/Medieval e Moderna*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix. 2022. v.1.

SANTO AGOSTINHO. *Sobre a vida feliz*. Tradução: Enio Paulo Giachini. São Paulo: Editora Vozes, 2014.

SANTO AGOSTINHO. *Solilóquios; A vida feliz*. Tradução: Adaury Fiorotti e Nair de Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.





## 35. Um retorno a Spivak: a categoria da subalternidade e o pensar decolonial



<https://doi.org/10.36592/978655460108535>

Magdiel Pacheco Santos<sup>1</sup>

### 1. Introdução

Entre a superação da univocidade científica e o questionamento sobre o discurso eurocentrista, não houve prenúncio pela epistemologia de centro. Foi necessário o início de um processo – ainda não findado e em prosseguimento –, protagonizado por figuras intelectuais que ousaram uma ruptura epistêmica, buscando questionar o monopólio da narrativa desenhada pelo Ocidente-eurocentralizado. Nessa conjuntura, em qualquer retrospecto sério, não é possível se esquivar dos pensamentos de Gayatri Chakravorty Spivak e seu marcante texto '*Can the subaltern speak?*'.

A presente reflexão, buscando apresentar uma abordagem propedêutica à reflexão de Spivak, gravitará nesse delineamento da importância e das marcas intelectuais da autora e dos estudos subalternos para o pensar decolonial. Para tanto, inicialmente, será apresentada uma breve biografia da autora, contextualizando no cenário do surgimento do *Subaltern Studies Group*. Nessa conjuntura, será apresentada o resgate do pensamento de Gramsci na categoria do subalterno e no posicionamento político-acadêmico desse grupo de intelectuais indianos.

Após, como cerne do artigo, será analisado o texto '*Can the subaltern speak?*' da Spivak. Nesse ponto, a dinâmica de análise será feita tendo como plano de fundo o próprio objeto de crítica da autora – qual seja, o texto '*Os intelectuais e o poder*', de Deleuze e Foucault. Assim, a fim de fornecer melhor didatismo para a análise, inclusive cumprindo o objetivo de um convite e uma inquietação para atrair leitores à

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia (PUCRS). Participante do grupo de pesquisa Alteridade, Estética, Ética - Dimensões da questão do Outro (PPGFIL/PUCRS). Especialista em Filosofia e Teoria do Direito (PUCMinas). Especialista em Gestão Pública (UFMA). Defensor Público. Parecerista da Revista da DPEDF - santos.magdiel@edu.pucrs.br / magdielps@gmail.com.

obra de Spivak, serão introduzidos conceitos e compreensões dos referidos teóricos a fim de que a compreensão da contraposição da autora seja facilitada.

## 2. Uma breve contextualização sobre Spivak e os estudos subalternos.

Gayatri Chakravorty Spivak nasceu cinco anos antes da independência da Índia ao domínio inglês, em 24 de fevereiro de 1942, em Calcutá. Tal síntese inicial da sua biografia não é aspecto que passa de maneira despercebida. Como intelectual marcada por uma preocupação incansável com a geopolítica do poder, sua produção acadêmica estará embricada e marcada por este momento histórico e pelo contexto cultural vivenciado enquanto intelectual, mulher e indiana.

A autora graduou-se, em 1959, em Literatura Inglesa – detalhe acadêmico que a própria Spivak tratará em suas reflexões ao gizar que, como exemplo biográfico da estratégia educacional, o ensino da cultura inglesa permanecia sendo reproduzida ainda no período após a independência indiana. Em 1959, busca complementar sua formação acadêmica com mestrado na Universidade de Cornell, em Nova York, e como bolsista em Girton College, em Cambridge, Inglaterra. Posteriormente, alcança o doutorado, retornando aos Estados Unidos, com tese sobre o poeta irlandês W. B. Yeats, sob a orientação de Paul de Man – um dos mais proeminentes e rigorosos defensores do desconstrutivismo nos Estados Unidos<sup>2</sup>.

Para além de uma vasta produção acadêmica, outro aspecto que marca Spivak é a escrita densa e, comumente, classificada como de difícil compreensão<sup>3</sup>. Contudo,

---

<sup>2</sup> MORTON, 2004, p. 02-04.

<sup>3</sup> "Danius: (...) your more properly deconstructive readings in the first part were not, while at the same time easier to understand and, in fact, completely unpredictable. Spivak: Spivak: That was a wonderful comment, Sara. I'll tell why. (...) when I'm pushed these days with the old criticism-"Oh! Spivak is too hard to understand!"-I laugh, and I say okay. I will give you, just for your sake, a monosyllabic sentence, and you'll see that you can't rest with it. My monosyllabic sentence is: We know plain prose cheats. [laughter] So then what do you do? Shut up? Don't you want to hear some more? And then it becomes much harder". (DANIUS, 1993, p. 32/33); "...a autora e principalmente, seu texto crítica e sua escrita, considerados densos, opacos e, por vezes, herméticos. (...) a dificuldade do texto da autora e de sua escrita alusiva e enciclopédica reflete um pensamento complexo e avesso a formulações simplistas". (ALMEIDA, 2010, p. 08); "O texto de Spivak é tudo menos simples e, tendo, por isso, gerado muitos ruídos, exigiu da teórica indiana uma série de tentativas de controlar o seu sentido e recepção" (RUGGIERI, 2022).

tal estilística é compreendida, também, como um instrumento na luta epistemológica que marca a obra da autora<sup>4</sup>:

Esta recusa em ser sistemática não é meramente um sintoma da tendência acadêmica ou teórica atual, mas uma estratégia retórica consciente, calculada para envolver o leitor na interrogação crítica sobre a forma como damos sentido aos textos literários, sociais e econômicos na superação do colonialismo.

Ao responder o motivo de Gayatri Spivak ser listada entre as grandes intelectuais da contemporaneidade, Stephen Morton<sup>5</sup> sintetiza que a autora se tornou conhecida, numa postura assumidamente politizada, de teorias culturais e críticas direcionadas a desafiar o legado colonialista tanto na forma de pensar quanto de ler a cultura e a literatura.

Nesse aspecto, o nome de Spivak é referenciado junto<sup>6</sup> a outros intelectuais de renome, como Edward Said e Homi Bhabha – detalhe que atrai a menção do *Subaltern Studies Group*<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> "Such a refusal to be systematic is not merely a symptom of current academic or theoretical fashion, but a conscious rhetorical strategy calculated to engage the implied reader in the critical interrogation of how we make sense of literary, social and economic texts in the aftermath of colonialism". (MORTON, 2004, p. 06).

<sup>5</sup> MORTON, 2004, p. 01.

<sup>6</sup> Interessante notar que, na escrita do prefácio a obra traduzida ao português *Colonialismo, Modernidade e Política*, Sanjay Subrahmanyam faz questão de não colocar os nomes desse grupo de intelectual indiano de maneira homogênea, mas pontua uma crítica direta a Spivak, sua forma de pensar e escrever: "Foi nessa altura, nos finais dos anos de 1980, que os *Subaltern Studies* começaram a ser conhecidos fora da Índia e da historiografia indiana. Havia debates sobre a obra do grupo em revistas americanas como *Comparative Studies in Society and History*, e o trabalho do grupo foi apresentado ao público norte-americano através de uma empresária acadêmica, a muito conhecida tradutora de Jacques Derrida, Gayatri Chakrabarty Spivak, também ela antiga aluna do Presidency College de Calcutá. Não há qualquer dúvida de que a Professora Spivak 'cozinhou' os *Subaltern Studies* à sua própria maneira e há quem tenha comparado esse processo ao do filme *Buena Vista Social Club* (com a Professora Spivak no papel de Ry Cooder, evidentemente). Vários historiadores mais tradicionais dentro do grupo, como Sumit Sarkar, começaram a afastar-se das tendências cada vez mais desconstrucionistas que apareciam sob a sua influência. Outros optaram por cantar as canções da moda, trocando o vocabulário de E.P. Thompson e Eric Hobsbawm pelas novas citações de Deleuze e Derrida. Quanto a Partha Chatterjee, nunca se afastou dos *Subaltern Studies* enquanto empresa coletiva, mas seguiu sempre o seu próprio caminho e soube preservar a sua própria identidade. É de notar, por exemplo, que escreveu, e continua a escrever, num estilo conhecido pela limpidez e clareza, que tem pouco ou nada a ver com a maneira de escrever de Spivak ou de Homi Bhabha". [SUBRAHMANYAM, 2004].

<sup>7</sup> "For better or for worse, I have been closely associated to *Subaltern Studies* since 1984,15 published in their collections, participated in their conferences, attended collective meetings in the US and in India, am writing an Introduction for a forthcoming volume, and have been embroiled in the intellectual feuds natural to any volatile and changeful group". (SPIVAK, 2000, p. xxi.)

A existência do *Subaltern Studies Group* está intimamente relacionada com a insatisfação de parte da comunidade acadêmica indiana com grupos políticos marxistas tradicionais e militantes naquele contexto. Observa-se que, nos sucessivos anos após o fim do domínio direto britânico, permaneceu, na dinâmica da resistência político-marxista, um alijamento da categoria do campesinato indiano. Então, como alternativa ao Partido do Congresso e ao Partido Comunista Indiano, surgiu, na década de 1960, o Partido Comunista Marxista-Leninista, de tendência maoísta. Nessa conjuntura, fruto direto com a insatisfação da política de redistribuição de terra, surgiu movimento camponês naxalista – que se escalou para a revolta na vila de Naxalbari<sup>8</sup>:

O campesinato indiano, que esperava da independência alguma redistribuição de terras, ficou cada vez mais impaciente. Era esse o momento certo, local e globalmente (lembramo-nos de Paris em 1968), para lançar um movimento destinado a criar uma nova aliança entre alunos universitários e camponeses, em nome de uma revolução supostamente maoísta. Assim nasceu o movimento conhecido na Índia sob o nome de 'naxalita', dada a sua origem geográfica na pequena vila de Naxalbari, no norte de Bengala. O movimento naxalita ganhou considerável influência em cidades como Nova Deli e Calcutá, onde alguns dos melhores alunos universitários abandonaram os seus estudos para se dedicarem à 'organização dos camponeses'.

Nesse instante de clivagem do movimento marxista no contexto da Índia, desse grupo de acadêmicos que percebeu a desprestígio da agenda campesina, houve a aproximação com o pensamento gramsciano e a categoria 'subalterno'<sup>9</sup>. A crítica dos dissidentes afirmava que, com o término do domínio colonial, o aparato estatal apenas acabara sendo transferido para os indianos, mas sem alterações genuínas da relação entre Estado e sociedade civil – abrindo um leque de temas e

---

<sup>8</sup> SUBRAHMANYAM, 2004.

<sup>9</sup> "The word 'subaltern' in the title stands for the meaning as given in the Concise Oxford Dictionary, that is, 'of inferior rank'. It will be used in these pages as a name for the general attribute of subordination in South Asian society whether this is expressed in terms of class, caste, age, gender and office or in other way. The words 'history and society' in the subtitle are meant to serve as a shorthand for all that is involved and spiritual aspects of that condition. As such there is nothing in the material and spiritual aspects of that condition, past or present, which does not interest us. It will be idle of us, of course, to hope that the range of contributions to this series may even remotely match the six-point project envisaged by Antonio Gramsci in his 'Notes on Italian History'". (GUHA, 1982, p. vii).

questionamentos sobre os quais as categorias de Gramsci poderiam ser utilizadas – mas não, sem antes, traduzi-las para a realidade indiana<sup>10</sup>.

Como sintetiza bem Camila Massaro de Góes, tendo como plano de fundo as categorias de revolução passiva<sup>11</sup>, questão meridional<sup>12</sup> e subalternidade<sup>13</sup>, Gramsci compreendia que a construção do estado moderno italiano ocorrera sem a modificação radical de estruturas sociais. Assim, o marxista sardo denunciava que a construção da dinâmica estatal era composta por uma simbiose entre restauração e renovação em que, ao campesinato, somente restava o silenciamento, cabendo, nessa compreensão equivocada, exclusivamente à classe operária o protagonismo revolucionário:

Assim se esconde a profundidade do geral mal-estar social, econômico e político de que as rebeliões e as revoltas dos grupos subalternos são expressão e assim se entregam os mesmos subalternos à periferia da cultura e da política, classificando-os como bizarros, desequilibrados, atípicos, meras curiosidades. Encontra-se aqui uma das mais significativas intuições de G.: uma das maiores dificuldades dos grupos sociais subalternos no desafio contra a hegemonia dominante é encontrar um caminho além das barreiras que não lhes permitem ser escutados<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> GOÉS, 2014, p. 29.

<sup>11</sup> "Diferente da forma de articulação das revoluções clássicas, a revolução passiva implica sempre a presença de dois momentos: o da 'restauração' (trata-se sempre de uma reação conservadora à possibilidade de uma transformação efetiva e radical proveniente de baixo) e o da 'renovação' (no qual algumas das demandas populares são satisfeitas 'pelo alto', através de concessões das camadas dominantes) (...) É dada então uma aliança entre diferentes frações das classes dominantes e, desse modo, a revolução passiva é capaz de implementar mudanças necessárias ao progresso do capital, mas executa tal tarefa conservando vários elementos sociais, políticos e econômicos da ordem anterior" (GOÉS, 2014, p. 41 e 42).

<sup>12</sup> "G. aponta a necessidade de 'dar importância especialmente à questão meridional, isto é, à questão em que o problema das relações entre operários e camponeses se coloca não apenas como um problema de relação de classe, mas também, e especialmente, como um problema territorial, isto é, como um dos aspectos da questão nacional' (L, 130)" (LIGUORI..., 2017, p.1313).

<sup>13</sup> "The term 'spontaneity' can be variously defined, for the phenomenon to which it refers is many-sided. Meanwhile it must be stressed that "pure" spontaneity does not exist in history: it would come to the same thing as 'pure' mechanicity. In the "most spontaneous" movement it is simply the case that the elements of 'conscious leadership' cannot be checked, have left no reliable document. It may be said that spontaneity is therefore characteristic of the 'history of the subaltern classes', and indeed of their most marginal and peripheral elements; these have not achieved any consciousness of the class 'for itself', and consequently it never occurs to them that their history might have some possible importance, that there might be some value in leaving documentary evidence of it. (...) This unity between 'spontaneity' and 'conscious leadership' or 'discipline' is precisely the real political action of the subaltern classes, in so far as this is mass politics and not merely an adventure by groups claiming to represent the masses" (GRAMSCI, 1999, p. 430 e 433).

<sup>14</sup> LIGUORI..., 2017, p.1480.

Como se percebe, não é possível compreender a base crítica do escrito da Spivak, sem compreender que se trata não apenas de uma reação acadêmica, desvinculada de aspectos biográficos e políticos. Alcança-se, nessa contextualização no projeto subalternista, que a problematização quanto ao silenciamento da(o) subalterna(o) é fruto dessa insatisfação com a elite econômica e com a resposta pelo movimento intelectual e político local. A postura de Spivak não é uma construção de viés exclusivamente teórico, mas, tal como o *Subaltern Studies*, é uma reação inquestionavelmente orgânica:

A força deste movimento nasce da desilusão de duas gerações com a classe governamental e com os elementos dominantes da sociedade. A geração mais velha estava desiludida porque os governantes não haviam mantido as promessas de um futuro melhor que, quando eram chefes do movimento nacionalista haviam usado para mobilizar as massas em busca da Independência. Já a geração mais jovem estava desiludida porque os partidos e o governo não souberam garantir a eles um futuro melhor do que haviam passado ao longo da infância. É também este duplo descontentamento que traz força aos *Subaltern Studies*<sup>15</sup>.

Portanto, Spivak deve ser compreendida nesse contínuo questionamento dos *Subaltern Studies* quanto à própria forma de pensar da intelectualidade marxista e a reprodução de uma compreensão marcada por categorias e perspectivas universalizantes. Nesse ponto, a síntese da Mariana Ruggieri é esclarecedora para esse momento de convergência da reflexão<sup>16</sup>:

A questão, portanto, para o *South Asian Subaltern Studies Group*, era pensar o/a subalterno/a como uma alternativa à teleologia marxista segundo a qual era o próprio conceito de "capital" que tornava a história do mundo teoricamente conhecível pela primeira vez, inviabilizando a distinção entre história e capitalismo. Tal teleologia frequentemente centralizou o proletariado como o único agente histórico mundial, pois é o agente de produção do capitalismo industrial. Esse 'télus urbano', como diz Spivak, domina o marxismo ocidental ainda hoje a partir do pressuposto de que o urbano precisava superar – e superou – o rural, e que essa superação era, inclusive, um

---

<sup>15</sup> GOÉS, 2014, 28/29.

<sup>16</sup> RUGGIERI, 2022.

pressuposto para a conformação do sujeito em sentido histórico. A cidade permanece entranhada na autorrepresentação europeia como guardiã da pólis e da civitas.

### **3. 'Pode o subalterno falar?': para compreender a obra e a crítica à intelectualidade europeia**

Como observado, o pensamento de Spivak está umbilicalmente ligado a uma conjuntura de questionamento de uma lógica e de uma hegemonia colonial<sup>17</sup>. Agora, ultrapassada essa necessária e breve de contextualização, passa-se a análise do debate teórico empreendido pela autora.

#### **3.1 'Os Intelectuais e o Poder'**

Primeiramente, como pontuado, a obra da Spivak em análise tem um recorte expressamente direcionado: o diálogo entre Michel Foucault e Deleuze, denominado '*Os intelectuais e o Poder*'<sup>18</sup>. Nessa antológica conversa em 1972, entre as categorias da teoria, da prática, da representação e do poder, os autores fazem suas apreciações sobre o papel dos intelectuais.

O ponto de partida do diálogo é a recordação, por Foucault, em uma conversa com um maoísta, de como seria incompreensivo o fazer política em Deleuze. Dessa abertura, Deleuze passa a sinalizar sobre as dinâmicas distintas entre prática e teoria, inclusive afastando a tendência majoritária, de desdobramento totalizador, tanto do vetor teoria-prática; quanto prática-teoria. Portanto, a relação entre teoria e prática assumiria, agora, uma multiplicidade, que revezaria, entre ação de teoria e ação de prática. A partir disto, a figura do intelectual e sua representação já assumiria um questionamento direto. Nesse ponto, traduzindo o posicionamento inicial de Deleuze, que utiliza o próprio Foucault como exemplo prático, Ernani Chaves situa o texto:

---

<sup>17</sup> "Los trabajos del grupo intentan dismantelar esta razón ilustrada y colonial, por el sólo hecho de que intentan restituir a los (grupos, clases) subalternos su condición de sujetos, plurales y descentrados, que habitan de un modo territorial la espesura histórica de la India. (...) La hegemonia colonial en la construcción institucional e imaginaria de la India es así cuestionada desde el punto de vista de una sociedade civil abigarrada - la sociedade subalterna - que siempre permanece heterogénea y elusiva a la política de los de 'arriba'" (CUSICANQUI, 1997, p. 11).

<sup>18</sup> FOUCAULT; DELEUZE, 1979.

A figura do intelectual e das instituições tradicionais estaria, portanto, posta inteiramente em xeque. Foucault não criou, junto com outros, o GIP [*Groupe d'Information sur les Prisons*], para ser o porta-voz dos presos, para ser a sua "consciência" e para reivindicar por eles diante das autoridades, em especial do Ministério da Justiça. Ao contrário, as ações do GIP partiam do princípio de que quem conhece as condições efetivas da prisão são os próprios presos. (...) Não poderia mais haver o intelectual que 'representa', não existiria mais a 'representação', mas sim a 'ação'. Mas não ação de um indivíduo isolado ou de uma instituição que fale pelos outros, mas uma ação que é sempre múltipla, na qual a anterioridade da ação ou da teoria são reversíveis<sup>19</sup>.

Em exposições sucessivas, no breve diálogo, os autores passam a problematizar sobre a politização do intelectual e sua posição na sociedade burguesa. Nesse ponto, Foucault é claro ao asseverar que "os próprios intelectuais fazem parte desse sistema de poder, a idéia de que eles são agentes de 'consciência' e do discurso também faz parte desse sistema"<sup>20</sup>. Nesse cenário, o papel do intelectual é de lutar frontalmente contra essa forma de poder, não como fixação de uma verdade eloquente, mas com uma teoria não totalizadora.

Avançando, Deleuze passa a problematizar especificamente a questão da *representação* – significante de grande importância para crítica de Spivak – pelos intelectuais afirmando que a teoria, para funcionar, não deve funcionar para si mesma. Para isso, pontua que Foucault fora o primeiro a ensinar sobre 'a indignidade de falar pelos outros'; e, como, uma ação revolucionária genuína somente pode ser exigida por aqueles a que ela diz respeito; senão, é mera reforma – isto é, hipócrita como mera reorganização de poder. Exemplificando, de maneira prática, Foucault responde sinalizando, no contexto do *Groupe d'Information sur les Prisons*<sup>21</sup>, que "quando os

<sup>19</sup> CHAVES, 2019, p. 08 e 09.

<sup>20</sup> FOUCAULT; DELEUZE, 1979, p. 71.

<sup>21</sup> "O GIP fora criado no início de 1971 por Foucault, Pierre Vidal-Naquet e Jean Marie Domenach. Embora tal grupo se organizasse no citado contexto de forte mobilização política em torno dos militantes de esquerda aprisionados, seus objetivos pretendiam escapar às formas tradicionais de luta política dos grupos de esquerda de inspiração marxista. Na verdade, a intervenção desses intelectuais pretendia efetuar uma dupla ruptura, tanto com relação ao ponto de vista marxista, que via nos prisioneiros comuns apenas um lumpemproletariado desviante e reacionário, quanto com relação à estratégia que consistiria em estender as lutas políticas tradicionais a esses prisioneiros comuns. O objetivo seria, pelo contrário, mostrar que a prisão em si mesma seria um lugar por excelência de poder e, logo, de luta política" (ALVAREZ, 2006, p. 50).



prisioneiros começaram a falar, viu-se que eles tinham uma teoria da prisão, da penalidade, da justiça"<sup>22</sup>.

Buscando se aproximar do desiderato maior do artigo, e se limitando a apenas contextualizar o texto de Deleuze e Foucault, que nem de longe esgota a análise da questão do intelectual nesses autores<sup>23</sup>, o seguinte trecho de Foucault, em Verdade e Poder<sup>24</sup>, facilita essa síntese do debate que ele contrastou com as categorias intelectual 'específico' e intelectual 'universal':

Durante muito tempo o intelectual dito 'de esquerda' tomou a palavra e viu reconhecido o seu direito de falar enquanto dono de verdade e de justiça. As pessoas o ouviam, ou ele pretendia se fazer ouvir como representante do universal, Ser intelectual era um pouco ser a consciência de todos. Creio que aí se acha uma idéia transposta do marxismo e de um marxismo débil (...). Há muitos anos que não se pede mais ao intelectual que desempenhe esse papel. Um novo modo de 'ligação entre teoria e prática' foi estabelecido. Os intelectuais se habituaram a trabalhar não no 'universal', no 'exemplar', no 'justo-e-verdadeiro-para-todos', mas em setores determinados, em pontos precisos em que os situavam (...).

Portanto, o diálogo entre Deleuze e Foucault, no referido texto, em síntese, destrincha essa dinâmica na problemática de uma intelectualidade tendente a uma postura universalizante, sem localidade, imbricando-se numa dinâmica própria entre teoria e prática. Tal cenário, obviamente, não estaria desconectada de diretas implicações sobre a relação entre saber e poder. Sobre isso, André Constantino Yazbek esclarece que a indicação foucaultiana – da substituição do intelectual universal pelo intelectual específico – importa no “desmascaramento da realidade das relações entre e verdade e poder que está em jogo”, já que a própria função do intelectual se desvela nesse “agir sobre a 'produção da verdade' na medida em que a verdade, ela própria considerada na perspectiva de eixo gravitacional das relações de saber/poder”, estando implicada certo 'assujeitamento'<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> FOUCAULT; DELEUZE, 1979, p. 71 e 72.

<sup>23</sup> O já citado texto de Ernani Pinheiro Chaves, Foucault, Deleuze e o papel dos intelectuais, faz um panorama geral sobre os dois autores, fazendo comparativo com outras obras posteriores, inclusive destacando o distanciamento dos entendimentos anos após o diálogo inicial de 1972.

<sup>24</sup> FOUCAULT, 1979, p. 08 e 09.

<sup>25</sup> YAZBEK, 2012, p. 259-260.

### 3.2 Compreendendo a subalternidade em Spivak

Apesar de ratificar todo o mérito nessa arguta provocação sobre a intelectualidade, Gayatri Spivak afirma a insuficiência da crítica por se desdobrar em certa condescendência epistêmica que, se fosse devidamente aprofundada, levaria a uma denúncia intrinsecamente disruptiva contra a intelectualidade ocidental. Em poucas linhas, é disso que se trata o texto '*Can the subaltern speak?*'<sup>26</sup>.

A autora indiana inicia seu percurso, no texto, sinalizando que as críticas mais radicais ao pensamento ocidental buscariam sinalizar essa manutenção do ocidente enquanto sujeito e o sujeito do ocidente. Destarte, toda essa dinâmica ocorreria sob uma camuflagem em que o sujeito de conhecimento que não teria nenhuma determinação geopolítica. E, quanto a Deleuze e Foucault, Spivak é categórica ao iniciar sua avaliação: "ambos os autores ignoram sistematicamente a questão da ideologia e seu próprio envolvimento na história intelectual e econômica". Imediatamente, a pensadora já se refere à menção feita ao maoísmo como 'uma aura de especificidade narrativa' e a invocação da luta dos trabalhadores 'como pernicioso em sua própria inocência'<sup>27</sup>, esta última pela incapacidade de lidar com o capitalismo global e por ignorar a divisão internacional do trabalho – aspecto repisado em vários momentos da crítica.

Nesse questionar sobre esse lugar do investigador, Spivak afirma que a heterogeneidade (da luta dos trabalhadores) é esvaziada na construção de um sujeito inominado, cujo desejo se basearia em "simples valorização de qualquer desejo destruidor de qualquer poder". Assim, o equívoco dos "melhores profetas da heterogeneidade e do Outro" estaria nesse delineamento de um "sujeito ideológico generalizado do teórico"<sup>28</sup>.

Interessante destacar que Gayatri Spivak pontua que, em todo esse cenário, a manifestação de 'sujeitos-efeitos' (*subject-effect*) cria uma ilusão de uma aparente pluralização, mas que não afasta a convergência ao sujeito desejante específico e

---

<sup>26</sup> Esta célebre provocação de Spivak fora inicialmente publicada em 1982-1983, mas tendo repercussão acadêmica devida apenas quando republicada em 1998. Vide SPIVAK, 2000, p. xix; ALMEIDA, 2010, p. 11.

<sup>27</sup> SPIVAK, 2010, p. 22 e 23.

<sup>28</sup> SPIVAK, 2010, p. 22-26.

circunscrito. Para compreender a categoria mencionada, interessante o trecho da autora na obra *Subaltern studies: deconstructing historiography*, que merece ser transcrito integralmente<sup>29</sup>:

Estou progressivamente inclinada, então, a ler a recuperação da consciência subalterna como o mapeamento do que, na linguagem pós-estruturalista, seria chamado de *efeito-sujeito subalterno*. Um *efeito-sujeito* pode ser descrito resumidamente da seguinte forma: aquilo que parece operar como um sujeito pode fazer parte de uma imensa rede descontínua ('texto' no sentido geral) de vertentes que podem ser chamadas de política, ideologia, economia, história, sexualidade, linguagem e assim por diante. (Cada uma dessas vertentes, se estiver isolada, também pode ser vista como um tecido de muitas vertentes). Diferentes nós e configurações desses fios, determinados por determinações heterogêneas que, por sua vez, dependem de uma miríade de circunstâncias, produzem o efeito de um sujeito operante. No entanto, a consciência deliberativa continuísta e homogeneísta requer sintomaticamente uma causa contínua e homogênea para esse efeito e, portanto, supõe um sujeito soberano e determinante. Esse último é, então, o efeito de um efeito, e sua colocação é uma metalepse, ou a substituição de um efeito por uma causa. Assim, os textos de contrainsurgência localizam, na descrição a seguir, uma 'vontade' como a causa soberana, quando ela não é mais do que um efeito do *efeito-sujeito* subalterno, ele próprio produzido pelas conjunturas particulares provocadas pelas crises meticulosamente descritas nos vários Estudos Subalternos.

Assim, conforme a crítica explanada, o discurso dos filósofos acabaria por gravitar em torno de uma 'cultura parassubjetiva' tendo o raciocínio plasmado num desejo indiferenciado e em um 'sujeito indivisível no discurso do poder'. Nessa equação, conforme as palavras explícitas de Spivak, "um discurso efetivamente

---

<sup>29</sup> "I am progressively inclined, then, to read the retrieval of subaltern consciousness as the charting of what in post-structuralist language would be called the subaltern subject-effect. A subject-effect can be briefly plotted as follows: that which seems to operate as a subject may be part of an immense discontinuous network ('text' in the general sense) of strands that may be termed politics, ideology, economics, history, sexuality, language, and so on. (Each of these strands, if they are isolated, can also be seen as woven of many strands.) Different knotting and configurations of these strands, determined by heterogeneous determinations which are themselves dependent upon myriad circumstances, produce the effect of an operating subject. Yet the continuist and homogenist deliberative consciousness symptomatically requires a continuous and homogeneous cause for this effect and thus posits a sovereign and determining subject. This latter is, then, the effect of an effect, and its positing a metalepsis, or the substitution of an effect for a cause. Thus do the texts of counter-insurgency locate, in the following description, a 'will' as the sovereign cause when it is no more than an effect of the subaltern subject-effect, itself produced by the particular conjunctures called forth by the crises meticulously described in the various Subaltern Studies" (SPIVAK, 2006, p. 204).

heliocêntrico, preenche o espaço vazio do agente com o sol histórico da teoria – o Sujeito da Europa”<sup>30</sup>. Nesse aspecto, interessante mencionar o contraste feito por Maldonado-Torres quanto à espacialidade e à perspectiva universalista do saber<sup>31</sup>:

O que o conceito de modernidade faz é esconder, de forma engenhosa, a importância que a espacialidade tem para a produção deste discurso. É por isso que, na maioria das vezes, aqueles que adotam o discurso da modernidade tendem a adotar uma perspectiva universalista que elimina a importância da localização geopolítica.

Nesse ponto da análise, a pensadora indiana traz a problemática central da representação no texto '*Pode o subalterno falar?*'. Utilizando uma frase de Deleuze<sup>32</sup> – em que o mesmo afirmara a teoria enquanto uma caixa de ferramentas e que não teria nada a ver com significante –, Spivak sinaliza como um deslize verbal<sup>33</sup> que pode ser atacado ao ser problematizado, como exemplo interessante, o significante 'representação'.

Segundo esta autora, não poderia, como o fez Deleuze, trabalhar com a categoria representação sem observar que, na acepção de Marx, teria dois sentidos: enquanto 'falar por', no âmbito da política (*vertreten*) e enquanto re-presentação, no âmbito da arte ou na filosofia (*darstellen*). De maneira mais didática, Mariana Ruggieri esclarece esse ponto central do texto colocando as duas noções, respectivamente, *vertreten* como representação enquanto procuração e *darstellen* enquanto representação como retrato. Assim, tendo como plano de fundo essa distinção e a obra 18 de Brumário de Luís Bonaparte, Spivak indica que Marx não trabalhou para a construção de um sujeito indivisível – em que desejo e interesse coincidiriam. Na verdade, a autora “demonstra a necessidade de se pensar o sujeito não apenas como agente individual, mas também a subjetividade do agenciamento coletivo, sobretudo quando esta atua contra os próprios interesses”<sup>34</sup>. Para melhor

---

<sup>30</sup> SPIVAK, 2010, p. 29.

<sup>31</sup> MALDONADO-TORRES, 2008, 2012, p. 84.

<sup>32</sup> “Uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante... É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma”. (FOUCAULT; DELEUZE, 1979, p. 71).

<sup>33</sup> “Os deslizos verbais acontecem quando se deixa os significantes agirem por si mesmos”. (SPIVAK, 2010, p. 31)

<sup>34</sup> RUGGIERI, 2022.

compreensão, interessante a indicação dos trechos específicos da obra de Marx que a autora se debruça<sup>35</sup>:

Milhões de famílias existindo sob as mesmas condições econômicas que separam o seu modo de vida, os seus interesses e a sua cultura do modo de vida, dos interesses e da cultura das demais classes, contrapondo-se a elas como inimigas, **formam uma classe**. Mas na medida em que existe um vínculo apenas local entre os parceiros, na medida em que a identidade dos seus interesses não gera entre eles nenhum fator comum, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, **eles não constituem classe nenhuma. Por conseguinte, são incapazes de fazer valer os interesses da sua classe no seu próprio nome, seja por meio de um Parlamento, seja por meio de uma convenção. Eles não são capazes de representar a si mesmos, necessitando, portanto, ser representados.**

Segundo Gayatri Spivak, nesses trechos, Marx trabalharia, quanto à representação, de maneira sucessiva com os dois significantes. Dessa forma, em que pese a coletividade presente nas similitudes econômicas como classe dos camponeses, não haveria, somente pela convergência de interesse, a criação de uma classe. Portanto, não se falaria na possibilidade de representação no sentido de *vertreten*. E, nesse vácuo, acaba-se por se chegar na representação enquanto manifestação retórica – *dartellen*. Nesse ponto, a reflexão da autora giza essa tensão da representação, apresentando o caminho entre a formação de uma classe descritiva e a formação – ou não – de uma classe transformadora<sup>36</sup>. Ou seja, “a passagem entre *darstellen* e *vertreten*, isto é, a passagem que permite não apenas saber-se explorado, mas entender-se como agente de transformação social”<sup>37</sup>.

Ainda segundo a pensadora do *Subaltern Group*, Marx distinguiria a consciência de classe e o sentido de comunidade conectado a questões nacionais ou políticas do sentido de comunidade no âmbito familiar. Nesse espaço, não faria sentido falar em mais valia, mas em ‘troca natural’. Nessa dinâmica, esse contexto familiar se constituiria no espaço para um agenciamento de classe a ser trabalhado nesse senso de comunidade. Porém, para Spivak, a lógica de Karl Marx foi construída

---

<sup>35</sup> MARX, 2011, p. 142/143.

<sup>36</sup> SPIVAK, 2010, p. 38.

<sup>37</sup> RUGGIERI, 2022.

sob uma metáfora patriarcal. Isto é, a incapacidade dos camponeses de representação (*vertreten*) seria suprida pela resposta patronímica, pela expectativa de representação (*dartellen*) no nome do pai napoleônico<sup>38</sup>.

Portanto, se para a pensadora indiana, a compreensão da crítica marxista não se dissociava dos debates semióticos da representação, a análise de Foucault e Deleuze, em 'Os intelectuais e o Poder', pecaria por uma localidade incompleta e, por alijar o significante e o signo, em uma simplificação: "A recusa do sistema de signo impede o desenvolvimento de uma teoria da ideologia". Para Spivak, sem esse olhar crítico semiótico, na corrida do revezamento – já mencionada – entre teoria e prática, restariam os intelectuais "transparentes", não ocupando espaço nem de sujeito de poder e nem de sujeito de oprimido. Nesse ponto, Spivak passa a se posicionar delineando, sem rodeios, a miopia colonial da intelectualidade europeia e a 'possibilidade de o intelectual ser cúmplice na persistente constituição do Outro como a sombra do Eu'<sup>39</sup>:

É impossível para os intelectuais franceses contemporâneos imaginar o tipo de Poder e Desejo que habitaria o sujeito inominado do Outro da Europa. Não é apenas o fato de que tudo o que leem – crítico ou não crítico – esteja aprisionado no debate sobre a produção desse Outro, apoiando ou criticando a constituição do Sujeito como sendo a Europa. É também porque, na constituição do Outro da Europa, um grande cuidado foi tomado para obliterar os ingredientes textuais com os quais tal sujeito pude se envolver emocionalmente e pudesse ocupar (investir?) seu itinerário – não apenas pela produção ideológica e científica, mas também pela instituição da lei. (...) O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro.

O incômodo de Gayatri Spivak questiona se o delineamento, por Foucault, da violência epistêmica quanto à redefinição da sanidade<sup>40</sup> não teria sido apenas um recorte, uma parte da narrativa europeia – isto é, uma "narrativa palimpséstica" ou, ainda, "um relato de como uma explicação e uma narrativa da realidade foram

<sup>38</sup> SPIVAK, 2010, p. 38-41.

<sup>39</sup> SPIVAK, 2010, p. 44-47.

<sup>40</sup> "Se Foucault localiza o surgimento da violência epistêmica a partir da redefinição da loucura ao final do século dezoito, Spivak a desloca para a dinâmica do projeto colonial e a construção do sujeito que emerge deste panorama como o Outro da Europa" (ALMEIDA, 2021, p. 981).

estabelecidas como normativas". Nesse instante, Spivak traz – como característica inclusive já mencionada sobre *Subaltern Groups* – a questão meridional gramsciana como alegoria para a divisão internacional do trabalho ignorada pelos pensadores franceses. Assim, a crítica indiana destaca esse vácuo nos escritos de Foucault e Deleuze e assume um confronto epistêmico frontal<sup>41</sup>:

O fato de Deleuze e Foucault ignorarem tanto a violência epistêmica do imperialismo quanto à divisão internacional do trabalho teria menos importância se eles não tocassem, ao encerrar, nos assuntos do Terceiro Mundo. Mas, na França, é impossível ignorar o problema do *tiers monde* – os habitantes das ex-colônias francesas na África.

Como se observa, a análise spivakiana não nega e nem diminui a inegável contribuição foucaultiana de uma admirável 'resistência localizada'. Como exemplo claro desse aspecto, em trecho bem representativo, em *Os Intelectuais e o Poder*, o autor assevera<sup>42</sup>:

Mas se é contra o poder que se luta, então todos aqueles sobre quem o poder se exerce como abuso, todos aqueles que o reconhecem como intolerável, podem começar a luta onde se encontram e a partir de sua atividade (ou passividade) própria. E iniciando esta luta – que é a luta deles – de que conhecem perfeitamente o alvo e de que podem determinar o método, eles entram no processo revolucionário. (...) a generalidade da luta certamente não se faz por meio da totalização de que você falava há pouco, por meio da totalização teórica, da 'verdade'.

Contudo, a crítica em 'Pode o subalterno falar?' gravita em torno da perspectiva de que Foucault não deixou de ser cooptado por uma narrativa restrita eurocentralizada, pois esse autor, conforme a franqueza da pensadora indiana, não teria em seus pressupostos "a consciência da reinscrição topográfica do imperialismo"<sup>43</sup>:

---

<sup>41</sup> SPIVAK, 2010, p. 47, 48 e 71.

<sup>42</sup> FOUCAULT; DELEUZE, 1979, p. 77/78.

<sup>43</sup> FOUCAULT; DELEUZE, p. 73.

Spivak desvela o lugar incômodo e a cumplicidade do intelectual que julga poder falar pelo outro e, por meio dele, construir um discurso de resistência. Agir dessa forma, a autora argumenta, é reproduzir as estruturas de poder e opressão, mantendo o subalterno silenciado, sem lhe oferecer uma posição, um espaço de onde possa falar e, principalmente, no qual possa ser ouvido. Spivak alerta, portanto, para o perigo de se constituir o subalterno apenas como objeto de conhecimento por parte de intelectuais que almejam serem meros porta-vozes do Outro<sup>44</sup>.

Durante todo esse processo de questionamento do viés intelectual na manutenção da produção colonial, Spivak delinea a subalternidade e seu potencial disruptivo. Porém, todo esforço argumentativo e a sagacidade intelectual da autora convergem para denunciar a profunda obscuridade do sujeito subalterno feminino<sup>45</sup>.

Assim, a parte final da reflexão é voltada para “questionar a inquestionável mudez da mulher subalterna”. Para a autora, ignorar a questão acaba se mostrando um autêntico gesto político, contribuindo, nesse contexto – em aplicação específica do que já fora falado sobre a figura do intelectual –, para “um radicalismo masculino que torna o lugar do investigador transparente”. Do contrário, como eco de toda crítica direcionada a Foucault e Deleuze, “mais uma vez, a posição do investigador continua não sendo investigada”. Para instigar essa investigação, Gayatri Spivak passa a apontar a construção da formação ideológica masculino-imperialista – inclusive sinalizando certa ambiguidade em Freud – e a necessidade de uma ‘desaprendizagem’<sup>46</sup>.

Utilizando a historiografia indiana como plano de fundo, Spivak coloca em contraste: de um lado, as duas sentenças ‘homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura’ e ‘as mulheres queriam morrer’; e, do outro, a realidade da *sati* (na transcrição da palavra sânscrita) ou *suttee* (na transcrição dos primeiros colonos) – em que “a viúva hindu sobe à pira funerária do marido morto e imola-se sobre ela”. Nessa ponderação, a pensadora indiana assume sua postura intelectual e política para denunciar a simplificação imperialista em que, no

---

<sup>44</sup> SILVA; OLIVEIRA, 2018, p. 08

<sup>45</sup> “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade. (...) A mulher se encontra duplamente na obscuridade” (SPIVAK, 2010, p. 67 e 70).

<sup>46</sup> SPIVAK, 2010, p. 88 a 91.



antagonismo entre a narrativa do heroísmo branco e do argumento nativo da imolação resignada, “nunca se encontra o testemunho da voz-consciência das mulheres”. A historiografia indiana quanto ao *sati* fora escrita e narrada pelo branco e pela elite indiana masculina; nos relatos das viúvas sacrificadas, “não se pode destacar uma voz”<sup>47</sup>.

Nesse ponto, após uma longa análise da própria tradição indiana – em que sintetiza o agenciamento individual e supraindividual de ter o suicídio sancionado como alternativa ao ‘peculiar infortúnio de se ter um corpo feminino’ – e a intervenção colonial britânica, a autora denuncia o lugar de silêncio reservado à subalterna. Em termos claros, Spivak constata que “entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece” – e prossegue – “não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração deslocada da ‘mulher do Terceiro mundo’, encurralada entre a tradição e a modernização”<sup>48</sup>.

De forma bem esclarecedora, Adelia Miglievich e Lílian Lima sintetizam o esforço argumentativo da Spivak nesse ponto crucial<sup>49</sup>:

Ao tratar do ritual *sati*, em Bengala, ao norte da Índia e suas numerosas leituras, explica que em nenhuma delas pôde-se verificar uma real consideração do narrador ocidental para com a complexidade dos signos utilizados quer para nomeá-lo quer para explicá-lo. Jamais houve uma pesquisa suficientemente densa que permitisse a empatia com as mulheres que dele participam. (...) Fato é que qualquer explicação dada, se um ritual sacrificial, se um ato de suicídio, se um assassinato de parentes contra a única herdeira do falecido patriarca ou ainda outro, em quaisquer hipóteses, o protagonismo da mulher (mesmo a suicida) é apagado pela negação do direito da palavra final à mulher.

#### 4. Conclusão

Como visto, é possível compreender a indispensabilidade de, ao falar sobre o pensamento de Gayatri Chakravorty Spivak, trazer à tona as nuances e a realidade do

---

<sup>47</sup> SPIVAK, 2010, p. 94.

<sup>48</sup> SPIVAK, 2010, p. 109 e 119.

<sup>49</sup> RIBEIRO; PRAZERES, 2015, p. 44.

*Subaltern Studies Group*. Como fora demonstrado, nessa conjuntura, de intelectuais indianos insatisfeitos com as propostas acadêmicas intelectuais após o fim do domínio britânico, exurgiram inquietações sobre o diagnóstico de uma continuidade epistêmica colonial. Partindo de uma criticidade contra a historiografia britânica e contra o discurso realizado pela elite indiana cooptada, gradativamente, foi sendo erigida uma resistência intelectual não apenas formalmente autóctone, mas, marcadamente anti-imperialista e decolonial. Nessa gênese sobre o território indiano, o movimento do pensar subalterno se movimentou no sentido de não mais se submeter sob uma (pretensa) universalidade de talhada sob a exclusiva perspectiva do sujeito europeu.

No âmbito dessa contracorrente de oposição intelectual, nomes do pensamento europeu – sobre os quais não se questiona o mérito das contribuições acadêmicas e conceituais – foram colocados sob o escrutínio de uma mentalidade já não mais meramente reprodutora e concordante. Como um dos grandes nomes nessa empreitada contra-hegemônica, Spivak não se esquivou de sustentar um juízo à insuficiência da crítica de Deleuze e Foucault ao conhecimento universalizante. Por todo exposto, observou-se que a localidade apresentada em ‘Os Intelectuais e o Poder’ – ainda que tendo o mérito de problematizar o papel do intelectual na representação do outro-representado – não conseguiu se esquivar de uma gravitação na perspectiva europeia em que, ao fim, invisibilizado e transparente, o intelectual não fora submetido ao problema ideológico da geopolítica do conhecimento. Baseado na problematização de Spivak, é possível afirmar que o deslize deleuziano – de não se preocupar com as nuances do significante na ‘representação’ – é sintomático para uma intelectualidade acostumada apenas à própria voz na anunciação do conhecimento.

Ao fim, a criticidade de Spivak se volta não somente em relação pensar europeu. Atenta aos desdobramentos de gênero, posiciona-se, também, a pensadora indiana para bradar a genuína subalternidade da mulher quanto aos próprios críticos do *Subaltern Studies Group* e à si mesma, enquanto intelectual. Em um oceano de narrativas e contranarrativas, a existência da mulher – e até a sua própria morte – acaba sendo capturada, seja na modernidade seja no decolonialismo, pelo sujeito do conhecimento que não a ouve e, assumidamente patriarcal, sequer permite a fala.

Nessa profundidade da crítica, a pergunta inquietante '*Pode o subalterno falar?*' já se confunde com uma autocrítica inafastável do pensar colonial – já que, para Spivak, 'o melhor do pós-colonialismo é a autocrítica'<sup>50</sup>.

## 5. Bibliografia

ALMEIDA, Leonardo Monteiro Crespo de. A Teoria do Direito e o Pós-Colonial: o subalterno como sujeito de direito espectral. *Revista Direito E Práxis*, 12(2), 2021, p. 972–1001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2020/48792> . Acesso em: 17 de abril de 2023.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio – Apresentando Spivak . In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. – Belo Horizonte :Editora UFMG, 2010.

ALVAREZ, Marcos César. Punição, poder e resistências: a experiência do Groupe d'Information sur les Prisons e a análise crítica da prisão. In. SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard (Org.). *O Legado de Foucault*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

BHABHA. Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BHATNAGAR, Rashmi, et al. "Gayatri Chakravorty Spivak's Influences: Past, Present, Future." *PMLA*, vol. 123, no. 1, 2008, pp. 235–49. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25501844>. Acesso em 08 de março de 2023.

CHAVES, Ernani Pinheiro. Foucault, Deleuze e o papel dos 'intelectuais'. *Revista Apoena. Periódico dos Discentes de Filosofia da UFPA*. Belém, 2019, v. 1, n.2, p. 08 e 09. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/apoena/article/view/11503>. Acesso em 11 de junho de 2023.

CUSICANQUI, Silvia Rivera; BARRAGÁN, Rossana. Presentación. In: *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La paz: Sierpe publicaciones, 1997.

DANIUS, Sara, et al. "An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak." *Boundary 2*, vol. 20, no. 2, 1993, pp. 24–50. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/303357>. Acesso em 08 de março de 2023.

FOUCAULT, Michel; DELEUZE, Gilles. Os intelectuais e o poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

---

<sup>50</sup> "The best of postcolonialism is autocritical" (SPIVAK, 2000, p. xv).

GOÉS, Camila Massaro de. Existe um pensamento subalterno? Um estudo sobre os *Subaltern Studies*: 1982-2000. Dissertação (Mestrado). 167 p. Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-12062015-114259/es.php>. Acesso em 08 de junho de 2023.

GRAMSCI, Antonio. Selections from the prison notebooks. London: ElecBook, 1999.

GUHA, Ranajit (ed.). *Subaltern Studies I: writings on south asian history and society*. Delhi: Oxford University Press, 1982.

LIGUORI, G. & VOZA, P. [Org.] *Dicionário Gramsciano (1926-1937)*. Trad. Ana Maria Chiarini [et all]. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2017, p.1313-1315.

MARX, Karl. O 18 de Brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 142/143.

MORTON, Stephen. *Gayatri Chakravorty Spivak: Routledge Critical Thinkers*. London, England: Routledge Taylor & Francis Group, 2004. E-book.

PAULSON, Steve. *Critical Intimacy: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak*. Los Angeles Review of Books, 29 July 2016. Disponível em: [lareviewofbooks.org/article/critical-intimacy-interview-gayatri-chakravorty-spivak/](http://lareviewofbooks.org/article/critical-intimacy-interview-gayatri-chakravorty-spivak/). Acesso em 08 de maio de 2023;

RIBEIRO, Adelia Miglievich; PRAZERES, Lilian Lima Gonçalves dos. L. G. dos. A produção da subalternidade sob a ótica pós-colonial (e decolonial): algumas leituras. *Tematicas*, Campinas, SP, v. 23, n. 45, p. 25–52, 2015. DOI: 10.20396/tematicas.v23i45/46.11100. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/11100>. Acesso em: 5 maio. 2023.

RUGGIERI, M. A abstração da inequivalência: subalternidade e escravidão. *Gragoatá*, v. 27, n. 59, p. e53451, 15 dez. 2022. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/53451/32870>. Acesso em: 16 de junho de 2023.

SILVA, Francisco Rômulo do Nascimento; OLIVEIRA, Patrícia Maria Apolônio de. Quando a mulher negra subalterna fala: diálogos entre Gayatri Chakravorty Spivak e Carolina Maria de Jesus. *IS Working Paper*, Porto – Portugal, 3.ª Série, n.º 74, Quinta, Novembro 1, 2018. Disponível em: <https://isociologia.up.pt/bibcite/reference/882>. Acesso em: 25 de abril de 2023.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Foreword: Upon reading the companion to postcolonial studies. In: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta (Eds.). *A companion to postcolonial studies*. Oxford:Backwll, 2000, p. xv-xxii.

\_\_\_\_\_. In other worlds: essays in cultural politics. New York: Routledge, 2006.

\_\_\_\_\_. Pode o Subalterno falar? Trad. de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Prefácio. In: CHATTERJEE, Partha. Colonialismo, Modernidade e Política [livro eletrônico]. Salvador: EDUFBA, CEAO, 2004.

YAZBEK, André Constantino. A 'transgressão do universal': o intelectual e o poder em Michel Foucault. Revista Kriterion, Belo Horizonte, nº 125, Jun./2012, p. 251-262. Disponível em:  
<https://www.scielo.br/j/kr/a/NVqSNkSt6GndZTwwn5mrp3L/?format=pdf&lang=pt>.  
Acesso em: 13 de junho de 2023.



### 36.A alteridade como estatuto ético<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/978655460108536>

Marina Bortolanza<sup>2</sup>

Não é o juízo último que importa, mas o juízo de todos os instantes  
no tempo em que se julgam os vivos.

E. Levinas<sup>3</sup>

A sociedade hoje atravessa um período muito sombrio. Permeada pela cultura filosófica ocidental, vive tempos de medo, solidão, individualismo, egoísmo, violência, tiranias e guerras. É o tempo em que o indivíduo reina. E reina só. Na tentativa de preencher seu vazio existencial, busca na posse e dominação uma alternativa, reduzindo o Desejo à necessidade, torna possível e factível todos os tipos de atrocidades e violências. A pergunta que se instala é: como responder a essa situação que já faz parte do *normal* na sociedade?

*Normal*, palavra tão citada durante a pandemia de COVID 19, a qual, como destacam alguns historiadores, deu início ao século XXI: "quando será possível retornar ao *normal*?", "o novo *normal* que se instala",... mas a pergunta que persiste é: é *normal* uma sociedade na qual se vive somente para si, em que o Outro foi esquecido ou tornou-se objeto de consumo e, por isso, parte do Mesmo? É possível denominar "sociedade" a esse tipo de relação? Não seria apenas um aglomerado de ilhas desertas e devastadas lutando pela dominação da outra? É *normal* denominar a esse indivíduo, capaz de tantas atrocidades, de humano?

---

<sup>1</sup> O presente texto é parte da pesquisa de mestrado intitulada *A Alteridade como Estatuto Ético em Tempos Pandêmicos – Uma Construção a Partir de Emmanuel Levinas*, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e defendida em 2023.

<sup>2</sup> Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), membro da Diretoria do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL). E-mail: marina\_borto@hotmail.com.

<sup>3</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 9.

Considerando a definição para *normal* como “[...] aquilo que está em conformidade com um hábito, com um costume [...]”<sup>4</sup>, pode-se dizer que sim, é *normal*. Tendo em vista a ontologia como referência, pode-se dizer que sim, é *normal*. Contudo, afirma Levinas: “Toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que justifica, merece o nome de bárbara”<sup>5</sup>.

Os sintomas desta barbárie estão por todos os lugares, basta que se olhe querendo ver. O castelo de poder, egoísmo e exploração está ruindo! Não há mais como falar em reforma ou conserto. Novos alicerces são necessários. É preciso desconstruir e construir algo que não seja *normal*, é preciso ir além, inverter os termos, construir algo novo, pois quando os ventos da mudança sopram, é preciso assumir a responsabilidade e construir moinhos de vento<sup>6</sup>.

Mas como, diante da atual crise da sociedade contemporânea, será possível estabelecer relações humanas sustentáveis entre as pessoas e destas com o mundo? Emmanuel Levinas apresenta um caminho: caminho que se abre através do Rosto do Outro, levando o Mesmo para além de si, para um outro lugar... para a relação ética!

Ao paralisar o poder de poder, ao paralisar a consciência que se apossa de tudo e todos, a Alteridade se posta frente ao Mesmo e permite-lhe ir além da racionalização, ir além do inteligível, ir além do seu mundo totalizado, permite uma nova percepção do mundo, do Outro, da natureza: tudo é ensinamento! *Não matarás* é o primeiro deles!

Quando o indivíduo percebe que tudo está separado e que não pode se apossar do Outro, ele percebe que o mundo não gira em torno de si, ele percebe que o Outro não faz parte de si e que assim, o Outro não é seu brinquedo. Ao Outro deve-se responsabilidade, não libertinagem capaz de o violentar e até aniquilá-lo.

É a Alteridade que fixa seu estatuto na relação ética que estabelece.

É o fim do egoísmo, do narcisismo, da solidão, da dominação, da violência e da guerra.

É a responsabilidade ao Outro que se impõem em todos os atos.

---

<sup>4</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 837.

<sup>5</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De L'Evasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982a, p. 98, tradução nossa.

<sup>6</sup> Pensamento atribuído a Érico Veríssimo.



É a chegada da justiça ou a ética como filosofia primeira.

Assim, este ensaio se propõe a explicitar três pontos fundamentais da filosofia levinasiana: dois deles ressaltados por E. Levinas na obra *Totalidade e Infinito* (1961)<sup>7</sup>, quais sejam, a consciência moral, fruto da chegada do Outro e da perturbação que ele causa, e a ética como filosofia primeira que, embora pouco anunciada de forma direta na obra, permeia todo o texto, e, por fim, como um contraponto aos males da sociedade contemporânea, apresenta-se a Alteridade como um caminho para a construção de relações humanas sustentáveis.

### Consciência Moral

A construção que E. Levinas realiza no artigo *A Filosofia e a Ideia do Infinito* (1957)<sup>8</sup>, assim como em *Totalidade e Infinito* (1961), se estrutura na Totalidade contraposta ao Infinito. A ideia de totalidade expressa pelo filósofo parte da concepção que Georg W. F. Hegel dá para o *bom infinito*, qual seja, aquele “[...] que se autossustente em seu processo trófico *coincidindo perfeitamente consigo mesmo* em sua forma ideal acabada e materialmente estabelecida”<sup>9</sup>.

É nesse sentido que Levinas sustenta que: “Hegel volta a Descartes ao defender a positividade do infinito, mas excluindo toda a multiplicidade, pondo o infinito como a exclusão de todo o ‘outro’ que poderia manter uma relação com o infinito e que, desse modo, limitaria o infinito”<sup>10</sup>. Para o filósofo de Kaunas, o infinito hegeliano, ou a totalidade, pode ser interpretada como a soberania de um Estado que recebe um particular, sendo que este particular, a partir de então, “Torna-se infinito ao negar a sua própria finitude”<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, c1971 (Tradução em português: LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020).

<sup>8</sup> Artigo publicado originalmente em *Revue de Métaphysique et de Morale*, Collin, 1957, nº 3, e agregado a reimpressão da obra *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, em 1967.

<sup>9</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020, p. 120, grifo do autor.

<sup>10</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 190.

<sup>11</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 191.

A essa totalidade que domina a filosofia ocidental, ao iniciar a obra *Totalidade e Infinito*, Levinas se refere como que a um estado de guerra, em que a moral foi suspensa, situação na qual a violência visa à interrupção da continuidade das pessoas, em que nada é exterior, pois todos perderam sua individualidade e buscam na totalidade um sentido<sup>12</sup>.

Segundo Levinas, a filosofia, tal como a ciência que dela deriva, tem como busca principal a verdade<sup>13</sup>. Essa busca direciona toda a filosofia ocidental a acreditar que ela é, de fato, o amor à sabedoria. Contudo, esse processo culmina na Totalidade e no estado de guerra vivenciado pela sociedade contemporânea, como será explicitado a seguir.

O amor a sabedoria e a busca pela verdade, nesse contexto, exigem um investigador livre à “[...] adesão a uma proposição”<sup>14</sup>, um indivíduo autônomo. Entretanto, essa autonomia, essa busca do indivíduo pela liberdade, pelo pensamento livre, pela verdade, vista de outro ângulo, surge como a própria prisão construída pelo indivíduo para si, onde o Eu torna-se o Mesmo, isto é, sempre o *mesmo*, sempre igual, sempre condicionado ao mesmo modelo e visão de mundo, como explica Levinas:

O que é essa liberdade, senão uma recusa para o ser pensante de se alienar na adesão, senão o facto de continuar o Mesmo apesar das terras desconhecidas a que o pensamento parece levar? Vista por este prisma, a filosofia empenhar-se-ia em reduzir ao Mesmo tudo aquilo que se opõe a ela como *outro*. Ela marcharia para uma *autonomia*, para um estádio onde nada de irreduzível viria limitar o pensamento e onde, por conseguinte, não limitado, o pensamento seria livre. A filosofia equivaleria assim à conquista do ser pelo homem através da história<sup>15</sup>.

A história passa a ser conquistada pelo indivíduo, isto é, trata-se da redução do Outro ao Mesmo. É o Mesmo que conta a história, na qual tudo assume o lugar

---

<sup>12</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 8-9.

<sup>13</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 201.

<sup>14</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 202.

<sup>15</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 202.

que ele, enquanto Senhor, determina. O que restar fora dessa *estória*, não existe, *tudo foi englobado* pelo pensamento livre e dominante do Mesmo. Esse processo dá origem a um indivíduo separado e impenetrável, um indivíduo autônomo<sup>16</sup>.

Enquanto separado e impenetrável, tem-se um indivíduo capaz de todo o tipo de violência, pois ele entende que tudo está a sua disposição, até mesmo a história e o outro homem, permitindo-se dominar e interromper a existência de tudo.

Segundo Levinas: "A autonomia – a filosofia que tende a assegurar a liberdade ou a identidade dos seres – pressupõe que a própria liberdade está segura do seu direito, justifica-se sem recorrer a mais nada, compraz-se, como Narciso, consigo mesma"<sup>17</sup>.

Trata-se, portanto, de um indivíduo narcisista, apaixonado por si mesmo, egocêntrico, sem perceber o que se encontra ao redor e as margens, reduzindo tudo a partes de si mesmo, sem se dar conta que o que o torna rico, ou de fato humano, é o que está fora, o que não pode ser consumido ou subjugado, ou seja, o Outro. É, de fato, o retrato da concepção da liberdade antes da justiça.

Mas o Outro incomoda, perturba, e assim, para que a liberdade possa triunfar, é necessário ultrapassá-lo e integrá-lo. A essa ultrapassagem e integração, o indivíduo narcisista denomina "verdade"<sup>18</sup>. E ela, essa verdade perseguida pela liberdade, "[...] triunfará quando o monólogo da alma tiver chegado à universalidade, tiver englobado a totalidade do ser e até o indivíduo animal que alojava esse pensamento"<sup>19</sup>. Então, declara Levinas:

E aí começa todo o poder. A rendição das coisas exteriores à liberdade humana através da sua generalidade não significa apenas, inocentemente, a sua compreensão, mas também a sua apropriação, a sua domesticação, a sua posse. Só na posse o eu conclui a identificação do diverso. Possuir é manter a realidade desse outro que se possui, mas suspendendo precisamente a sua independência. Numa civilização refletida pela filosofia

<sup>16</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 203.

<sup>17</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 203.

<sup>18</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 203.

<sup>19</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 204.

do Mesmo, a liberdade cumpre-se como riqueza. A razão que reduz o outro é uma apropriação em um poder<sup>20</sup>.

A busca pela verdade na filosofia ocidental, a partir da liberdade pressuposta, culmina, então, com o poder sobre o Outro. Trata-se da liberdade acima de tudo, inclusive do seu próprio criador. É nesse sentido que Levinas entende a filosofia heideggeriana, bem como toda a filosofia ocidental: "Quando Heidegger vê o homem possuído pela liberdade em vez de ser o homem a possuí-la, põe acima do homem um Neutro que esclarece a liberdade sem a pôr em questão – e assim, não destrói, mas resume toda uma corrente da filosofia ocidental"<sup>21</sup>.

E. Levinas propõe, então, a fim de apresentar um outro caminho, um caminho ético, uma inversão de termos: "[...] aquela que não lê o direito no poder e que não reduz *todo o outro* ao Mesmo"<sup>22</sup>. É somente Outrem, Infinito ético, que pode paralisar o *poder de poder* do Mesmo: "A inquietude solipsista da consciência que se vê, em todas as suas aventuras, cativas de Si, chega aqui ao fim: a verdadeira exterioridade está nesse olhar que me proíbe qualquer conquista"<sup>23</sup>. Acerca da busca da verdade, o filósofo afirma:

A teoria onde surge a verdade é a atitude de um ser que desconfia de si próprio. O saber só se torna saber de um facto se, ao mesmo tempo, for crítico, se se puser em questão, se remontar além da sua origem (movimento contra a natureza, que consiste em procurar muito antes da sua origem e que atesta ou descreve uma liberdade criada)<sup>24</sup>.

O Outro é o único capaz de transportar o Mesmo para um outro lugar, para a verdade, para a ética, para a bondade e à justiça, como bem sintetiza Susin:

---

<sup>20</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 205.

<sup>21</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 206.

<sup>22</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 208, grifo do autor.

<sup>23</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 210.

<sup>24</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 72.

O outro – concretamente o indigente, o hóspede, o estrangeiro – não é simplesmente um ser necessitado, mas é *outro*, ou seja, transcendência, altura, excelência, mandamento e ensinamento, meu senhor. Porém, como dom do bem, paradoxalmente, ele é enviado a mim como necessitado de minha bondade, como pobre e órfão e entregue a mim. Neste paradoxo a subjetividade nasce como bondade da seguinte forma: recebe do outro, da sua altura e excelência, o próprio ser, mas já resgatado pela bondade, ou seja, recebe o ser para dar ao outro na sua humildade e súplica, *recebe dando*. O outro, tira, assim, a subjetividade das aporias da solidão e do mal, e a faz nascer no reino do bem. Desde então, começa – eticamente – outra história e outro destino<sup>25</sup>.

E como o Outro consegue abrir esse caminho para a relação ética no Mesmo? Por meio da consciência moral. Por meio desse *receber dando*, isto é, pela transformação que se concretiza somente na relação social, pela pergunta do Outro que gera, no Mesmo, perturbação e proporciona resposta, qual seja, a responsabilidade pelo Outro, e, por consequência, um *ser verdadeiramente humano*.

A chegada do Outro não põe fim a liberdade, mas traz consigo uma nova forma de vê-la e vivê-la. O Outro traz consigo a responsabilidade. Quando o Mesmo tem diante de si o Outro, aquele sobre o qual ele não tem mais poder, ele pode se comparar e perceber-se imperfeito, finito, pequeno, frágil e injusto, como explica Levinas:

O rosto de Outrem não é a revelação do arbitrário da vontade, mas da sua injustiça. A consciência da minha injustiça produz-se quando me inclino, não perante o facto, mas perante Outrem. O rosto de Outrem não me surge como obstáculo ou como ameaça que avalio, mas como aquilo que me compara. Para me sentir injusto, é preciso que eu me compare com o infinito. É preciso ter a ideia do infinito, que é igualmente a ideia do perfeito, como Descartes sabe, para conhecer a minha própria imperfeição. O infinito não me detém como uma força que põe a minha em cheque, ela questiona o direito ingénuo dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo, de “força que anda”<sup>26</sup>.

Essa confrontação com o Outro, e somente ela, pode gerar transformação. Ela é a *perfuração na casca* em que o Mesmo se esconde. Quando o Mesmo se percebe

<sup>25</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 257, grifo do autor.

<sup>26</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 214.

frágil diante da Altura do Outro, entende que não tem poder de dominação sobre nada. Quando se percebe imperfeito, consegue olhar para suas atitudes e entender-se injusto e assumir que não pode violentar o mundo que o cerca. Quando ele se percebe pequeno, compreende que o Outro é seu Mestre. E que tudo que o rodeia são Outros que lhe trazem ensinamento. A confrontação com o Outro não se dá de forma teórica, ela se dá por meio da vergonha dos atos praticados enquanto julgava-se livre, como explica Levinas:

Esta maneira de se confrontar com a perfeição do infinito não é, pois, uma consideração teórica. Realiza-se como vergonha em que a liberdade se descobre como mortífera no seu próprio exercício. Cumpre-se na vergonha em que a liberdade, ao mesmo tempo que se *descobre* na consciência da vergonha, se *esconde* na própria vergonha. A vergonha não tem a estrutura da consciência e da clareza, mas orienta-se ao invés. O seu sujeito é-me exterior. O discurso e o Desejo em que outrem se apresenta como interlocutor, como aquele sobre quem *não posso* poder, que não posso matar, condicionam a vergonha em que, enquanto eu, não sou espontaneidade inocente, mas usurpador e assassino<sup>27</sup>.

Desse modo, as confrontações do Mesmo passam a ser constantes, na forma de consciência moral, na forma de interioridade. E elas passam, portanto, a limitar a liberdade do Mesmo. Não se trata de não ser mais livre, mas de ter a liberdade limitada pela responsabilidade que se impõe pelo Outro. O homem deixa de ser dominado pela liberdade, como concebia Heidegger, para dominá-la através da responsabilidade pelo Outro. É nesse sentido que Levinas afirma: “[...] o que me permito exigir de mim próprio não se compara ao que tenho o direito de exigir de Outrem”<sup>28</sup>. E segue:

A vida da liberdade que se descobre injusta, a vida da liberdade na heteronomia, consiste para a liberdade num movimento de questionamento infinito. E assim se cava a profundidade da interioridade. O aumento da exigência que tem em relação a mim mesmo agrava o juízo que incide sobre mim, isto é, a minha responsabilidade. E o agravamento

<sup>27</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 73, grifo do autor.

<sup>28</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 41.

da minha responsabilidade aumenta essas exigências. Neste movimento, a minha liberdade não tem a última palavra, nunca encontro a minha solidão ou, se quisermos, a consciência moral é essencialmente insatisfeita ou, se quisermos ainda, sempre Desejo<sup>29</sup>.

“Consciência moral é [...] sempre Desejo”, pois não se trata de uma necessidade do indivíduo, da qual ele pode se fartar, ou vivê-la de forma complacente como no amor<sup>30</sup>; consciência moral é a busca incessante, infinita, pela bondade, pela justiça, pela humanidade e pela Vida<sup>31</sup>, é o “acolhimento de Outrem”<sup>32</sup>. Nas palavras do filósofo: “A moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta. A procura do inteligível, mas também a manifestação da essência *crítica* do saber, a subida de um ser aquém da sua condição, começa ao mesmo tempo”<sup>33</sup>. Isto é, consciência moral é a vergonha diante da violência cometida e o início da responsabilidade pelo Outro, a ética. Nesse sentido, a consciência moral se contrapõe a autonomia para representar a heteronomia.

Contudo, o encontro com o Outro não pode ser descrito como o encontro de dois amigos, posto que se trata da exposição da liberdade do Mesmo ao juízo do Outro; não é o encontro de dois iguais, já que o Outro se apresenta na dimensão da Altura, o Outro é metafísico:

[...] a situação em que não se está sozinho não se reduz ao feliz encontro de almas fraternas que se saúdam e conversam. Esta situação é consciência moral – exposição da minha liberdade ao juízo do Outro. Desnivelamento que nos permitiu entrever no olhar daquele a quem é devida justiça a dimensão da perfeição e do ideal<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 215.

<sup>30</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 216.

<sup>31</sup> Conforme LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 19.

<sup>32</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 73.

<sup>33</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 74, grifo do autor.

<sup>34</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 216.

O Outro é Mestre, introduzindo no Mesmo o que não estava nele, a ideia do infinito, ou a ética:

[...] a linguagem só pode falar-se se o interlocutor for o começo do seu discurso, se por conseguinte ele permanecer para além do sistema, se não permanecer *no mesmo plano* que eu. O interlocutor não é um Tu, é um Vós. Revela-se no seu senhorio. A exterioridade coincide, portanto, com um domínio. A minha liberdade é assim posta em causa por um Mestre que a pode bloquear. A partir daí, a verdade, exercício soberano da liberdade, torna-se possível<sup>35</sup>.

A verdade que a filosofia busca, o saber crítico, só pode ser encontrado frente a Outrem, não está em si mesmo, mas na vergonha que a liberdade dominadora sente quando é posta em questão pelo Outro: "Pensamos que a existência *para si* não é o último sentido do saber, mas o pôr em questão de si, em presença de Outrem"<sup>36</sup>. Portanto, a abordagem sobre a consciência moral permite entender que "[...] o rosto de Outrem seria o próprio começo da filosofia"<sup>37</sup>, aquele que vem antes de qualquer certeza. Aí tem-se a *ética como filosofia primeira*, a qual será explicitada na próxima seção.

### Ética Como Filosofia Primeira

A ética é a própria vocação do humano, segundo Emmanuel Levinas, ela está para além da fenomenologia e da ontologia de Husserl e Heidegger, é uma metaética, a qual se coloca como antecessora de tudo, até mesmo do pensamento e, por conseguinte, permeia todos os atos verdadeiramente humanos. Nesse sentido, diz o filósofo: "A ética, já *por si mesma*, é uma 'ótica'"<sup>38</sup>, ou seja, a ontologia como filosofia primeira não serve mais, já que não permitiu superar a violência do Mesmo contra o

---

<sup>35</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 92, grifo do autor.

<sup>36</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 78, grifo do autor.

<sup>37</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 216.

<sup>38</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p.15, grifo do autor.



Outro. Faz-se necessário, portanto, que a forma de *ser* e *ver* o mundo e as relações seja a da ética como filosofia primeira, pois somente desse modo será possível estabelecer uma via real, verdadeira, de experiência entre o Mesmo e o Outro<sup>39</sup>.

Isso porque a “[...] história da Ontologia é, segundo Levinas, a história do desdobramento livre e absoluto do Ser; Ser é liberdade, ‘ser infinitamente livre’, poder livre, auto-afirmação [sic], neutralização da própria Alteridade do Outro como tal”<sup>40</sup>, isto é, a crença na Ontologia como filosofia primeira pela cultura filosófica ocidental permitiu à sociedade contemporânea a neutralização do Outro para, assim, poder apreendê-lo e violentá-lo, permitiu o medo e o ódio ao diferente, que é o Outro, o fechamento cada vez maior do indivíduo em si mesmo, e isso tudo se reflete na guerra e na sindemia dos dias atuais.

Levinas cita como início do pensamento ontológico os filósofos gregos, e é a Sócrates que ele refere a lição crucial dessa escola: “[...] nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora”<sup>41</sup>, e segue explicitando como ocorre a dominação do Outro pelo Mesmo:

No que se refere às coisas, verifica-se uma rendição na sua conceptualização. Quanto ao homem, tal capitulação pode obter-se pelo terror que põe um homem livre sob a dominação de um outro. No que concerne as coisas, a tarefa da ontologia consiste em captar o indivíduo (que é o único a existir) não na sua individualidade, mas na sua generalidade (a única de que há ciência). A relação com o Outro só aí se cumpre através de um terceiro, que encontro em mim. O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 16.

<sup>40</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 22.

<sup>41</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 30.

<sup>42</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 31.

Mas a crítica de Levinas à Ontologia não leva em consideração apenas a questão da liberdade do Ser, mas a forma como essa liberdade se dá, já que se trata de uma liberdade anterior à responsabilidade, uma liberdade sem consequência e sem consciência: “A liberdade surge a partir de uma obediência ao ser: não é o homem que detém a liberdade, mas a liberdade que detém o homem”<sup>43</sup>. Essa é a mais notória diferença entre a Ontologia e a Ética: “Ontologia *qua prima filosofia* significa assim o primado da liberdade”<sup>44</sup>.

Portanto, afirma Levinas que: “A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder”<sup>45</sup>, onde tudo e todos devem se submeter aos caprichos do indivíduo, o qual acredita ser o Senhor, apossando-se de tudo e todos. Nesse sentido, a violência tem início, pois “a posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna Mesmo, tornando-se meu”<sup>46</sup>, isto é, ao ser apreendido, capturado pelo Mesmo, o Outro deixa de ser Outro para ser uma parte do Mesmo. A alteridade foi subsumida, o Mesmo ignorou a oportunidade de se repensar, sucumbiu à diferença e passou a reinar só.

Ao neutralizar o Outro, a sociedade ocidental torna-se injusta. Sem o Outro que perturba e possibilita no Mesmo o surgimento da consciência moral, todo e qualquer ato praticado leva em consideração apenas as necessidades e vontades do Mesmo. Não há, portanto, responsabilidade, mas somente liberdade sem limite. Nas palavras de Levinas: “Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça [...] é a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro”<sup>47</sup>.

A fim de *inverter os termos*, E. Levinas acredita na Ética ocupando o lugar da ontologia, quer dizer, na *Ética como filosofia primeira*. Nessa perspectiva, a Ética

<sup>43</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 32.

<sup>44</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 23.

<sup>45</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 33.

<sup>46</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 33.

<sup>47</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 34.

ocupa um lugar primeiro e central em qualquer relação. A liberdade, aqui, perde espaço para que a responsabilidade seja a precursora: responsabilidade pelo Outro. Nessa acepção, assevera Levinas:

Um pôr em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irreducibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber<sup>48</sup>.

A Ética se dá no acolhimento ao Outro, no respeito à Alteridade, na reponsabilidade pelo Outro, na não submissão e apropriação do Outro, na não neutralização do Outro. Levinas, a fim de reforçar seus argumentos, utiliza-se da literatura, e é nessa perspectiva que uma frase de Dostoievski se torna central em sua filosofia, qual seja: “[...] cada um de nós é culpado diante de todos por tudo e eu mais do que os outros”<sup>49</sup>.

A responsabilidade pelo Outro é, desse modo, o coração da filosofia de E. Levinas. Não se trata de substituir liberdade por responsabilidade, mas de colocar a responsabilidade em primeiro lugar. A liberdade precisa de justificação, e essa justificação é o Outro, a ética:

Abordar Outrem é pôr em questão a minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, o meu domínio sobre as coisas, a liberdade da ‘força que se afirma’, a impetuosidade de corrente e à qual tudo é permitido, mesmo o assassinio. O ‘Tu não cometerás assassinio’, que esboça o rosto em que Outrem se produz, submete a minha liberdade ao julgamento. [...] a relação pessoal está no rigor da justiça que me julga, e não no amor que me desculpa. Esse julgamento não me vem, de facto, de um Neutro. Perante o Neutro, sou

<sup>48</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 30.

<sup>49</sup> DOSTOIEVSKI, Fiódor M. *Os Irmãos Karamázovi*. Tradução: Natália Nunes e Oscar Mendes. São Paulo: Abril S.A., 1971, p. 212; LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 186.

espontaneamente livre. Na exigência infinita em relação a si, produz-se a dualidade do frente a frente. [...] A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira<sup>50</sup>.

Mas ética, segundo Levinas, não consiste em um amontoado de normas e regras de conduta, trata-se de ir mais a fundo e entender seu verdadeiro sentido. Nas palavras do filósofo: “Minha tarefa não consiste em construir uma ética. Só estou tentando encontrar seu sentido. Eu não acredito que toda a filosofia deva ser programática. [...] Talvez se possa construir uma ética baseada no que acabo de apresentar, mas esse não é o meu tema”<sup>51</sup>.

A *Ética como filosofia primeira* significa que “[...] todo pensar sobre o que significa ser humano deve *começar* por uma ética ‘sem fundamentos’”<sup>52</sup>, isto é, não parte de um sistema racional onde todo ato encontra um *porque*, considerando o Outro como um meio ou um fim para atingir algo maior; o Outro é o seu início.

De acordo com Putnam, é possível distinguir entre dois tipos de filósofos morais, os legisladores e os perfeccionistas. Levinas encontra-se entre os últimos. Isso porque sua pesquisa não visa materializar uma “[...] Constituição para um Estado Ideal”<sup>53</sup>, mas acredita e retrata que “[...] há algo *anterior* aos princípios ou a uma Constituição, algo sem o qual os melhores princípios e a melhor Constituição seriam inúteis”<sup>54</sup>.

A ética como filosofia primeira traz como ponto central, portanto, a Alteridade ou, dito de outra forma, a Alteridade como estatuto ético.

---

<sup>50</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 301-302.

<sup>51</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Étique et Infini*: Dialogues avec Philippe Nemo. [S. l.]: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982b, p. 95-96, tradução nossa.

<sup>52</sup> PUTNAM, Hilary. Levinas y el Judaísmo. Traducción: Marcelo Burello. In: LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad*: ensayos sobre el judaísmo. Buenos Aires: Lilmod, 2004, p. 46, grifo do autor, tradução nossa.

<sup>53</sup> PUTNAM, Hilary. Levinas y el Judaísmo. Traducción: Marcelo Burello. In: LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad*: ensayos sobre el judaísmo. Buenos Aires: Lilmod, 2004, p. 47, tradução nossa.

<sup>54</sup> PUTNAM, Hilary. Levinas y el Judaísmo. Traducción: Marcelo Burello. In: LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad*: ensayos sobre el judaísmo. Buenos Aires: Lilmod, 2004, p. 48, tradução nossa.

## A Alteridade Como Estatuto Ético

Levinas, sem ignorar ou negar a validade de outras abordagens filosóficas, como a de Kant por exemplo, assenta a sua filosofia na ideia de responsabilidade pelo Outro, na “[...] obrigação fundamental para com o outro”<sup>55</sup>:

O humano no ser começa quando o homem renuncia a essa liberdade violenta, própria daquele que identifica a lei do ser com um absoluto, quando o “eu” se interrompe no seu projecto de ser, desvia os seus passos e a sua atenção da finalidade que se tinha proposto, porque ouve a voz do estrangeiro, da viúva e do órfão. O humano freme, assim, a partir do instante em que consente em receber a investidura que torna justa a sua liberdade. A filosofia de Lévinas ensina que isso supõe dirigir à liberdade uma exigência infinita, um mandamento de bondade que transcende o duro exercício de ser<sup>56</sup>.

Assim, é possível afirmar que a responsabilidade pelo Outro se constitui o *cogito* levinasiano, como explicita Farias: “[...] *sou na medida em que respondo imediatamente ao infinito do outro, ou respondo imediatamente ao infinito do outro, logo sou*”<sup>57</sup>.

A responsabilidade pelo Outro, que Levinas sustenta, diz respeito a colocar-se à disposição da necessidade e do sofrimento do Outro, contudo, sem sentir-se obrigado a realizar tal ato; ser humano, para Levinas, é saber que se está obrigado a responder ao Outro sem sentir que alguém ou algo, mesmo metafísico, o obrigue a isso<sup>58</sup>: “Se necessitas perguntar ‘*Por que devo me pôr à disposição dele ou dela?*’, então não é humano”<sup>59</sup>. Trata-se da responsabilidade do eleito:

Uma tal responsabilidade – que é responsabilidade por tudo e por todos – investe o eleito, sem esperar o seu consentimento, sem que ele tenha tempo de discutir os prós e os

<sup>55</sup> PUTNAM, Hilary. Levinas y el Judaísmo. Traducción: Marcelo Burello. In: LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004, p. 49, tradução nossa.

<sup>56</sup> CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 67.

<sup>57</sup> FARIAS, André Brayner de. *Poéticas da hospitalidade: ensaios para uma filosofia do acolhimento*. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 40-41, grifo do autor.

<sup>58</sup> PUTNAM, Hilary. Levinas y el Judaísmo. Traducción: Marcelo Burello. In: LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004, p. 51-52.

<sup>59</sup> PUTNAM, Hilary. Levinas y el Judaísmo. Traducción: Marcelo Burello. In: LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004, p. 52, tradução nossa.

contras. Ela assemelha-se mesmo a uma carga obsidiante e inquietante que proíbe o descanso e a serenidade. O eleito pertence à ordem da responsabilidade, uma vez que não se encontra em posição de decidir o que quer que seja a esse respeito<sup>60</sup>.

Nesse sentido, a essência da responsabilidade pelo Outro apresentada por Levinas pode ser expressa através da frase bíblica: “Eis-me aqui”<sup>61</sup>, indicando, como explica Chalier, que “[...] o Deus de Israel não subtrai os homens aos seus deveres, Ele inquieta-os assim que julgam ter terminado a sua tarefa, Ele obriga-os infinitamente”<sup>62</sup>. Ao eleito é exigida a responsabilidade por tudo e todos, como “[...] se cada um – para ser humano – tivesse realmente de responder por aquele que abandonou ao mal, por fraqueza ou por livre decisão, afirmando que isso não lhe dizia respeito”<sup>63</sup>. Destarte o “[...] eleito não escolhe ser bom, é solicitado pelo Bem”<sup>64</sup>.

E, diferentemente de Buber<sup>65</sup>, essa relação com o Outro, em Levinas<sup>66</sup>, não é uma relação Eu-Tu, mas uma relação Eu-Vós, quer dizer, não se trata de uma relação recíproca, mas assimétrica, uma relação verdadeiramente ética, o fazer sem esperar nada em troca, o fazer sem questionar o porquê. Sobre esse ponto, Chalier esclarece:

A assimetria ética funda-se na ideia de que a minha inquietude pelo outro não depende, de modo algum, da sua eventual preocupação por mim. Se ela tivesse de ser tributária (da eventual preocupação do outro por mim), arriscar-se-ia a nunca me habitar, a nunca tomar corpo nos meus actos e nos meus gestos, porque cada um permaneceria na expectativa, à espera do movimento do outro a seu respeito. De facto, segundo Lévinas, o outro diz-me respeito mesmo se me ignora, se me olha com indiferença, ou passa, atarefado, sem me ver. A ética impõe-me deixar o terreno, violento e inelutavelmente enganoso, da luta pelo reconhecimento, da rivalidade e da vingança. A nudez inscrita no rosto de outrem, ainda que daquele que não hesita em me sacrificar por causa dos seus

<sup>60</sup> CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 82.

<sup>61</sup> BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. Tradução: João Ferreira de Almeida. Corrigida e Atualizada. 2014. *E-book*, Isaías 6:8; LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 186.

<sup>62</sup> CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 86.

<sup>63</sup> CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 86.

<sup>64</sup> CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 89.

<sup>65</sup> BUBER, Martin. *Eu e tu*. Tradução: Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

<sup>66</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 57.

interesses, *consigna-me* imediatamente responsável, *obsidía-me* e até me põe em questão se ele se recusa, obstinadamente, a reconhecer-me<sup>67</sup>.

Ao refletir acerca da filosofia levinasiana, Derrida afirma: “É preciso *começar por responder*”<sup>68</sup>, isto é, a responsabilidade pelo Outro *inverte os termos* da relação ocidental característica: trata-se de acolher antes de ser acolhido, de fazer antes de pensar, de confiar antes de ter garantias, de dar antes de receber, de responder antes de ser ordenado. É nessa linha que se pronuncia, também, Farias:

*A dádiva da hospitalidade é um gesto de confiança*, que não tem o direito de ser ingênuo, mas que não tem escolha face ao desconhecido, é preciso estender a mão, não como quem recusa sua liberdade – de *saber antes e fazer depois* –, mas exatamente como quem a faz nascer, no exato instante em que *decide* estender a mão. Daqui resulta uma noção de liberdade dificilmente compreendida por um ocidental típico, como um idioma intraduzível, carente de recepção, estrangeiro. Tal noção de liberdade solicita uma ética que extrapola o intelectualismo da velha Europa, uma ética que não seja somente acolhedora do totalmente outro, mas que, no compasso dessa hospitalidade, desabituê seu impulso intelectualista, esse vício de precaução que certamente tenderá a minimizar o efeito traumatizante da alteridade<sup>69</sup>.

Nesse sentido, cabe esclarecer, ainda, que a ética proposta por Levinas em nada se assemelha à compaixão ou à empatia pelo Outro da forma como esses termos são interpretados atualmente, conforme explica Sebbah:

[...] aqui estamos no extremo oposto da ética levinasiana, que não é, de modo algum, *compreensão* do outro (mesmo quando a compreensão é afeto e percepção antes de ser conceito), de modo algum um ‘colocar-se no seu lugar’, de modo algum uma ‘simetrização’ entre o Eu e Outrem – pelo contrário: o ‘si’ da ética de Levinas surge ao ser questionado assimetricamente pelo Outro enquanto ele é o próprio incompreensível<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 123-124, grifo do autor.

<sup>68</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução: Fábio Landa com a colaboração de Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 42, grifo do autor.

<sup>69</sup> FARIAS, André Brayner de. *Poéticas da hospitalidade: ensaios para uma filosofia do acolhimento*. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 31, grifo do autor.

<sup>70</sup> SEBBAH, François-David. *A Ética do Sobrevivente: Levinas, uma filosofia da derrocada*. Tradução: Leonardo Meirelles. Revisão: Marcelo Fabri. Passo Fundo: Conhecer, 2021, p. 85, grifo do autor.

Na compaixão, na empatia ou mesmo na ética do cuidado não há nenhuma exigência de sacrifício pelo Outro (morrer pelo Outro<sup>71</sup>), de responsabilização pelo Outro, elas não têm como objetivo a perturbação e o questionamento do Mesmo, por isso, não se comparam a ética defendida por Levinas.

Na ética levinasiana é o Outro quem perturba o Mesmo e permite-lhe sair de sua casa; não cabe *colocar-se no lugar do outro*, mas apenas em ser tocado de forma tão profunda e verdadeira pelo Outro a ponto de sentir, por exemplo, o mesmo sofrimento que o Outro. Contudo, ainda assim, trata-se de um sofrer solitário, sem o compartilhamento da dor, um sofrer que questiona e constitui o Mesmo, diante do Outro, como responsável e culpado pelo sofrimento do Outro<sup>72</sup>.

Responsável e culpado pelo sofrimento do Outro porquê “[...] não poderei salvar outrem da mortalidade, já que fracassei necessariamente, em última análise, em responder a seu apelo (qualquer pedido que no interior do seu coração seja ‘pedido de ajuda’)”<sup>73</sup>. E por que só o Outro é capaz de provocar questionamento e consciência moral no Mesmo? Sebbah esclarece:

[...] a interpelação ética somente surge da única vida que pode legitimamente reivindicar proteção e preservação, a vida viva do outro, a vida viva do outro que inverte minha vida viva, meu *conatus*, abrindo-me, assim, para além do Mundo e do ser; interpelação radical como vulnerabilidade e mortalidade que nos obriga a agir agora e para o amanhã<sup>74</sup>.

Essa é a essência de toda e qualquer relação humana sustentável: a responsabilidade pelo Outro que me obriga a agir agora e para o amanhã. É nesse sentido que a Alteridade pode fixar-se como um estatuto ético, isto é, a compreensão de ser responsável pelo Outro, até mesmo pela responsabilidade do Outro, e que essa responsabilidade obriga o Eu a agir agora e para o amanhã. Nas palavras de Levinas:

<sup>71</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 21.

<sup>72</sup> SEBBAH, François-David. *A Ética do Sobrevivente*: Levinas, uma filosofia da derrocada. Tradução: Leonardo Meirelles. Revisão: Marcelo Fabri. Passo Fundo: Conhecer, 2021, p. 77.

<sup>73</sup> SEBBAH, François-David. *A Ética do Sobrevivente*: Levinas, uma filosofia da derrocada. Tradução: Leonardo Meirelles. Revisão: Marcelo Fabri. Passo Fundo: Conhecer, 2021, p. 79.

<sup>74</sup> SEBBAH, François-David. *A Ética do Sobrevivente*: Levinas, uma filosofia da derrocada. Tradução: Leonardo Meirelles. Revisão: Marcelo Fabri. Passo Fundo: Conhecer, 2021, p. 66, grifo do autor.



[...] desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que assumir responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade *incumbe-me*. É uma responsabilidade que vai além do que faço. Habitualmente, somos responsáveis por aquilo que pessoalmente fazemos. Digo [...] que a responsabilidade é inicialmente um por outrem. Isto quer dizer que sou responsável pela sua própria responsabilidade<sup>75</sup>.

### E segue:

Ser humano significa: viver como se não fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num “de outro modo que ser”. Não apenas num “ser de modo diferente”; ser diferente é ainda ser. O “de outro modo que ser”, na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento da sua in-quietude, do seu des-inter-esse, da impugnação deste ser – ou do esse – do ente.

Sou eu que suporto outrem, que dele sou responsável. [...] A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me<sup>76</sup>.

É através do ensinamento do Outro, portanto, que o Mesmo abdica da liberdade injustificada, aquela que a tudo domina, e se torna consciente de sua responsabilidade perante tudo e todos, entendendo que ele é mais responsável do que todos, que a responsabilidade é, desse modo, assimétrica e também não recíproca, que cabe a ele agir em prol do Outro e de toda a humanidade.

“O humano desperta no *Eu* quando o apelo dessa miséria o persegue, contra a sua vontade, quando se sabe reivindicado pessoalmente por ela, e intimado a responder-lhe: ‘Eis-me aqui.’ Assim se anuncia, para Lévinas, o humano no ser [...]”<sup>77</sup>. Vislumbra-se aí, então, a possibilidade de um caminho para a construção de um novo mundo, de uma nova forma de se relacionar, de uma nova sociedade, de um caminho ético que leva à humanidade de fato.

Sem essa noção de responsabilidade perante tudo e todos que surge no *Eu* após o encontro com o Outro, nada será possível, as relações permanecerão relações de poder, de dominação, de posse, isto é, a violência e a inumanidade resistirão. Ter

<sup>75</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*: diálogos com Philippe Nemo. Tradução: João Gama. Revisão: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, c1982, p. 88.

<sup>76</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*: diálogos com Philippe Nemo. Tradução: João Gama. Revisão: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, c1982, p. 92.

<sup>77</sup> CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 108.

a percepção de que se é responsável até mesmo pela responsabilidade do Outro traz um *surplus* à relação importantíssimo, pois possibilita ao Mesmo agir sem esperar pelos demais, a agir mesmo que sozinho, é a internalização da ideia de que se é um sobrevivente perante o abismo<sup>78</sup> e cabe a ele, e somente a ele, salvar a humanidade que aguarda para florescer em cada um dos que lhe cercam.

Em que pese o fato de que o sim firmado perante o Outro deve permanecer, posto que somente assim será possível o surgimento do Eu político e o estabelecimento de condições históricas e legais para o efetivo acolhimento, ou a hospitalidade, do rosto em sua invisibilidade, mas também em sua visibilidade concreta, em sua pluralidade social<sup>79</sup>. Como afirma Levinas: “A liberdade do homem é a de um escravo liberto que recorda sua servidão e segue sendo solidário com os demais”<sup>80</sup>.

Enquanto o Mesmo se permitir ser livre sem a consciência de que “[...] o que me permito exigir de mim próprio não se compara ao que tenho o direito de exigir de Outrem”<sup>81</sup> – a experiência moral concreta<sup>82</sup> –, o mundo permanecerá ruindo, os sintomas não cessarão de surgir e ressurgir, a guerra vivenciada na contemporaneidade, e toda a sua dureza, permanecerá.

Enfim, é somente a consciência de que se é responsável, de forma irrestrita, pelo Outro, que torna o Mesmo verdadeiramente humano e obrigado a agir agora e para o amanhã, em prol de relações humanas sustentáveis entre as pessoas e destas com o mundo.

---

<sup>78</sup> Conforme SEBBAH, François-David. *A Ética do Sobrevivente*: Levinas, uma filosofia da derrocada. Tradução: Leonardo Meirelles. Revisão: Marcelo Fabri. Passo Fundo: Conhecer, 2021, p. 21.

<sup>79</sup> FARIAS, André Brayner de. *Poéticas da hospitalidade*: ensaios para uma filosofia do acolhimento. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 44.

<sup>80</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Diffícil Libertad*: ensayos sobre el judaísmo. Traducción: Nilda Prados. Buenos Aires: Lilmod, 2004, p. 183, tradução nossa.

<sup>81</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 41.

<sup>82</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 41.

## Considerações Finais

A uma sociedade doente, marcada pelo medo e pelo ódio, Emmanuel Levinas se propôs a entregar como resposta uma filosofia do amor: "Filosofia: sabedoria do amor a serviço do amor"<sup>83</sup>. Ele, que vivenciou de perto o auge da violência que aquele que se declara *ser humano* pode cometer a outro, conseguiu enxergar, ainda assim, no Outro, a resposta para os males do mundo. Ao declarar que é preferível morrer a matar, Levinas traduz a grandiosidade e relevância de seu pensamento.

Em sua filosofia, Levinas se distancia de seus pares ao *inverter os termos*, isto é, diferentemente da tradição fenomenológica que vai às coisas, em uma busca cega pelo conhecimento, propõe a figura da Alteridade, aquela que não se deixa descobrir, que não se revela, mas que, ao ser Infinito, pergunta. É essa Altura e inquietação causada pelo Outro que provoca a revolução do amor.

Levinas também se contrapõe a toda uma tradição filosófica ao atribuir-lhe o mal central da sociedade contemporânea, qual seja, a criação de um indivíduo egoísta, solitário e violento. Nesse sentido, a doença que assola o mundo hoje é estrutural. Por isso mesmo, muitas vezes difícil de ser notada e, conseqüentemente, tratada, mas deixando sinais claros de que está ali. Basta apenas um *olhar* mais demorado para entender que tudo está prestes a desabar no abismo da indiferença e da solidão que a sociedade construiu para si mesma.

Para a cura do indivíduo e da sociedade é necessário um despertar ético! E esse despertar é o Outro! O Outro que chega de fora, trazendo a novidade, o diferente, quebrando as barreiras totalizantes e permitindo a tomada de consciência, posto que é somente quando o indivíduo está frente ao Outro – aquele sobre o qual ele não tem poder, o qual ele não pode dominar ou matar – que ele se reconhece imperfeito e injusto, que entende o que significa relação por excelência, ou seja, a ética. Neste momento em que a Totalidade se quebra, em que a liberdade é questionada, somente aí a responsabilidade pode assumir o lugar imprescindível que lhe cabe.

É, então, quando o indivíduo se percebe responsável por tudo e todos, que a ética, a justiça, a Vida e a Humanidade podem, de fato, florescer. O Eu responsável

---

<sup>83</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 207, tradução nossa.

pelo Outro e pela humanidade: entende-se que esse é o caminho possível para a construção ou a cura da sociedade contemporânea.

## Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. Tradução: João Ferreira de Almeida. Corrigida e Atualizada. 2014. *E-book*.

BUBER, Martin. *Eu e tu*. Tradução: Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução: Fábio Landa com a colaboração de Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. *Os Irmãos Karamázovi*. Tradução: Natália Nunes e Oscar Mendes. São Paulo: Abril S.A., 1971.

FARIAS, André Brayner de. *Poéticas da hospitalidade: ensaios para uma filosofia do acolhimento*. Porto Alegre: Zouk, 2018.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. *De L'Evasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982a.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Traducción: Nilda Prados. Buenos Aires: Lilmod, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Tradução: João Gama. Revisão: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, c1982 (ano de impressão: 2000).

LEVINAS, Emmanuel. *Étique et Infini: dialogues avec Philippe Nemo*. [S. l.]: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982b.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, c1971.

PUTNAM, Hilary. Levinas y el Judaísmo. Traducción: Marcelo Burello. In: LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004, p. 43-77.

SEBBAH, François-David. *A Ética do Sobrevivente: Levinas, uma filosofia da derrocada*. Tradução: Leonardo Meirelles. Revisão: Marcelo Fabri. Passo Fundo: Conhecer, 2021.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.



## 37. Emmanuel Lévinas: da dissimetria ética à subjetividade<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/978655460108537>

Messias Miguel Uaissone<sup>2</sup>

### Introdução

De que contradição está prenhe *Totalidade e infinito*? Se o rosto é um ser diferente, então é ainda ser e, por via disso, participaria da totalidade da qual Lévinas quer arrancá-lo. O resultado da radical diferenciação do ser com o outro será a reinvenção da linguagem ética e o erguimento de uma subjetividade que desiste da existência para substituir-se a outrem até ser seu refém.

*Totalidade e infinito* lança-se na ambição de descrever aquilo que cataloga de indescritível que é o outro. Para o conseguir, Lévinas recorre ao rosto. É uma técnica fenomenológica que consiste em descrever o que aparece. Diferentemente da fenomenologia husserliana, o outro que se manifesta no rosto não se esgota nessa manifestação porque ele é infinito, entra numa relação dissimétrica com o eu para, através de comandos, elevá-lo à posição de subjetividade responsável.

No interior deste debate, o objetivo é de verificar se esse caminho é consistente consigo mesmo e com a racionalidade como possibilidade de sustentação argumentativa. O trabalho crítico começa em *Totalidade e infinito* e culmina em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

### 1 A alteridade do outro ser

A afirmação da dissimetria ética entre o eu e o outro perpassa toda a obra de Emmanuel Lévinas. O outro é tão transcendente que nunca se manifesta senão através do seu rosto. Essa sua transcendência absoluta garante que não seja atraído

---

<sup>1</sup> Este artigo é uma síntese do capítulo 1 de nossa dissertação de mestrado intitulada "A questão da dissimetria ética em Emmanuel Levinas" (UERJ/2018). Nessa altura não tínhamos acesso à pesquisa de Ricardo Timm de Souza.

<sup>2</sup> Doutorando do Programa de Pós-graduação em Filosofia pela Escola de Humanidades da PUCRS, com a pesquisa sobre a temática da substituição em Emmanuel Levinas, sob orientação do Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza. Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: uaissone.messias@edu.pucrs.br

pelas forças gravitacionais da totalidade do mesmo. Em *Totalidade e infinito* Lévinas diz que outrem

apresenta-se aí de chofre como absoluto" [porque o ser que se apresenta no seu rosto] "vem de uma dimensão de altura, dimensão de transcendência [...] [A] posição de eu consiste em poder responder à miséria essencial de outrem (TI, p. 210-211).

É, portanto, uma relação dissimétrica, como ele volta a sublinhar em *Ética e infinito*: "a relação intersubjetiva é uma relação não simétrica" (EI, p. 90). Entretanto, registra-se, contra Lévinas, a primeira contradição. Ele chama de "ser" àquele que se apresenta através do rosto. Quem é esse ser senão esse outrem não simétrico? Mas se é ser, então ele é simétrico, pois ser é o traço mais simétrico e mais básico de tudo *o que é*. O rosto emite um desafio ético absoluto; a relação entre o eu e outro emerge primeiro antes mesmo da consciência de si. Lévinas antecipa a relação ao outro antes da consciência de si por duas razões.

A primeira razão é porque a consciência de si decorre num ser racional (um estado tardio da consciência) e, segundo Lévinas, a racionalidade nasce da ética relacional, isto é, raciocinar é, segundo este filósofo, pensar no perigo que o outro corre e responsabilizar-se por evitar a sua morte. A segunda é porque Lévinas pretende evitar uma relação ontológica que preexiste a qualquer relação. É por essa razão que, para ele, a ética é a verdadeira metafísica, a filosofia primeira.

Embora o rosto esteja intimamente ligado à sensibilidade e à visão no sentido ordinário e também de acordo com a experiência fenomenológica, em seu significado isolado ou sem contexto, ele emerge como o traço daquele que resiste à categorização, transformação em conteúdo e compreensão. O rosto é a infinita exterioridade, manifesta a inviolabilidade e radical separação do outro.

O rosto de que Lévinas faz referência é a própria aparição do infinito que ultrapassa a ideia do infinito no eu. O rosto, portanto, ao mostrar o traço do outro, entra numa relação dissimétrica. É nesse contexto que Lévinas lê este parágrafo das *Meditações Metafísicas* de Descartes:



Compreendo claramente que [...] a minha percepção do infinito é de algum modo anterior à minha percepção do finito, isto é, eu mesmo. Pois como eu haveria de compreender que duvido ou desejo – isto é, que me faltava alguma coisa – e que eu não sou completamente perfeito, a não ser que exista em mim alguma ideia de um ser mais perfeito que me tornou capaz de reconhecer os meus defeitos por comparação (DESCARTES, citado em TI, p. 206)<sup>3</sup>?

Tem sido recorrente em Lévinas alterar o sentido de uma ideia ou argumento. Aqui, por exemplo, o uso da ideia de infinito é contrário ao emprego a que Descartes lhe havia reservado. Peter ATTERTON<sup>4</sup> afirma que em Lévinas, a ideia de infinito não é motivada pela necessidade de aprofundar a análise do *cogito* e conferir maior clareza e distinção a um mundo ameaçado pelo retorno da dúvida como era o projeto original de Descartes, mas, pelo contrário, que essa ideia é, finalmente, “a reflexão sobre a reflexão” (TI, p. 206), o que desassossega o *cogito* em si e o envia para fora de si, a refletir não acerca da certeza de sua existência, mas acerca de algo que lhe transcende, a saber, o outro que é infinito. Originalmente, no entanto, Descartes vale-se da ideia do infinito para realizar o caminho inverso do do estabelecimento do *cogito* como certeza indubitável, para verificar como ele chegou à certeza de si mesmo de forma solipsista.

Apesar do uso contrário da ideia cartesiana de infinito, Lévinas sustenta que esse caminho inverso acabou revelando a condição subjacente à verdade e à certeza. Esse caminho revelou que a condição não repousa no *cogito* em si mesmo mas vai para além da teoria e da ontologia:

[...] a crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem (TI, p. 30).

<sup>3</sup> O original latino é: “... manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione in telligerem me dubitare me cupere, hoc est aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum si nulla idea in tis perfectionis in me esset, ex cujus comparatione defectus meos cognoscerem?”

<sup>4</sup> Cf. Peter ATTERTON, “Levinas's skeptical critique of metaphysics and anti-humanism” in Claire KATZ & Lara TROUT. *Critical assessment of leading philosophers: Emmanuel Levinas*, v. I: Levinas, phenomenology and his critics. Londres e Nova York: Routledge, 2005, p. 7-31.

A crítica ou busca do fundamento não é um retorno ao *cogito*; pelo contrário, a crítica quebra a imanência ao descobrir a transcendência infinita que a condiciona enquanto permanece fora da consciência. A crítica é o questionamento do hábito do eu de sempre retornar para si mesmo, para a consciência. Ao eliminar a arbitrariedade injusta da teoria na certeza do *cogito*, sua injustificabilidade e, portanto, sua irracionalidade, a crítica é a aurora da moralidade:

A consciência moral [...] põe em questão o direito singelo dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo. A moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta. A procura do inteligível, mas também a manifestação da essência crítica do saber, a subida de um ser aquém da sua condição, começa ao mesmo tempo (TI, p. 74).

Diferentemente da moral kantiana que define o sujeito pela sua capacidade de estabelecer fins para si mesmo na medida em que o define como aquele cujas ações lhe são imputáveis, o sujeito levinasiano encontra-se feito para o outro antes mesmo de ter tempo suficiente para fazer uma escolha diferente. A ética levinasiana não é, pois, espontaneidade, mas “susceptibilidade que delinea a própria subjetividade do sujeito”<sup>5</sup>.

Infinito e ética relacionam-se para indicar que o fato de o infinito resistir à totalização não quer dizer que a subjetividade deve desistir de abordá-lo. Pelo contrário, o infinito é desejo. A infinitude do outro apela para uma outra instância da subjetividade, para o outro da razão, nomeadamente, a abordagem ética ou, simplesmente, a responsabilidade. “O Infinito abre a ordem do Bem. Trata-se de uma ordem que não contradiz, mas ultrapassa as regras da lógica formal” (TI, p. 95).

É esta a justificação: é essa “ordem do Bem” que é a ética, conforme o próprio Lévinas diz noutra página: “[...] a ideia do infinito [...] condiciona a própria não-violência, ou seja, implanta a ética” (TI, p. 199). Mas o que será a ética claramente? A ética é a recepção da ideia do infinito, ou seja, é a admissão de que o outro não pode ser abarcado pela consciência. O infinito está sempre no exterior da consciência.

---

<sup>5</sup> Emmanuel LÉVINAS. *Humanismo do outro homem*, Petrópolis: Vozes, 1993, p. 104, nota de rodapé 12.

Mas a ética significa também responsabilidade por outrem que não deixa de ser infinito. É, portanto, uma responsabilidade por aquilo que a consciência não pode conter e, então, essa responsabilidade nunca será suficiente. Haverá sempre algo por fazer, pois a subjetividade não pode preencher, até ao infinito, as exigências de outrem.

Para que a responsabilidade seja efetiva é preciso que o outro esteja separado. A separação é um dos conceitos centrais para a abordagem ética em Lévinas. Contra a concepção da filosofia ocidental de considerar a separação como uma deficiência do ser, Lévinas defende a separação como condição da ética. A separação coloca o Bem para além do Ser:

A separação em relação ao Infinito, compatível com o Infinito, não é uma simples 'queda' do Infinito. Relações melhores que as relações que ligam formalmente, no abstrato, o finito ao infinito, as relações do Bem, anunciam-se através de uma aparente diminuição [...] trata-se de uma ordem em que a própria noção do Bem assume apenas um sentido [...] a relação não liga termos que se completam e que, por consequência, se fazem reciprocamente falta, mas termos que se bastam. Tal relação é Desejo [...] A separação é a própria constituição do pensamento e da interioridade, isto é, de uma relação na independência (TI, p. 94-95).

Portanto, a separação na relação entre subjetividade e infinito (o outro) refere-se à radical impossibilidade de unir as partes nessa relação. Só neste sentido pode ser ética porque uma relação que conduz à união dos correlatos dissolve as diferenças através das várias formas de violência: racionalização, absolutização (por exemplo, do Estado), imposição da própria vontade em prejuízo da de outros, etc.

Devido à sua infinitude, a alteridade resiste ao poder da razão. Mas se ela resiste ao poder da razão seria ainda possível abordá-la filosoficamente? Para filosofar no estrito respeito pela alteridade, Lévinas aperfeiçoa as ideias do seu livro *Totalidade e infinito*. O resultado será *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. A esse respeito, Cristina Beckert explica a relevância do último livro. Em *Totalidade e infinito*

Trata-se de explicar porque razão o mistério e a resistência à inteligibilidade, patentes no Rosto, tomam um sentido imperativo e suscitam obediência ética em vez de despertarem apenas curiosidade intelectual e desejo de compreensão. Um círculo vicioso brota na resposta [...] (Já em AE:) [...] a forma imperativa da relação resulta do modo como a pura transcendência afeta a subjetividade, privando-a do poder de se assumir na sua autonomia e, conseqüentemente, de fazer frente a Outro. Daí o recurso a metáforas tais como obsessão, perseguição, acusação ou refém, para ilustrar a compulsão à resposta enquanto manifestação originária do primado da responsabilidade sobre a liberdade.<sup>6</sup>

Lévinas descreve a manifestação do outro homem como rosto: "exposto e ameaçado" mas também que "nos proíbe de matar". Portanto, o rosto é vulnerável e, ao mesmo tempo, poderoso, desafiando a subjetividade.

O rosto do outro homem tem o poder de resistir à tematização totalizante. O rosto desafia assim o poder racional de tematizar ou fazer conteúdos de conhecimento. O conhecimento do rosto do outro não põe o eu em relação com ele. A relação com o rosto, repete Lévinas muitas vezes, é fundamentalmente ética. O rosto "é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além. Eis por que o significado do rosto o leva a sair do ser enquanto correlativo de um saber" (TI, p. 78).

Esta resistência ética do rosto opõe-se à visão, que é uma adequação que se destina a apropriar-se do ser pelo conhecimento. Mas a visão não pode estender-se sobre o rosto.

Por que tanto esforço em "proteger" outrem dos assédios do conhecimento? O problema é que no conhecimento ou na visão, o objeto visto, e desde então previsto e passivo do ato de ver, é integrado num mundo e dele recebe uma constituição e significação. Mas no acolhimento do rosto, a subjetividade responde a um discurso que sempre começa desse outrem, pois o discurso mantém a separação ética de outrem.

Entretanto, o discurso não interrompe a transcendência ou a separação, pois ele não está ao serviço do ser ou do conhecimento; está ao serviço da ética. O

---

<sup>6</sup> Cristina BECKERT, 1998 apud PELIZZOLI, *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 130, nota 2 do rodapé.

discurso do rosto desafia o “poder de poder” da subjetividade. Quer dizer, o discurso questiona porque a subjetividade acha que tem poder.

Quanto à resistência ética, Lévinas explica que o outro é imprevisível na sua reação (devido à sua transcendência) e também é portador de um mandamento que é a primeira palavra do rosto: “não cometerás assassínio”. A nudez total dos olhos de outrem, sua falta de defesa, entre outras, são as vulnerabilidades de outrem mas que, paradoxalmente, paralisam “o poder de poder” do violento (cf. TI, p. 193).

Enquanto contradição, “o assassínio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível” (TI, p. 192). Em *O homem messiânico*, Susin explica esta contradição do “poder impotente”:

O assassinato é a contradição no auge da violência. Nele, a violência vai até o absurdo e inverte-se em impotência. Nele se chocam e se ‘provam’ o poder ontológico e o poder ético [...] É o ‘outro’ que se assassina: aquele que se recusa à apropriação e à totalização, o não-neutralizável [...] matar é tentar o impossível e cair na contradição do ódio [...] O prazer do assassínio é matar o outro diante do outro mesmo: quer o outro como objeto e como sujeito que veja a humilhação da sua própria reificação, quer a contradição do outro morto e vivo. Seria então necessário matá-lo vivo. [...] No momento exato em que se está por cumprir o decreto do assassino, quando cessam os traços sensíveis do olhar e a sua ‘vivacidade’, quando a objetivação está por chegar à sua plenitude, a vítima se retira deixando o assassino solitário com sua vitória e sua consciência, sem outro que veja a sua vitória. O outro revela assim, na sua retirada, a infinitude do seu poder ético subtraindo-se ao poder ontológico do assassino, mostrando assim a fraqueza e a impotência deste, paralisando-o na insatisfação: é impossível que o outro veja a sua objetivação.<sup>7</sup>

Deste modo, a vulnerabilidade do rosto do outro é paradoxalmente, poderosa pois interrompe, eticamente, o uso irresponsável do poder. Esta metáfora de Susin mostra a limitação da dominação do outro na luta pelo reconhecimento. A tentativa de dominar o outro inverte-se em escravidão para o dominador. O eu, recusando-se a sair de si para ser sujeito responsável, tenta fazer do outro a sua história, deseja

<sup>7</sup> Luiz C. SUSIN, *O Homem messiânico: Uma Introdução ao pensamento de E. Lévinas*. Porto Alegre: EST/ Vozes, 1984 apud PELIZZOLI, 2002, p. 99, nota 194 do rodapé.

dizer que “eliminou o outro”, que venceu, apagou o outro e ficou ele reinando em seu ser de si mesmo. O outro, porém, escapa dessa tentativa de apropriação e resiste à apropriação, pois não encontrou interlocutor.

## 2 Primado da responsabilidade sobre a liberdade

Uma das mais importantes consequências que Lévinas retira da ideia de alteridade que se define por sua exterioridade à consciência é o princípio do primado da responsabilidade sobre a liberdade. Essa inversão serve para assegurar que o eu não consiga alcançar o estatuto de sujeito de forma autónoma. O estatuto de sujeito não pertence nem à ontologia (sujeito cuja essência consiste em ser), nem pela epistemologia (sujeito que capta objetos para fazer parte dele pela compreensão).

Ainda antes de *Totalidade e infinito* vir à luz, Lévinas confrontava-se com Sartre quando defendia que a liberdade não é um estado em que a consciência se acha dispensada de tudo, nem consiste em sentir-se desimpedida de fazer ou agir como a própria vontade achar melhor. A liberdade, sublinha Lévinas, é uma “investidura” do eu para ser sujeito de responsabilidade. É preciso entender esse termo “investidura” como a tomada de posse de alguém que assume um cargo de serviço público. Essa situação não marca o fim da obrigação, mas, pelo contrário, o seu princípio e comprometimento até ao fim.

A liberdade não pode antecipar-se ao rosto porque ela não é infinita. A anarquia imemorial do rosto do outro irrompe antes do movimento da liberdade se constituir por si e se dispensar da exterioridade (cf. DE, p. 215). Uma liberdade que se constituísse por si mesma poderia fechar-se e celebrar sozinha sua conquista solipsista.

Para sublinhar essa dependência da liberdade à responsabilidade por outrem, Lévinas criticará a autonomia da consciência e a acusará de narcisista. Em seu lugar, ele defende a tese da heteronímia da consciência em se constituir em sujeito ao submeter-se a outrem:

a situação em que não se está sozinho não se reduz ao feliz encontro de almas fraternas que se saúdam e conversam. Esta situação é consciência moral – exposição da minha

liberdade ao juízo do Outro. Desnívelamento que nos permitiu entrever no olhar daquele a quem é devida justiça a dimensão da perfeição e do ideal (DE, p. 216).

Não se trata, no entanto, de perfeição ontológica que signifique completude. Trata-se de uma perfeição e ideal que aponta para o desafio do infinito. A alteridade que Lévinas descreve não cabe na totalidade em que a subjetividade se enquadra. Semelhante alteridade só pode estar muito além da subjetividade. A relação que se estabelece não é mais intersubjetiva mas dissimétrica. Porquê?

Em rigor, a relação tradicionalmente chamada "intersubjetiva" pressupõe, de antemão, a ideia de que são dois ou mais *sujeitos* que entram na relação. No termo "intersubjetividade" subjaz a ideia de relacionamento entre sujeitos. Pressupõe-se, portanto, um conhecimento prévio: o outro é tomado como um sujeito, uma variedade do eu (*alter ego*). A filosofia ocidental e, principalmente a fenomenologia de Husserl, defende a primazia do sujeito-consciência, em que a relação ocorre devido à participação dos *eus* num universo comum: a alteridade do outro não é lá tão radical, pois participa do mundo que é comum a ambos. Nesse tipo de relação, o diálogo é o

meio para ultrapassar a violência das opiniões múltiplas e contraditórias [...] [que] permite confrontar as ideias e elevar-se a um saber universal no qual as singularidades são abolidas enquanto tais, reconhecendo-se na universalidade da Razão (CHALIER, 1996, p. 121).

Na relação de simetria inerente ao contexto da participação num mundo comum, a diferença é vista como imperfeição e violência real ou potencial porque seu ideal é do ser uno, imutável e abstrato. O cume da abstração é a racionalização de todo o real no conceito de ser.

Mas a relação dissimétrica funda-se na recuperação do Bem que fundamenta a infinitude de outrem. O Bem não é integrável dentro de um conceito pois está fora e para além da essência. Por isso que ele gera uma relação não essencial com a subjetividade. Quando a relação decorre em base ética opera no eu sua transformação em sujeito que desistiu de sua inclinação natural de retorno a si e move-se em direção a outro que o alimenta com a fome de desejo de liberdade fora da prisão de si mesmo.

A existência natural que se compraz em si mesma é aquela que promove o *conatus* espinosiano, conforme se pode ler em *Ética*:

A Razão não pede nada que seja contra a Natureza, pede que cada um se ame a si mesmo, procure o que lhe é útil, aquilo que lhe é realmente útil; deseje tudo o que conduz realmente o homem a uma maior perfeição e, em termos absolutos, que cada um se esforce por conservar o seu ser tanto quanto lhe é possível.<sup>8</sup>

Há, nessa ética racionalista, uma forte gravitação para o mesmo, esquecendo-se do exterior onde se situa o outro. A perfeição consiste em acumular e conservar o próprio ser, isto é, apropriar-se de si e do mundo, fechar-se em si, bastar-se.

Para sair da violência da perseverança no ser espinosiano, Chaliier explica que a ética levinasiana, contrária ao *conatus*, não se funda na ontologia que fundamenta esse *conatus* amoral, mas no Bem que está para além do ser e liga a subjetividade à responsabilidade pelo outro homem, antes de ligá-la a si mesma na identidade de substância. Isto implica que a subjetividade, antes de ser, é responsabilidade dissimétrica (só o eu é que é responsável):

A partir da responsabilidade sempre mais antiga que o *conatus* da substância [...] o eu [...] responsável pelo Outro – isto é, refém de todos – [...] [eu e Outro] não pertencem ao mesmo gênero do eu (moi), pois que sou responsável por ele sem me preocupar de sua responsabilidade para comigo [...] (HH, p. 102).

Não há, portanto, reciprocidade na relação eu-outro, pois o eu é que é questionado e é a ele que cabe responder por outrem. Essa radicalização da linguagem é de 1972 quando as ideias contidas em *Autrement qu'être*, que surge dois anos depois, deveriam estar maduras. A responsabilidade por outrem (ética) é assumida atemporalmente e para sempre, enquanto que o desejo de acumular cada vez mais ser (ontologia) pertence à situação da consciência pensante e, por isso, tardia que sucumbiu à força gravitacional do ego.

Lévinas trata de enfatizar que colocar a liberdade em questão não é estar contra ela; é outrem que põe a questão ao eu. É nesse questionamento que o eu

---

<sup>8</sup> Baruch SPINOZA, *L'éthique*, IV, 18ª proposição, escólio, apud CHALIER, 1996, p. 57.



descobre que seu *conatus* violenta outrem. É por isso que Lévinas diz que a liberdade questionada vê-se envergonhada e injusta, sendo essa a razão porque

a justificação moral da liberdade não é nem certeza, nem incerteza. Não tem o estatuto de um resultado, mas realiza-se como movimento e vida, consiste em apresentar à sua liberdade uma exigência infinita, em ter para a sua liberdade uma não-indulgência radical (TI, p. 301-302).

A exigência infinita que se coloca à liberdade consiste em radicalizá-la: é preciso perceber que se ela é tão importante, então deve ser tão radicalmente vasta que deve partir do outro até o eu; deve-se reivindicar a liberdade para o outro pois só ele pode fazê-la chegar até o eu. É preciso exigir que a liberdade seja capaz de sua incapacidade, ela deve infinitizar-se para que não se torne um bem escasso e causador de conflito com o outro. Ela deve ser radical, tal como o seu nome, arrancar o eu de sua raiz que a mantém ligada à prisão da simples existência e ao desejo de alimentar a liberdade para si e plantar-se no outro.

Esse movimento é, por si só, libertador porque assinala a saída do eu de si para o outro. A liberdade verdadeira, aquela que realmente liberta, virá do outro e o eu quebrará sua couraça de ser em busca dela fora de si. A liberdade é fruto da responsabilidade, isto é, da aceitação da passividade de ser libertado pelo outro. A liberdade autêntica deve procurar o seu fundamento na alteridade, deve questionar a razão de sua presença no sujeito e, principalmente, questionar se ela não violenta outrem (quando disputa o direito no lugar de dispô-lo).

A liberdade na responsabilidade coloca o sujeito face-a-face diante de outrem que sofre a injustiça de seu exercício da liberdade que o eu conquista em si. Portanto, a irrupção de outrem mostra que pôr em questão a liberdade do eu é ganhar um conhecimento comprometedor: quando ela é questionada pode abrir-se a outrem, pois é ele quem questiona essa comodidade do eu em sua liberdade de consciência fechada.

Por isso, a ontologia (a pergunta pela essência) não é o sentido último da realidade. Com a existência do eu, ou seu *conatus*, apenas é livre arbitrariamente, faz o que lhe aprouver. Mas ao pôr em questão a moralidade da sua liberdade, de seu ser,

abre-se a porta por onde outrem irrompe e questiona-o sobre o peso e a violência que seu *conatus* exerce. Esse questionamento ético, esse olhar frontal do outro não é produção de uma consciência mais atenta. É a manifestação do outro, é o evento da pura realidade do que é exterior à consciência.

Mesmo quando a subjetividade goza a sua liberdade de fechamento, embora não possa escutar a questão que outrem coloca, ele não deixa de questionar. O silêncio é devido à imersão do eu no ser e nunca devido à ausência de questão por parte de outrem. Antes da perseverança no ser, o outro já o questiona. Portanto, a ética (resposta à questão de outrem) está antes da ontologia (o ser, o *conatus*, a liberdade). Por isso que Lévinas não evita escandalizar os ouvidos dos filósofos quando diz que “a moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira” (TI, p. 302; cf. DE, p. 213-216).

Essa obrigação de responder está lá antes da constituição do ser. A resposta do eu ao que o rosto do outro expõe como exigência ética não é interpretada pelo eu antes de aceitar a obrigação. Pelo contrário, o rosto obriga o eu a receber a ideia do infinito antes de se ater às operações cognitivas. A razão é porque é o outro o próprio fundador da linguagem. A origem do sentido não é o *cogito* cartesiano, mas a ética da responsabilidade pelo rosto do outro.

O outro vem até o eu com uma exigência de proibição de matar. Qual é a resposta (e não análise) da subjetividade face a esta exigência? Os mestres do ocidente aconselhariam a escutar a voz da razão (ou do ser). O próprio agir moral na filosofia ocidental é resultado da escuta dessa voz. A liberdade é a submissão a uma lei universal ou anónima. Pelo menos é essa a lição que Kant quer transmitir quando diz que o homem deve agir de tal maneira que use a humanidade em si mesmo como um fim e não como um meio. O agir é comandado pela “humanidade” (mais um neutro). Portanto, para Kant, é mais ético e racional ter uma liberdade submissa à própria razão (autonomia) do que a outrem (heteronímia).

Lévinas defende a heteronímia da liberdade que nasce da responsabilidade até à substituição. É esta responsabilidade que é a nova estrutura da subjetividade, distinta da visão ocidental de uma subjetividade cogitante. A subjetividade responde à exigência do outro com a responsabilidade por ele.

Da “Quinta Meditação” ao infinito, a ruptura de Lévinas com Husserl é decisiva. O relato de Husserl sobre a apercepção é um aspecto da evidência ou experiência adicional do outro. Na sua explanação, Lévinas já refutava Husserl ainda em 1930 quando escrevia:

Os aspectos que vemos em um momento determinado sempre indicam mais aspectos, e assim por diante. As coisas nunca são conhecidas em sua totalidade; um caráter essencial de nossa percepção deles é o de ser inadequado (THI, p. 21-22).

A inadequação justifica-se pelo fato de as coisas estarem sempre mudando, serem infinitamente complexas e a consciência ser limitada em sua capacidade de captar a realidade. O engajamento com o outro não é um ato de compreensão, não é formado através da apresentação e não resulta em co-presença. A presença simultânea do eu e do outro arriscar-se-ia a transformar o encontro em mecanismo intelectual da consciência. Entretanto, o outro está fora das estruturas de comparação temporal e espacial e, por isso, não se deixa captar intelectualmente.

O momento crítico no argumento de Lévinas na tentativa de demonstrar que o outro escapa à captação tematizante é a identificação e rejeição da presença como modalidade do encontro da consciência intencional com o outro. A impossibilidade de o outro ser presente para a consciência de um eu é, para Lévinas, o sucesso da filosofia, mesmo que esse sucesso seja acidental:

O fato de que a filosofia não pode totalizar completamente a alteridade do significado em alguma presença final ou simultaneidade não é para mim uma deficiência ou uma falha. Ou, por outras palavras, a melhor coisa sobre a filosofia é que ela falha. É melhor que a filosofia não consiga totalizar o significado – embora, como ontologia, tenha tentado apenas isso – pois permanece aberta à irreduzível diversidade da transcendência (FF, p. 22).

Assiste-se, aqui, a mais uma colisão com as esperanças da intencionalidade da consciência. Husserl ainda alimentava o sonho de que aquilo que a consciência ainda não compreendeu (não adicionou ao seu cofre gnosiológico) sempre o fará no

futuro. Mas a falibilidade irremediável da filosofia vem eliminar essa esperança e celebrar essa falha como um sucesso.

O sujeito não alcança a presença. A fenomenologia da ética de Lévinas começa com a inversão da intencionalidade husserliana. Em *Autrement qu'être*, ele vai asseverar que "a recusa da presença é convertida na minha presença como presente, isto é, como um refém entregue como um presente para o outro" (AE, p. 193). Esse é o extremo da dissimetria ética que a substituição quer significar. Claire Katz explica esse extremo dizendo que Lévinas derruba o pensamento moderno sobre a subjetividade, especialmente em relação à dependência da liberdade à responsabilidade do sujeito. Ela afirma:

Lévinas inverte esta relação de uma maneira que diminui completamente a distinção livre / não livre. Na narrativa da responsabilidade em Lévinas, a obrigação do sujeito para o outro não é escolhida, nem pode ser escolhida. Não podemos recusar-nos da nossa obrigação porque não é algo que escolhemos em primeiro lugar (KATZ, 2005, p. 100).

Será verdade que a responsabilidade é irrecusável? Não se assiste, no dia-a-dia, à constante negação de responsabilidades? Lévinas tem uma resposta interessante a essa objeção: quem recusa responsabilidade ainda não é humano, não é sujeito; é apenas uma consciência ocupada com o próprio existir, é *il y a*. A humanidade do homem começa quando, antes da liberdade, responde ao apelo do outro.

O *ego* surge em uma consciência que está constituída, mas continua a precisar do outro para entrar no que seria qualquer presença significativa (atingir o grau de subjetividade, isto é, respondente). Isso também será um ponto de disputa com Buber: no trabalho deste, a responsabilidade aparece como consequência da liberdade que recupera o eu relacional, não como um comando imposto que seja um aspecto central de um encontro dissimétrico com outro, tal como defende Lévinas.

O desafio do filósofo da ética do rosto vai ser a reinvenção da linguagem para poder dizer eticamente a alteridade, a subjetividade e a dimensão de altura ou dissimetria ética. O apelo à linguagem religiosa não deverá invalidar o argumento. O

desafio, no entanto, vai situar-se no saber se, em termos de resultados, valeu a pena essa recorrência.

### 3 A alteridade do outramente que ser

Três anos após a publicação de *Totalité et infini*, Jacques Derrida escrevia um longo comentário<sup>9</sup> de toda a obra de Emmanuel Lévinas disponível até então, exceto alguns trabalhos que haviam sido publicados à última hora. Embora admire a ousadia de saída da Grécia "discretamente premeditada", Derrida pretende demonstrar que, ao criticar Husserl, Heidegger e grande parte da filosofia ocidental, Lévinas não traz nada de novo do ponto de vista filosófico e, em muitos pontos ou caminha em paralelo com aquilo que critica, repetindo, em tom hebraico a mesma filosofia, ou cai no "absurdo lógico".

Por exemplo, de acordo com Derrida, a crítica levinasiana da intencionalidade da consciência face ao outro não decola do trabalho de Husserl na medida em que continua recorrendo à mesma técnica fenomenológica, com o único diferencial de o filósofo judeu-francês ter escolhido o caráter infinito da alteridade como sua perspectiva que lhe deixa sem saída do ponto de vista da linguagem (DERRIDA, 2011, p. 178). O *alter ego* husserliano não significa cópia do *ego*. O eu já existe e é insubstituível e intercambiável; entretanto, para que o outro não seja volátil, tem de ser alguém que, como o eu, pode dizer de si "eu mesmo" para poder entrar em relação com o outro eu. Essa é, para Derrida, a única possibilidade para a própria ética levinasiana.

Lévinas vê nessa tentativa de fixação do outro em *alter ego* como uma integração dos eus, pois a modificação intencional do *ego* em *alter ego* aparece-lhe como simetria, totalidade unitária e violência. A questão que Derrida lança é saber como dizer a alteridade fora dessa modificação intencional, a única capaz de respeitar o outro.

---

<sup>9</sup> "Violence et métaphysique: essay sur la pensée d'Emmanuel Lévinas" de Jacques Derrida foi publicado, pela primeira vez, na *Revue de Métaphysique et de Morale*, em duas partes, nos números 3 e 4 de 1964. Em 1967, J. Derrida unificou o artigo em seu livro de ensaios, *L'écriture et la différence*. Esta pesquisa recorre à versão portuguesa DERRIDA, 2011.

A alteridade absoluta é insustentável do ponto de vista da lógica formal porque pede uma vítima de sacrifício para que a dissimetria ética seja possível. Segundo Derrida, essa impossibilidade decorre do fato de

O movimento de transcendência em direção ao outro, tal como o evoca Lévinas, não teria sentido se não comportasse, como um de seus significados essenciais, que eu saiba, em minha ipseidade, [que sou] outro para o outro [...] 'Eu' [...], não podendo ser o outro do outro, jamais seria vítima de violência (DERRIDA, 2011, p. 179).

O outro levinasiano é portador de uma ordem cuja obediência incondicional marca o nascimento do sujeito moral. A irrupção não negociada do outro sobre o eu assegura a sua transcendência. É aqui que Derrida se equivoca também, porque o movimento de transcendência é do outro para o eu. A resposta completa de Lévinas vem mais adiante.

Igualmente, alvo da crítica de Derrida é a leitura levinasiana de Heidegger. Sem dar importância ao uso de *Ser e tempo* para criticar Husserl, Lévinas volta-se contra Heidegger com a distância crítica desapaixonada, mas que revela que olha com suspeição para o livro de filosofia mais importante do século XX onde, em seu entender, se escondia a justificativa da guerra. Eis uma passagem de *Totalidade e infinito* que Derrida recorre para criticar a ética levinasiana:

O primado da ontologia heideggeriana não assenta sobre o truísmo: 'para conhecer o ente, é preciso ter compreendido o ser do ente'. Afirmar a prioridade do ser em relação ao ente é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com *alguém* que é um ente (a relação ética) a uma relação com o ser do ente que, impessoal como é, permite o sequestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade (TI, p. 32).

Para Derrida há aqui uma contradição inaceitável na interpretação que Lévinas faz da ontologia heideggeriana (uma contradição "arrasadora" e "criminosa parvoíce"). Derrida considera que 'truísmo' e 'ser do ente' se identificam e, por isso, Heidegger não precisa preocupar-se com a violência que a busca da essência pode implicar (cf. DERRIDA, 2011, 193).

Derrida acha que o truísmo é, legitimamente, o fundamento que torna possível todo o julgamento e, portanto, não se desliga da ontologia sem cair em contradição lógica (*idem*, p. 195). Esse nó que se ata entre truísmo e ontologia conduz para a negação da dissimetria ética na relação entre eu e outrem porque “não se deveria legitimamente falar de ‘subordinação’ do sendo [ente] ao ser, da relação ética [...] à relação ontológica” (*ibidem*) porque não se pode confundir pré-compreensão e a presumida violência da essência (ser do ente) impessoal. Em resumo, Derrida pretende mostrar que a natureza do ente (o ser do sendo/ente) não está ainda em nível ético para que possa estar acima ou abaixo de uma alteridade. Heidegger descreve uma situação geral do *Dasein* e nunca, neste contexto, sua superioridade ou violência sobre uma alteridade. No estágio heideggeriano, tudo está do lado do ser, nada é exterior nem superior que possa exercer violência ontológica.

Antes de *Autrement qu’être*, Lévinas ainda encontrara tempo de responder à provocação de Derrida. Em “Tout autrement”, Lévinas mantém suas teses sobre a dissimetria ética e diz que o outro é, de fato, *outramente que ser*, negando todos os esforços que Derrida oferecia para estabelecer a simetria na relação intersubjetiva. Essa resistência de Emmanuel Lévinas não é apenas contra Derrida, mas, mais importante ainda, quer corrigir *Totalidade e infinito* que tinha deixado espaço para argumentações do tipo que Derrida apresentava. Lévinas mostra que o que está em debate não é um filosofar pintado de hebraico:

O que permanece construído após a desconstrução é, seguramente, a arquitetura severa do discurso que desconstrói e usa o verbo ser no presente do indicativo em proposições predicativas. Um discurso no curso do qual, em meio ao tremor dos fundamentos da verdade, contra a evidência do presente vivido, que parece oferecer ao presente um último refúgio, Derrida ainda tem força para dizer: ‘certeza?’, como se alguma coisa fosse certa alguma vez, ou se a certeza e a incerteza ainda importassem (NP, p. 68-69).

A ética levinasiana não é mais uma disciplina filosófica que busca legitimidade na metafísica tradicional. Ela própria reclama o estatuto de fundamento metafísico. A tentativa de Derrida que tanta repulsa causa em Lévinas é a ideia da presentificação ou simultaneidade do eu e o outro. Depois da irrupção do outro, a realidade nunca é

a mesma. Mas esse “depois” ocorreu antes do tempo. Por isso, a realidade nunca foi como o idealismo a descreveu.

Para superar as insuficiências da linguagem de *Totalité et infini*, que se centravam na fenomenologia do rosto, Lévinas muda o foco de seu discurso para a subjetividade mesma. Falar é sempre tematizar e, por isso, segundo a sua própria lógica, é violência. O resultado desse esforço de preservação da alteridade em nome da coerência ética é *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Cristina Beckert esclarece essa mudança de perspectiva, muitas vezes imperceptível:

Na verdade, a linguagem ontológica de *Totalité et Infini* presta-se a equívoco, quando recorre a vocábulos de teor espacial e estático, tais como presença, ente, coisa em si, para retratar o Rosto, ao mesmo tempo que lhe retira toda a possibilidade de manifestação e de configuração plástica, identificando-o com o modo diacrônico de exprimir uma ausência. Da mesma forma, a linguagem ética, enquanto palavra dita a outrem, acaba por se confundir com o discurso totalizante que ela mesma critica à ontologia, na medida em que é o Mesmo que é posto pelo sujeito como totalidade discursiva, e pro-posto a outrem como dádiva, ou, em alternativa, coloca-se num plano puramente invocativo, anterior e oposto à linguagem ontológica, deixando a esta tanto aberto para erigir em modelo linguístico universal. Ora, através do binómio Dizer-Dito [em *Autrement qu'être*], Lévinas irá mostrar como esta ambiguidade não é ocasional, mas imprescindível à relação ética, constituindo-se enquanto tal.<sup>10</sup>

O problema principal de *Totalidade e infinito* é a descrição do rosto. Mesmo que não dissesse que o rosto é presença ou ser diferente, a simples descrição denota posse de algum conhecimento sobre o outro e, implicitamente e dentro da lógica da dissimetria ética, poder violento sobre ele. O salto para *Autrement qu'être* não marca uma descrição mais respeitadora do outro, mas uma nova filosofia do sujeito que reconstrói a subjetividade para escândalo de uma venerável tradição de pensamento ocidental. Logo no princípio desse livro, Lévinas define a tarefa que tem pela frente:

A tarefa é conceber a possibilidade de uma ruptura da essência [...] A essência procura recuperar e cobrir todas as exceções – negatividade, nadificação e, já desde Platão, o

<sup>10</sup> Cristina BECKERT, *Subjetividade e diacronia no pensamento de E. Lévinas*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1998 apud PELIZZOLI, 2002, p. 132, nota 5 do rodapé.



não-ser, que 'em certo sentido é'. Será então necessário mostrar que a exceção do 'outramente que ser', além de não-ser, significa subjetividade ou humanidade, o *si-mesmo* que repele as anexações da essência (AE, p. 9).

Portanto, nem se a subjetividade se escondesse no não-ser se salvaria da integração. Era preciso avançar para não um ser diferente e complexo, mas para além do ser, no "não-lugar" e no tempo imemorial. *Autrement qu'être* rompe com muitas das premissas ainda patentes em *Totalidade e infinito*. A manipulação da linguagem é uma das principais portas da segunda grande obra de Lévinas. Não se refere ao problema filosófico da linguagem embora esse seja um ponto digno de estudo. O que está em referência aqui é a técnica de composição literária levinasiana. Séan Hand chega a dizer que as palavras sofrem castigo: elas são cortadas, juntadas por hifens, alteradas e violentadas; a própria gramática chega a não ser respeitada (cf. HAND, 2009, p. 24). O "um-para-o-outro", a "significação da significação", o "para-além do ser", etc., são exemplos de palavras castigadas no texto levinasiano.

Esse tecnicismo tenciona fugir das fragilidades de *Totalité et infini*, e, principalmente, elaborar uma linguagem respeitadora da absoluta alteridade do outro, agora em seu estatuto – se se pode assim dizer – de outramente que ser.

A obra *Autrement qu'être* ocupa-se em apresentar o sentido da subjetividade. A subjetividade significa responsabilidade até à substituição de refém. Que rumo é este de crescente radicalização do papel da subjetividade?

Lévinas parte da ideia de que a subjetividade se constitui no instante da responsabilidade por outro. Não é a subjetividade que existe primeiro e depois decide ser responsável. É a própria responsabilidade que gera o sujeito. Tal responsabilidade é suscitada por outrem que, pela sua aparição "pede" e "ordena".

É por essa ordem que o outro faz do eu seu refém: "A subjetividade [...] vai até à substituição por outrem. Assume a condição [...] de refém" (EI, p. 91-92). Lévinas sabe que suas palavras são um escândalo para um ouvido habituado com o pensar grego. Mas, explica ele, a subjetividade na responsabilidade a este nível não permite a gestação da estrutura ego-ontológica. De resto, *Autrement qu'être* repete essa expressão diversas vezes.

Na responsabilidade até à substituição, a subjetividade avança não para “um ser diferente” (porque é ainda ser) mas para “um outramente que ser” (EI, p. 92). Tal nível de exigência ética não se afigura fácil. O sujeito pode ter a tentação de dispensar-se de tal exigência para manter a sua identidade, pagando ao preço da sua desumanização. Porque a preservação da identidade é a busca de si próprio, gerando aquela estrutura ego-ontológica que é a fonte da violência que, imediatamente, se dá no exato ato de negar outrem porque se está no movimento de retorno ao mesmo.

Lévinas diz que o conhecimento é um processo que avança para a compreensão e justificação (o quê? – constatação; como? – compreensão; e porquê? - justificação). A justificação consiste em colocar em questão a fatualidade, atualidade ou legitimidade do fato (cf. TI, p. 71). Quando se coloca o fato em questão, como um obstáculo à certeza do conhecimento, é porque esse fato não está ainda justificado (é injusto). Lévinas segue este método para questionar ou criticar a liberdade. O resultado dessa crítica não será uma liberdade demonstrada mas justificada ou acusada.

Lévinas diz que a filosofia ocidental não questiona a liberdade a não ser a sua insuficiência ou finitude. Geralmente, quando querem compreender a filosofia levinasiana da liberdade, os estudiosos comparam Kant e Lévinas.

Kant pensa que a liberdade está ligada à autonomia, que é o princípio geral da moral e serve de base à racionalidade. A liberdade é, no princípio da autonomia, a conformidade da conduta aos imperativos morais da razão. O agir é comandado por leis universais ou do ser. Assim, a moral kantiana é submissa à razão subjetiva, ainda imanente à identidade da subjetividade.

Lévinas pensa que a liberdade tem de ser questionada e justificada para se saber o que ela é. Ele considera que não se deve identificar a liberdade e a verdade como se aquela fosse espontânea. Heidegger e Sartre tinham, segundo Lévinas, pensado que a liberdade era infinita e irracional porque realiza-se como projeto e não se tem a sua essência (Heidegger) ao mesmo tempo que é inevitável (Sartre). Mas para Lévinas, a liberdade está em questão. E quem a questiona é o outro. Outrem exige justificação ou justiça da liberdade da subjetividade (cf. TI, p. 301). É a heteronímia da liberdade. Outrem pergunta e exige resposta sobre se a persistência

do eu no ser (liberdade como verdade final) ou seu *conatus essendi* como diria Spinoza, não mata o outro.

Chalier e Farias tentam explicar esta liberdade heterónima levinasiana. Catherine CHALIER (1996, p. 76) explica que quando a liberdade não está justificada torna-se arbitrária e absoluta (como a tirania); o eu pode decidir o que convém a si e aos outros. No entanto, o sujeito – para ser tal – deveria sentir culpa da sua liberdade até que a justificasse perante outrem.

Por seu lado, André FARIAS (2008, p. 26) argumenta que a fuga à responsabilidade que conduz à identificação do eu no mesmo, caminha na direção oposta à liberdade autêntica:

A subjetividade que retorna a si é pesada de tanto ser para si. Não significa que a subjetividade está fechada ao encontro, mas que, calcada em sua identidade de substância subjetiva, a cada encontro deve retornar a si, sob o risco de se alienar. Na obsessão do retorno, a identidade torna-se um fardo difícil e pesado. [No entanto] a liberdade da transcendência [de outrem] libera desse fardo, liberdade do não retorno a si [porque] há algo mais obsidiante que a necessidade do retorno (FARIAS, 2008, p. 26).

Esse “algo mais obsidiante” é outrem que liberta a subjetividade do esforço do retorno a si, para responder ao apelo do outro. É essa subjetividade que é outramente que ser. Ela é passiva na liberdade e ativa na responsabilidade. A subjetividade que é responsabilidade infinita não afronta o outro em busca de adequação; ela se abre para deixar de ser, porque ela descobre que há uma responsabilidade infinita que ultrapassa o ser e o não ser.

A tarefa da filosofia não é, pois, a busca da verdade, mas a demonstração de que ser humano (racional) é ser a substituição de um-para-o-outro. Consiste em depor-se do próprio ser e impregnar-se do outro, em toda sua infinita inteireza. A subjetividade de um-para-o-outro anuncia a era da humanidade do homem, a era do Messias. Sempre que a pessoa aceita responder ao apelo do outro sem exigir nada em troca está a dar um importante salto na construção de um mundo onde o pensar trava a violência.

#### 4 Substituição a outrem como constitutivo da subjetividade

O quarto capítulo de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* – “La Substitution” (a substituição) – assinala uma nova abordagem da subjetividade. Essencialmente, a substituição é o novo nome da subjetividade. A substituição determina a condição do sujeito feito um-para-o-outro. O tema já vem abordado logo no início do livro e serve para fazer uma crítica e distanciamento em relação a Buber para aproximá-lo a Husserl:

Se o relacionamento com a ileidade fosse uma relação da consciência, ‘ele’ designaria um tema, como o indica provavelmente o ‘Tu’ na relação Eu-Tu de Buber, pois Buber nunca apresentou de forma positiva o elemento espiritual em que o relacionamento Eu-Tu é produzido (AE, p. 15).

Esse elemento espiritual seria a constituição – ou criação – da subjetividade como responsabilidade sem reciprocidade. Em Lévinas, a substituição é descrita como “passividade ‘mais passiva’ do que a passividade da matéria” (AE, p. 145), pois “a responsabilidade pelo outro que não é um acidente afetando um Sujeito, mas precede nele a Essência, não depende da liberdade que impediria o engajamento com o outro” (*ibidem*);).

Invocando a linguagem bíblica, Lévinas argumenta que “a palavra *Eu* significa *aqui estou*, respondendo por tudo e por todos” (AE, p. 145). Esse nível de exigência só pode ser de um humanismo messiânico. É diferente do eu de Ricoeur que significa atestação de presença e auto-constituição.

É a diferenciação entre objeto e alteridade que Lévinas usa para explicar a dissimetria ética na relação com o outro. A ideia inicial é de que o outro não é um objeto no fluxo temporal da experiência do eu. Não pertence ao eu o poder de catalogar o encontro com o outro como sua experiência. Esse encontro não é a história do eu. É, pelo contrário, o evento da aparição do outro que traumatiza o eu e o sujeita à responsabilidade por tudo, sem receber nada em troca.

A substituição aparece na ética como um conceito desafiante para o pensamento. Robert BERNASCONI (2004, p. 234ss)<sup>11</sup> pergunta-se qual seria a questão para a qual a substituição seria a resposta. O que estava faltando no "sistema" levinasiano para que fosse preciso apelar à substituição? Para Bernasconi, a resposta a essa questão pode decidir acerca da relevância dessa noção. Esta questão é legítima, pois a ética fundada na substituição é a meta da trajetória levinasiana.

A resposta de Emmanuel Lévinas seria de que a subjetividade não é para si, mas o-um-para-o-outro. O outro é tudo de que é feita a subjetividade. Ser sujeito é ser a substituição a outrem. Essa é, de fato, uma relação dissimétrica levada ao extremo.

O conceito de substituição resolve a principal fraqueza de *Totalidade e infinito*. Aquela obra havia feito o grande esforço de descrever o rosto como o discurso da alteridade que ordena (dirige) o eu para a responsabilidade. Esse direcionamento transmutava o eu em sujeito humano com a tarefa messiânica de carregar o peso da resposta. A partir do momento da resposta, o eu abandonava a cadeia da recorrência a si em busca da certeza de si e era liberto para fazer o bem, muito além da busca da verdade.

O problema de *Totalidade e infinito* é, como se tornou explícito anteriormente (vide 1.3), a própria descrição do outro que contradiz o esforço de Lévinas. O outro que é indescritível é descrito em todos os seus detalhes; o outro que não se pode tornar num conteúdo é o conteúdo de toda a obra. O outro é tido como presença e seu rosto como manifestação do ser.

A substituição vem resolver essa contradição ao ocultar o outro impenetrável e indescritível na subjetividade que responde por ele. Em *Autrement qu'être*, até o próprio termo alteridade torna-se escasso em favor da nominalização "outro" ou "outrem", porque Lévinas está mais consciente que o conceito "alteridade" é uma generalização de todos aqueles que se chamam "outro". Depois de explicar

---

<sup>11</sup> Robert BERNASCONI. "What is the question to which 'substitution' is the answer?" in CRITCHEY, Simon & BERNASCONI, Robert (eds.). *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 234-251.

detalhadamente o sentido de substituição, Lévinas se pergunta se já conseguiu resolver o problema da recorrência da subjetividade a si, pois era essa a questão:

Nesta exposição do em si da subjetividade perseguida, teremos nós sido suficientemente fiéis à anarquia da passividade? Ao falar da recorrência do me para si mesmo, estamos suficientemente livres dos postulados do pensamento ontológico, onde a presença eterna a si mesmo subtende igualmente as ausências na forma de uma busca, onde o ser eterno, cujos possíveis também são poderes, sempre toma o que sofre, e seja o que for sua submissão, sempre surge de novo como o *princípio* do que lhe acontece? (AE, p. 144).

A substituição é a passividade da recorrência a si, isto é, o fim da atividade da presença confirmativa junto a si mesma para perder a identidade e ser unicidade com o outro. Esta posição está mesmo longe do princípio da autonomia moral kantiana e aprofunda o princípio da heteronímia

A subjetividade feita de substituição de que fala Lévinas não é um ser, mas uma criatura. Com efeito, a condição de subjetividade é de criaturalidade. Há referências de criaturalidade em *Totalidade e infinito*, mas essa intuição está mais presente em seus estudos confessionais. Lévinas parece transitar sem embaraço entre seus escritos considerados filosóficos, como *Totalidade e infinito* e seus escritos confessionais como *Novas Leituras Talmúdicas*.

Críticos da ideia de alteridade distinta da subjetividade<sup>12</sup> chamam a atenção de que Lévinas não apresenta nada de novo que se distinga de seu mestre Heidegger. Com efeito, o autor de *Sein und Zeit* refere que

Os 'outros' não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *ninguém* se diferencia propriamente, entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado 'em conjunto' dentro de um mundo. O 'com' é uma determinação da presença. O 'também' significa a igualdade no ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa de uma circumvisão. 'Com' e 'também' devem ser entendidos *existencialmente* e não categorialmente. Na base desse

---

<sup>12</sup> Jacques Derrida encabeçaria essa lista onde se podem incluir Alain Badiou ou Slavoy Zizek.

ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros [...] O ser-em é *ser-com* os outros (HEIDEGGER, 2005, p. 169-170).

A linha de Heidegger é clara e distinta da de Lévinas. O primeiro considera que existir é sempre co-existir e o *com* significa comunidade que partilha o mundo de forma indiferenciada. A comunidade constituída de mim e os outros é necessária porque nela e por essa condição se preserva o tesouro da existência. O *com* seria como o elo de uma ligação atômica que mantém o ser seguindo o seu curso de ser.

Lévinas contesta essa posição por pelo menos duas razões. A primeira é porque o relacionamento com os outros não é uma necessidade para garantir que o eu exista e preserve o seu ser. A segunda é porque ele duvida que seja possível haver socialidade na partilha comunitária da existência:

'Existir com' representará uma partilha verdadeira da existência? Como realizar essa partilha? – Ou ainda (porque a palavra 'partilha' significaria que a existência seria da ordem do ter): haverá uma participação com ser que nos faça sair da solidão? [...] Não se trata de sair da solidão, mas sim de sair do ser (EI, p. 50-51).

Portanto, volta a ser questionado o argumento segundo o qual a ontologia heideggeriana resolve suficientemente a questão da alteridade. Lévinas não critica apenas o fechamento do eu em seu solipsismo identitário recusando-se ao encontro com o outro. Ele denuncia também o eu imperialista que busca o seu ser no encontro. O *ser-com* heideggeriano delinea, de fato, um encontro com os outros, mas eles não são tão estranhos. Com eles partilha-se o mesmo mundo e deles se procura confirmar e reforçar a certeza da manutenção na inescapável tarefa de ter-de-ser.

### **Considerações finais**

Para Lévinas, a autonomia do sujeito como defende Kant não define suficientemente a subjetividade ética. A autonomia do sujeito ou sua autossuficiência é segura porque o sujeito fechou-se em si mesmo – privando-se da liberdade – e recusa-se a responder ao desafio da alteridade – privando-se da responsabilidade. Ambas as privações da liberdade e da responsabilidade não fazem

o verdadeiro sujeito ético que, para Lévinas, interessa mais que seja bom antes mesmo de ser verdadeiro, moral antes de ser racional. Aliás, Lévinas considera que a verdade supõe a justiça e, por isso, a ética é o nascimento da verdadeira racionalidade.

Em suma, a alteridade levinasiana é dissimétrica. A dissimetria ética que Lévinas defende vem de causas e produz efeitos filosoficamente relevantes. Do lado das causas convém relevar o fato de que o outro com quem se entra em relação não é um ser deste mundo, é infinito e escapa à totalização ontológica: ele é absolutamente outro.

Os efeitos disso tudo são, em primeiro lugar, a impossibilidade de equiparação mútua, a medição de sua radical diferença e o enfrentamento ontológico. O sujeito que enfrenta o outro é logo afetado eticamente antes de sê-lo intelectualmente. A resposta aceitavelmente humana é a bondade sem troca e substituição por todas as suas responsabilidades.

### Referências bibliográficas

LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

\_\_\_\_\_. *Descobrimo a existência em Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1976.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito*. Ensaio sobre a exterioridade, Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris : Vrin, 2003.

BECKERT, Cristina. *Subjetividade e diacronia no pensamento de E. Lévinas*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1998 apud PELIZZOLI, 2002.

COHEN, Richard (ed.). *Face to face with Levinas*. Albany, NY: State University of Nova York Press, 1986.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, Parte I. Petrópolis: Vozes, 2005.



PELLIZZOLI, Marcelo. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SOUZA, Ricardo Timm. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SUSIN, Luiz C. *O homem messiânico: Uma Introdução ao pensamento de E. Levinas*. Porto Alegre: EST/ Vozes, 1984.

WYSCHOGROD, Edith. *Emmanuel Levinas: The problem of ethical metaphysics*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1974.

### Artigos

ATTERTON, Peter. "Levinas's skeptical critique of metaphysics and anti-humanism" in Claire KATZ & Lara TROUT. *Critical assessment of leading philosophers: Emmanuel Levinas*, v. I: Levinas, phenomenology and his critics. Londres e Nova York: Routledge, 2005, p. 7-31.

BERNASCONI, Robert. "What is the question to which 'substitution' is the answer?" in CRITCHEY, Simon & BERNASCONI, Robert (eds.). *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 234-251.

CHANTER, Tina. "The betrayal of Philosophy: Emmanuel Levinas's Otherwise Than Being". In *Philosophy and social criticism*, Londres. v. 23, n. 6, 1997, p. 65-79.

DERRIDA, Jacques. "Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas". In: *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 111-223.

FARIAS, André Brayner de "A anarquia imemorial do mundo – Levinas e a ética da substituição". *Veritas*, Porto Alegre, v. 53, no 2, abril/junho 2008, p. 18-34.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César, "A questão da alteridade na recepção levinasiana de Heidegger". *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, no 2, junho de 2006, p. 29-35.

FARIAS, André Brayner de "A anarquia imemorial do mundo – Levinas e a ética da substituição". *Veritas*, Porto Alegre, v. 53, no 2, abril/junho 2008, p. 18-34.

MEIR, Ephraim. "Hellenic and Jewish in Levinas's writing". Porto Alegre: *Veritas*, v. 51, no 2, jun. 2006, p.79-88.

NODARI, Paulo César, "Liberdade e proximidade em Levinas". *Veritas*: Porto Alegre, v. 51, no 2, junho de 2006, p. 89-96.



## 38.A Esfinge do "ainda-não"- entre Utopia e Alteridade



<https://doi.org/10.36592/978655460108538>

*Nelson Costa Fossatti<sup>1</sup>*

*Nem tudo que se diz impossível é impossível.*

### 1 Ainda-não

O pensamento permite ler o mundo escondido em nossa linguagem, pensar é dar sentido à realidade que está aí bem antes do homem povoar a terra. Às vezes, como sábio-analfabeto, o homem inventa uma estrutura de mundo em sua subjetividade e ousa explicar a objetividade que é anterior ao ser humano, tenta decifrar um "ainda-não" que está implicado na diacronia do tempo.

O Pensar a realidade do mundo é causa de espanto, pois ele se apresenta como se fosse um estranho, oferecendo apenas rastros, e conseguimos decifrar na sua amplitude apenas traços desta realidade. O mundo pode ser traduzido como aquele que espera de quem é esperado, ou aquele que quanto mais se revela, mais oculto parece ficar. O que pensar do mundo? "homens e mulheres que ainda-não-são, o que poderiam ser?"

Drummond diria em seu poema *Há uma pedra no meio do caminho, no meio do caminho há uma pedra*; os homens podem falar que há um ainda-não no meio do caminho. O mundo precisa ser explicado, há um movimento de gestão permanente no mundo<sup>2</sup>. O "ainda-não" pode ser dito de outra forma, o sujeito não predicado, o sujeito traz consigo o desafio do amanhã, a pretensão de ser-possibilidade, porém "ainda-não é". Este "não", traduz um estado de inquietude, ou de latência. Há um desejo que pulsa e que se nega, que está sempre convidando a uma nova possibilidade do real, revelando o constante movimento do ser na matéria, um ainda-não que está em permanente gestação no ser.

---

<sup>1</sup> Engenheiro de Comunicações-PUCRS. Doutor em Filosofia (PUCRS). Doutor em Comunicação Social (PUCRS). Mestre em Administração (UFRGS). Mestre em Filosofia (PUCRS). Professor Titular na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: nfossatti@terra.com.br.

<sup>2</sup> MÜNSTER, Arno. *Filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

A ontologia de Bloch<sup>3</sup> pressupõe o ser na matéria, o “ainda-não-ser”, aquele que ainda-não-é, uma forma de fênix acorrentada, renascendo a todo momento na imanência da matéria. É uma forma de *antelequia*, o ser-em-possibilidade possui o dinamismo da matéria, *dynàmei on*, que traz consigo um movimento permanente mas inconcluso.

Na visão de Husserl<sup>4</sup>, ainda-não sabemos ler a realidade, a correspondência entre ser e objeto ainda é uma incógnita; somos incapazes de atribuir sentido à realidade.

Na filosofia contemporânea, o “ser” se revela na sua margem cognitiva, desafia pensar o que não pode ser pensado, isso porque este ser-aí se apresenta de infinitas formas, através da memória, da arte, da expressão e da morte. O “ser” não falece ao se expor no mundo, ao contrário, apresenta-se em outra dimensão, sendo revelado no dito e no dizer, sendo possível, portanto, conforme Levinas<sup>5</sup>, pensá-lo “*de outro modo que ser*”.

Nessa perspectiva, a Esfinge questionadora guarda o segredo do “ainda-não”, tem a pretensão de buscar mais a realidade do objeto do que o sentido que desta realidade do objeto. O dizer da realidade não é tudo, uma vez que toda relação que se dá entre o Dito e o Dizer implica uma forma de “ainda-não”.

O dito diz mais que apenas dizer. O dito são as infinitas possibilidades do que se pode dizer do ser; é totalizante, uma vez que, na minha percepção racional, está próximo e também à distância. O Dizer, por ser finito, nos conduz às portas de Delfos, um templo que nos leva ao infinito e, mais uma vez, surge o convite para decifrar os rastros e enigmas que desnudam o homem diante de *nosce te ipsum* ou *do ainda-não* da Esfinge. Levinas chama de enigma o “modo de passar, de deixar um vestígio, de enviar o outro e assim desarticular e inquietar o mundo tranquilo do Mesmo”<sup>6</sup>. Essa visão filosófica contemporânea pode considerar a Esfinge ameaçadora, pois,

<sup>3</sup> BLOCH, Ernst. *Princípio esperança*. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Editora UERJ/Contraponto, 2005. v. 1.

<sup>4</sup> HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: MASDRAS, 2001.

<sup>5</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser o más alla de La esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sigueme S.A.U., 1987, p. 50-51.

<sup>6</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico - uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, EST São Lourenço de Brindes, 1984, p. 245.

com seu corpo de leão, ganha corpo de ser humano, trazendo consigo a consciência e a memória e um "ainda-sim".

Nesse contexto, pode-se inferir que a síntese do "ainda-não", ao rondar a inquietude do sujeito filosofante, coloca o tema diante de duas linhas filosóficas relevantes, Bloch e Levinas; ambos pensaram o ainda-não e pode-se pensar que ambos se aproximam na distância.

Portanto, estamos diante tanto de "*outro modo que ser*" como *do ser-em-possibilidade*, perseguidos e sofrendo o assédio da **Esfinge** que parece questionar: *qual a criatura capaz de pensar o que "ainda-não" foi pensado e cujo pensamento dá sentido ao que "ainda-não" tem sentido?*

## 2 Ainda-não em Bloch

Entre os escritos de Bloch, pode-se destacar sua obra seminal *Espírito da utopia* (*Geist der Utopie*, 1918/1923), *Rastros* (*Spuren*, 1930), e sua obra magna *O Princípio Esperança* (*Das Prinzip Hoffnung*, 1954/1959). O filósofo de Tübingen constrói a síntese do ainda-não-sendo (*Nosch-nicht-Sein*), a palavra-chave que vai descobrindo no tempo, os atributos de uma Esfinge que refugia-se na consciência antecipadora do ser humano.

Na ontologia de Bloch, a instrumentalização do mundo se mostra através da "dialética do possível"; é a solução incompreendida diante dos impactos decorrentes da dinâmica da matéria, bem como da atividade humana, causando uma tensão na categoria da esperança esclarecida - *docta spes*.

Ernst Bloch, em certa oportunidade, sintetizou uma resposta que o inquietava. Alguém lhe questionou: "Qual a sua frase fundamental?" O filósofo pensou: "Prefiro fazer o papel de pretensioso do que de bobo", e respondeu com seu enigma: *S ainda não é P*". Estava assim dito, as infinitas possibilidades de dizer, o ser-em-possibilidade.

Na sua ontologia, a categoria da possibilidade torna-se importante no instante em que a matéria possui potencialidade e possibilidade de se realizar. Münster lembra que Bloch pensa a questão do ainda-não-ser com base na imanência

e potencialidade do ser na matéria que ainda não foi exteriorizada<sup>7</sup>. O filósofo vai buscar em Schelling tardio a revelação do conceito de potência inspirado no *dynamedion* de Aristóteles.

Müster<sup>8</sup>, em sua obra *Filosofia da práxis e utopia concreta*, apresenta um comentário *Ernst Bloch: um Schelling marxista?* no qual Bloch vai propor dois elementos importantes em sua ontologia: o conceito do “ainda-não-ser” e a categoria da possibilidade, acreditando, no dizer deste autor, em uma saída do “eu solitário para um sujeito coletivo numa humanidade liberada, emancipada, voltada à sua própria identidade”. Nesse contexto,

[...] a ontologia do “ainda-não-ser” de Bloch tem por base a noção do “ser-em-potência”, *Sein-Könnem*, a potência em oposição ao ato, que tem dupla virtualidade: 1) com relação ao absoluto e 2) com relação à criação futura. “Com relação ao ser concreto elas são anteriores, enquanto simples possibilidades, enquanto instâncias que anunciam alteridade, assim foi definida a função categoria de “possibilidade”; o “ser-em-possibilidade” é um ser-outro”, cuja alteridade é o produto de um movimento de transformação no interior do próprio ser, alteridade que se anuncia e que comporta em si mesma a antecipação de um futuro, de um “ser-para-o-futuro”.<sup>9</sup>

Albornoz<sup>10</sup> enfatiza que a matéria em movimento é o salto da lógica à ontologia de Bloch, que encontra, na esquerda aristotélica, condições para estruturar a sua ontologia, considerando duas formas de possibilidade: uma como potência, possibilidade ativa, que é a determinação parcial interna, a outra como potencialidade, possibilidade passiva, que é a determinação parcial externa. O sonho como possibilidade do real ser concreto identifica a categoria da possibilidade em Bloch *Noch nicht = ainda não*.

Para Bloch, *o ser é onde todos os sentidos se encontram, um lugar no futuro que ainda não é*. O ser está em permanente movimento e tem um *locus* desconhecido,

<sup>7</sup> MÜNSTER, Arno. *Filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993, p. 85.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 81-86.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>10</sup> ALBORNOZ, Suzana. *Ética e utopia*. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul: Editora UNISC, 2006, p. 88.

um-não lugar, *Utopos*. Entretanto, é um lugar que se movimenta na luz da esperança, que aponta para a emergência do ser humano e a possibilidade de sonhar com um novo amanhã em que possa concretizar os sonhos acordados.

Pode-se pensar um "ainda-não" em vários momentos: em Prometeu que deu o fogo de presente aos humanos – *pondo esperanças vãs no coração dos homens*; na *Aurora da natureza grávida que alvorece a cada dia*; é possível pensar o "ainda-não" nos imigrantes quando cantam: *massolin de fiori/cossa sarala sta Mérica?* Nos versos de Quintana há um "ainda-não" em seu poema: *há uma rua encantada, que nem em sonho sonhei*.

Percebe-se em cada uma das metáforas um "ainda-não", um Dizer que abriga muitos Ditos que se apresentam indecifráveis nas utopias do sujeito, que com otimismo e esperança questiona mais além a realidade. A possibilidade de sonhar um novo amanhã sob a luz da esperança pode inaugurar a indústria de sonhos acordados.

### 3 Ainda-não em Levinas

A obra de Levinas revela o ser-em-relação. Em seus escritos, falece a identidade do indivíduo para emergir a ética da alteridade. Por alteridade, conforme Souza,<sup>11</sup> se concebe o *Outro* para além de minha capacidade de apreensão e representação e com quem eu posso me relacionar apenas eticamente.

Bouretz<sup>12</sup> observa, na sua magistral obra *Testemunhas do Futuro*, que Levinas tem repugnância às definições que são dadas pela filosofia: aquela que a concebeu por meio de um processo pelo qual o Mesmo e o Outro entram em um conhecimento que os enlaçará; mas aquela que procura descrever na ontologia contemporânea como o desvelamento de um neutro impessoal. O autor conclui, desde então, que as análises de *Totalidade e Infinito* são dirigidas pela estrutura formal que representa "a idéia do Infinito em nós".

<sup>11</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *As fontes do humanismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 163-176.

<sup>12</sup> BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro-filosofia e messianismo*. Tradução de Guinsburg, Fany Kon. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 1077.

O Ser, para Levinas, é um mundo onde se fala e do qual se fala, a sociedade é a presença do ser. O ser, a coisa em si, não é em relação ao fenômeno, o escondido; a sua presença manifesta-se pela palavra. A verdade do ser, da coisa em si não se desvela. O ser se exprime, e se exprime tanto na sua falta como no seu excesso.<sup>13</sup>

Souza<sup>14</sup> observa que o mal, milenarmente interpretado como consequência da falta de ser, como incompletude do ser, é compreendido por Levinas como excesso de ser.

Pode-se dizer que a categoria seminal de Levinas é a “alteridade”, a negação da identidade diante de uma relação com o outro. Assim, identidade é reitora da totalidade que constrói o eu em si-mesmo e nega o indivíduo pela alteridade. O filósofo “prescreve que a totalidade é a imanência acabada: todos no tudo e tudo no Uno, a multiplicidade na unidade original ou final. É assim, a realização da dinâmica do mesmo, a síntese final das energias que integram o Outro a uma unidade”.<sup>15</sup>

O ser humano é um observador participante nessa cocriação. O mundo é uma multiplicidade na unidade; nessa condição, eu sou o outro porque o outro sou eu.

Souza<sup>16</sup> questiona: quem é portanto o Outro? É a dimensão de desneutralização eminente do mesmo de si para si mesmo, em meio às razões e auto-justificações. É o que deixa o mesmo enquanto Mesmo repousar.

O “mesmo” não é melhor que ser, como demonstra Ulisses depois de suas experiências no mundo. O argonauta, ao retornar a sua velha Ítaca, se apresenta apenas mais velho e com mais histórias para contar, não encontramos o outro em Ulisses, mas o mal do retorno e a nostalgia do desejo.

Nesse contexto, conforme observa Susin<sup>17</sup>, Levinas invoca o termo Há (*Il y a*), um Há que se dá existencialmente no modo de retorno; significa a deposição radical da soberania do eu, sua entrega ao ser, [...] determinando uma outra modalidade de nascimento do eu como posição sobre o abismo do há. Isto seria, na visão de

<sup>13</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa, Edições 70, 2000, p. 176.

<sup>14</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *As fontes do humanismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 56-57.

<sup>15</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade no século XX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 169.

<sup>16</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *As fontes do humanismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 163-176.

<sup>17</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico - uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, EST São Lourenço de Brindes, 1984, p. 150-153.



Levinas<sup>18</sup>, conceber a existência antes do existir. O Outro é o questionamento de toda boa consciência, a saída do ser em excesso e do excesso de ser: um melhor que ser.

Bouretz<sup>19</sup> destaca que Levinas, antes de encontrar mais tarde a ideia do infinito, prescreve que ela se produz como um desejo desinteressado que consiste:

Na Imbricação entre o ato que constitui uma palavra e o encontro de um rosto, fenômeno que sublinha imediatamente a dimensão de transcendência aberta na direção de Outrem. De saída, há esta simples constatação: falar é ao mesmo tempo que conhecer outrem, se fazer conhecer dele. Outrem não é apenas conhecido é *saudado*.

Nesta visão o Outro está presente no "ainda-não" de Bloch uma *antelequia*, um rosto desconhecido que tem uma face que, ao olhar seu olhar, já estamos ouvindo o seu Dizer, já estamos nos relacionando numa linguagem ética, uma linguagem que não é recepcionada pela ontologia.

Com relação à ontologia, Souza aborda a questão do diferente do Ser, que é diferente que Ser. Se o Ser se explica pela ontologia, ou a sustenta, o diferente que ser é o que pela ontologia não se explica nem se sustenta essencialmente; se o Ser encontra guarida, o outro que quer ser não existe na ontologia. Por não abrigar uma perspectiva ontológica, há um fenômeno que existe anterior ao ser, e este há é significativo quando pensamos o outro,

[...] *otro modo que ser* se enuncia em um decir que también debe desdecirse para, de este modo, arrancar también lo *de otro modo que ser* a lo dicho em lo que lo *de outro modo que ser* comienza ya a no significar outra cosa que un *ser de outro modo*. [...] Pensar lo de outro modo que ser exige quizás tanta audácia como la que se atribuye al escepticismo, El cual no se arredra ante la afirmación de La posibilidad del enunciado atreviéndose, la mismo tiempo, a realizar semejante impossibilidad a través del mismo enunciado de tal impossibilidad.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 108-109.

<sup>19</sup> BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro-filosofia e messianismo*. Tradução de Guinsburg, Fany Kon. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 1073-1074.

<sup>20</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 62.

O outro modo de ser é dito *de outro modo que ser*. Inicialmente pode envolver um ceticismo, tanto quanto é possível pensar na possibilidade da impossibilidade de ser, uma vez que o *outro modo que ser* se anuncia em dizer e também deve desdizer.

Entretanto, há uma história no tempo, indescritível por ser infinita, resiste à ausência de memória e me dirige para o outro, quando pensamos a diacronia. Para o filósofo, pode-se dizer que as distâncias não são distâncias quando

La diacronia es el rechazo de la conjunción, lo no-totalizable y en este preciso sentido Infinito. Pero la responsabilidad para con el Otro- con otra libertad- la negatividad de esta anarquía, de este rechazo opuesto al presente (al aparecer) de lo inmemorial me impele y ordena al otro, al primero que llega y me acerca a él, me hace próximo.<sup>21</sup>

Levinas nos coloca novamente diante do fenômeno que anuncia o existir antes da existência, abrindo espaço para a subjetividade, onde a essência se desfaz é a substituição pelo outro que nos leva ao infinito. Um existir que se dá antes da existência é um "ainda-não" que é cifrado mas não é decifrado na diacronia do tempo no infinito:

[...] el infinito no se señala a una subjetividad- unidad ya hecha- mediante la orden de volverse al prójimo la subjetividad en su ser deshace la esencia substituyendo se por el otro. En tanto que *uno-para el otro* se reabsorbe en significación, en decir o verbo no infinitivo la significación precede a la esencia.<sup>22</sup>

De acordo com a categoria da Substituição, o poder de significação não significa o reenvio de um termo a outro como é tematizado no Dito. É uma substituição como subjetividade mesma do sujeito. Isto significa o passo do *eu a mim, que sou eu no outro* como subjetividade do sujeito. É fato que segundo a visão fenomenológica do um ao outro é preciso descartar as categorias ontológicas.

---

<sup>21</sup> Idem, p. 51.

<sup>22</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más alla de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sigueme S.A.U., 1987, p. 58.

Levinas<sup>23</sup> prescreve que *"La proximidad de uno a outro es pensada aqui fuera de las categorías ontológicas en las cuales interviene también la noción de otro con diversos títulos"*.

Diferentemente de Bloch, que ontologizou o ser na matéria, Levinas se ausenta da identidade do ser, vai abrigar o ser na linguagem do Dito e no Dizer, que são anteriores à existência, que pertencem ao âmago do existir. Nessa condição, a distância não está presente entre mim e o outro; quando pensamos no outro já estamos no outro e podemos ser mais além do que ser e ser no outro, revelando que é possível "ser" sem distâncias, sem proximidade.

[...] no pensar la proximidad en función del ser; *lo de otro modo que ser, que certamente se extiende en el ser, difere absolutamente de la esencia, no tiene género común con ella y sólo se nombra en el ahogo que pronuncia el extra-ordinario vocábulo de más allá. La alteridad que conta aquí está fuera de toda cualificación del otro mediante el orden ontológico y al margen de todo atributo; un decir que es anterior al lenguaje<sup>3</sup>, pero sim el cual no sería posible ningún lenguaje en tanto que transmisión de mensajes.*<sup>24</sup>

Pelo fato do Dizer estar anterior à linguagem, a aproximação com o outro vai se dar através do Dizer e do Dito. É através da linguagem que devemos entender o ser: *"É a partir do outro modo que ser. A partir do significado, o ser é ser com o outro para um terceiro ou contra um terceiro, com um outro e com um terceiro contra si mesmo; contra uma filosofia que não vê más além do ser e reduz mediante o abuso da linguagem o Dizer e o Dito em todos sentidos"*.<sup>25</sup>

A questão de Levinas<sup>26</sup>, ao *interrogar o outro modo de ser*, foi identificar uma abstração considerada como real do sujeito, em sua subjetivação, uma exceção, um não-lugar mais próximo da negatividade que sempre é recuperado especulativamente, um à margem do absoluto que já não se diz em termos de ser.

O Dito é totalizante e tem infinitas formas de ser, daí mostrar-se oculto, enigmático e colocar o sujeito filosofante diante de uma esfinge a ser decifrada.

---

<sup>23</sup> Idem, p. 60.

<sup>24</sup> Idem, p. 61.

<sup>25</sup> Idem, p. 61.

<sup>26</sup> Idem, p. 63.

O mais além do ser, o *outro que ser* ou o *outro modo que ser*, situado aqui na diacronia e enunciado como infinito, foi reconhecido por Platão como Bem. O mais além do que ser, ao mostrar-se no dito se mostra sempre enigmaticamente é dizer que aparece incompleto.<sup>27</sup>

O significado passa a ser a mudança contraditória do *uno-para-el-outro*, um *para o outro* que não é um defeito de intuição, senão um excesso da responsabilidade. Ou seja, é minha responsabilidade para com o outro que me permite dar significação que significa em Dizer antes de mostrar-se no Dito. Um para o outro é dizer a mesma significância da significação. Não é mais além ou mais perto que tudo que aparece assim como presença e ausência ou como manifestado por um símbolo.

Pode-se observar que o sujeito resiste a esta ontologização desde o momento em que é pensado o como Dizer. Por trás de todo enunciado de ser, em tanto que ser, o Dizer, embora finito, excede o limite de ser, mesmo que o conceitue para anunciá-lo ao outro. O ser é o que se compreende na palavra, seja primeira ou última, porém, o último Dizer vai mais além do ser tematizado ou totalizado. Nesta assertiva, o filósofo da Alteridade demonstra a inclusão, a síntese do ainda-não.

[...] não há apenas um dizer do ser, há sempre uma inquietude quanto a significado do ser, por isso não é possível apenas dizer um modo de ser, um modo ser trás consigo o finito, este finito é muito mais tem um significado muito mais além mas seu significado não pode ser totalizado o Dito que tem infinitos significados para muitos modo de que ser.<sup>28</sup>

Conforme o autor, não posso dizer antes sem mostrar o dito. É muita responsabilidade dar significados. Podemos dizer a máquina do tempo ainda não funcionou, assim como podemos pensar que por não ela funcionar é que está funcionando muito bem.

De outra forma, o dito mostra-se como um "ainda-não", anuncia-se com a inquietude do ser, um ser humano que precisa ser conceituado. O que é o ser humano

---

<sup>27</sup> Idem, p. 64-65.

<sup>28</sup> Idem, p. 64.

para Levinas? *É aquele ser que não pode existir como tal senão pela superação das tentações do inumano: a neutralidade de uma existência indiferenciada, a violência da realidade que reduz pessoas a máquinas, ou a robôs e coisas manipuladas. Onde o humano é a negação, pelo encontro com o Outro.*<sup>29</sup>

Observa-se que as máquinas têm o poder de seduzir o ser humano e dominá-lo. Com a necessidade de identificar algumas categorias, foi preciso também conceituar "ser humano" como aquele que não é dominado pela máquina, nem manipulado por uma racionalidade instrumental.

#### **4 Entre a utopia e a alteridade**

Há traços de que a síntese do "ainda-não" está presente na utopia, assim como está na alteridade. Entretanto, tanto Alteridade como Utopia se aproximam à distância quando pensam na felicidade do homem e quando entendem o ser humano como aquele que não pode existir de outra forma que não supere a violência no inumano, que não atribua ao sujeito uma identidade quantitativa, instrumental e manipuladora.

O ser é onde todos os sentidos se encontram, um lugar no futuro que ainda não-é. O que ainda-não-é se anuncia latente, oculto, não permite significar a realidade objetiva. A dimensão dessa realidade tem que passar por um estágio objetivo; isto não significa que somos capazes de atribuir sentido à realidade objetiva.

Levinas observa que podemos perceber que o Dito e o Dizer há um ainda-não, uma vez que o Dito tem responsabilidade de Dizer por quem nomeia. Em Platão, nos diálogos de Crátilo, pode-se acompanhar a reflexão crítica sobre os nomes, bem como a correção do uso dos nomes (onómata), demonstrando que os nomes têm significado e quem os nomeia têm responsabilidade porque devem ser pensados segundo a natureza do ser, segundo o que é o Dito do ser. Por entender que no Dito

---

<sup>29</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *As fontes do humanismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 175-176.

há muita subjetividade, pois o Dito é o que se vê e que pode ser outra coisa. Nessa condição, o dito pode ser interpretado como um "ainda-não".

Embora Hegel, em sonho dogmático, prescreva que somos pensamento do pensamento absoluto, torna-se difícil conceber que o ser humano é um ser intencional que pode ser explicado no horizonte.

Diacronicamente o ser humano pensa a totalidade e se torna incapaz de atribuir sentido à realidade e conhece a realidade pela realidade, pelo sentido que a realidade se dá. E a realidade nos dá infinitos sentidos, talvez por isso tenhamos dificuldades de decifrá-la.

Quando a *Esfinge* anuncia o Dito na sua totalidade, estamos diante de um "ainda-não". Na realidade, existem atributos naturais que não oferecem certezas; é possível estar diante da imanência, da latência, da *enteléquia* e da possibilidade.

O Dito traz consigo todos estes atributos que pode-se dizer no ser estão inscritos na fenomenologia de Husserl, sendo possível pensar a "transcendência da imanência" no ser. Bloch, ao ontologizar na matéria, prescreve o *ser-em possibilidade*. Levinas propõe o *outro modo que ser*, uma saída do ser em excesso para o excesso de ser e, assim, a negação da identidade na relação com o outro.

Por outro lado, estamos diante de um infinito que oferece uma pluralidade de Ditos, percepções que transcendem o tempo. Em Levinas, a pluralidade de percepções dá sentido e volta-se para o outro. O filósofo considera uma responsabilidade anterior para com o outro, uma vez que nesta relação está presente a existência antes do existir. Por isso o questionamento sobre o significado do "Y ly a", o que há?

Há o movimento do ser e do não ser; a totalidade existe antes do ser pensar. Assim, estamos diante de um paradoxo: conhecer "um ainda-não-ser", para conhecer o ser e, ao conhecer a existência do ser, não significa que podemos dar sentido a esta realidade.

Entretanto, o ser não é marcado *ex nihilo* para comporta-se como um lobo solitário, pode se revelar na presença do outro, possui uma consciência moral e virtudes de bondade, não é um número nem uma quantidade é

[...] a criação de um ser moral, aberto à transcendência e capaz de bondade. É moralmente que a criatura *ex nihilo* aprende que é criatura e não uma finitude com problema de origem: A maravilha do surgimento da consciência moral reside no fato de que não é mais consciência de um eu solitário: é consciência da paradoxal presença do outro, e consciência de si na presença do outro.<sup>30</sup>

O excesso de Ditos está incluso no habitat natural do ser - o *lócus vivendi* - e se contrapõe à ausência do Dizer; há mais Ditos que o Dizer. Estamos diante de um Há - (*Il y a*). No horizonte, a Esfinge observa enigmática. Nas categorias de Bloch há possibilidade de aurora, do amanhã, do futuro diante de uma diacronia indiferente esperançosa.

### Considerações finais

A proximidade com o outro não significa que há distâncias, uma vez que dois juntos podem estar distantes. O desejo para Levinas pode estar no ainda-não. Quando não posso estabelecer distâncias é por que não existem distâncias. Em Fernão Capelo Gaivota - *Quando pensamos em alguém já estamos junto a este alguém*.<sup>31</sup>

Estamos lidando com uma vocação original e não um ato de vontade, logo, quando afirmo que *Yo soy tu, cuando yo soy yo* (Paul Celan), estou revelando algo desconhecido. Nesse sentido, há uma mônada psíquica que está se construindo a si-mesmo.

Com relação ao ser, podemos lembrar Aristóteles que diz "que há muitos modos de ser". Bloch assevera que "o ser é aquele que ainda-não é". Levinas vai além e propõe "o outro modo que ser". Nessa perspectiva, o ser vai se edificando com o somatório de infinitas memórias de um tempo infinito.

A Esfinge, ao questionar o "ainda-não", coloca o ser humano diante da metafísica, o desconhecido *ex-nihilo* na diacronia do ser.

---

<sup>30</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico* - uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EST São Lourenço de Brindes, 1984, p. 259-260.

<sup>31</sup> Richard Bach (1970).

Em Levinas, podemos identificar o "ainda-não", que pode ser traduzido pela alteridade, o Dito e o Dizer, o *outro modo que ser*; HÁ - *Il y a*. Em relação ao mundo, Levinas responde: *A realização do homem é a realização do ser em sua verdade*.

Em Bloch, o "ainda-não" é dito o ser-em-possibilidade, o mundo das utopias, o alvorecer, a emancipação do sujeito; há uma rua quem nem em sonho sonhei. Em relação ao mundo, Bloch responde: *tenho o homem como pergunta e o mundo como resposta*.

Tanto Bloch como Levinas se conciliam na busca da felicidade e do bem. Ambos buscam alcançar o *regnum hominis* diante de uma busca maior que é a coexistência a *naturan naturans* que se dá na *cocriação* permanente. Significando todos no tudo e o tudo no uno. A *cocriação* do mundo se dá diante da multiplicidade no uno e o uno na multiplicidade. O ser humano conforme definido por Levinas deve ser o observador participante na *cocriação* é a multiplicidade na unidade, eu sou o outro porque o outro sou eu nesta multiplicidade.

Tais reflexões, pensadas neste excerto, certamente não atenderam o questionamento da Esfinge sobre o "ainda-não", ela vai continuar questionando: *Qual criatura é capaz de pensar o que "ainda-não" foi pensado e cujo pensamento dá sentido ao que "ainda-não" tem sentido?*

## REFERÊNCIAS

ALBORNOZ, Suzana. *Ética e utopia*. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul: Editora UNISC, 2006.

BICCA, Luiz. *Marxismo e liberdade*. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

BLOCH, Ernst. *Princípio esperança*. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Editora UERJ/Contraponto, 2005. v. 1.

\_\_\_\_\_. *Princípio esperança*. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Editora UERJ/Contraponto, 2005. v. 2.

\_\_\_\_\_. *Princípio esperança*. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Editora UERJ/Contraponto, 2006. v. 3.

BULFINCH, Thomas. *O livro da Mitologia: a idade da Fábula*. Trad. Luciano Alves Meira. São Paulo: Martin Claret, 2013.



FOSSATTI, Nelson Costa. *Docta Spes e as utopias técnicas: antinomia como tensão na esperança em Ernst Bloch*: Letra &Vida, 2014.

FURTER, Pierre. *Dialética da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: MASDRAS, 2001.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. *De otro modo que ser o más alla de La esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sigueme S.A.U., 1987.

\_\_\_\_\_. *De Deus que vem à Idéia*. Trad. Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli, Evaldo Antônio Kuiava, Pergentino Stefano Pivatto (coordenador e revisor). Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MÜNSTER, Arno. *Filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

PLATÃO. *Crátilo: ou sobre a correção dos nomes*. São Paulo PAULUS, 2014.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. Ricardo Timm de. *As fontes do humanismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade no século XX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do Mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico - uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, EST São Lourenço de Brindes, 1984.



## 39. As a Hat tip to 50 years of philosophy at Pucrs and 25-year milestones for department colleagues: a Report on the research in progress on System- $\phi_b$ and Structure



<https://doi.org/10.36592/978655460108539>

Norman R. Madarasz<sup>1</sup>

### A MURMUR

*Many philosophical investigations once assumed that the understanding of experience or behavior could be reached head-on. They sought to reinforce the tradition-long conviction that, through thought and writing, immediate intelligibility might be reached. Then came the age of theory. Early philosophical endeavors worked through treatises, systems, essays and writing. What they disavowed was theory independence. What I would like to report on is what happens to the theoretical entity when it is filtered through System- $\phi_B$ . Namely, on how the latter progresses philosophically in countervailing directions and how it forces onto theory the outcome of rotationality. Much like the phenomenological existentialists, the terms by which System- $\phi_B$  moves proceed by pullbacks, which provoke pivots and spins. Its finality chips away at the bulwark sustaining the process of naturalization. Not that this sustenance rids theory's object-sovereignty, though it does come close. Rotational inversion, or embedded spin, is the dynamic arising from theory when derived from the variations determining its material conditions.*

### AN IVY-LEAGUE INSTITUTION

It is an honor to be invited to contribute to this volume celebrating the fiftieth anniversary of the Graduate Program in Philosophy—*Programa de pós-graduação em filosofia*, or PPGF—at the Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, or PUC-RS. My congratulations go out as well to the twenty-five years of scholarly

---

<sup>1</sup> PPGF, PPGL/PUCRS.

activities conducted by my colleagues: Professor Draiton Gonzaga de Souza, Ph.D. (Kassel University, Germany, 1998, currently Dean of the School of the Humanities); Professor Agemir Bavaresco, Ph.D. (Paris I – Panthéon-Sorbonne, 1997); Professor Ricardo Timm de Souza, Ph.D. (Freiburg University, Germany, 1994); and Professor Nythamar H. F. de Oliveira, Ph.D. (State University of New York at Stony Brook, 1994) and currently head of the PPGF. Clearly, such a milestone for the program and some of its leading faculty are moments to commemorate. I take this opportunity to express my admiration and thanks to you all, my colleagues, in this my first of two faculty appointments at PUC-RS. Indeed, I can see no better way to do so than by writing a cursory report on the specificities of my main research program. For over a decade, PUC-RS has offered our faculty an incredible environment in which to conduct research. And this is fresh.

I have been part of faculty since 2012. Respect has to go out to my other colleagues as well for all they have accomplished for our department. They have striven to reach the highest quality in scholarship as well as protect the freedom to do *philosophical* research in rough ideological, financial and epidemiological times. My thanks must also extend to PUC-RS's Administrative Council and the President of Research and Post-Graduate Studies, Professor Carlos Eduardo Lobo e Silva, Ph.D. (Pro-Reitoria de Pesquisa, or Propesq), whose diligence and follow-up have ensured PUC-RS shines at the top of Ivy League research universities in Brazil, whether public or private.

The Post-Graduate Programs at PUCRS do not operate on private endowments or corporate funding. The funding policy of the federally run CAPES (*Coordenação do Aperfeiçoamento do Pessoal de Ensino Superior*) Foundation toward research in Brazil extends to a handful of private institutions beyond the sixty-three public federal universities. Many states invest in the operational costs of local universities, such as São Paulo State with the Universities of São Paulo and Campinas. Several states also provide funding for scientific research through the state-run agencies of the FAP system. All economists understand that R&D is strategic for any sovereign nation. For one like Brazil, Post-graduate Programs are vital centers for building and achieving a future in which not just poverty is erased, but also the dramatic income inequality tainting the country's development indicators worldwide. Given the structural nature

of inequality, training engineers here might be less important than training human and social scientists. Operational expenses, scholarships, and grants for the post-graduate programs in the Social Sciences and Humanities emerge directly from the CAPES Foundation. The Postgraduate Program in Philosophy at PUC-RS currently holds the highest "concept" attributed by CAPES: 7. Meanwhile, the university holds the highest CAPES average for master's and PhD programs nationwide.

Notwithstanding the non-existence of research chairs, endowments, or foundations at PUCRS, and more generally in Brazil, my double appointment in philosophy and in linguistics and literature emerges from the Ph.D. I earned at the Université of Paris. In my dissertation, I developed a structural analysis of the set of imagistic concepts used to deepen our understanding of the relationship between cognitive and semantic extensions in concept creation. I undertook an analysis of the notions of fabric and tissue (the French term *tissu* translating both) in semiological and textual applications, wherein they frequently map the limits of rational discourse as such. From there, I explicated the epistemological power of fabric as it prompted the emergence of network thought. My doctoral research was set within the French structuralist and epistemological traditions, indeed tucked into their inner edge. From within, this perspective was descriptively and categorically brought to philosophical inquiry by Gilles Deleuze. From without, the system created by Alain Badiou sought to account for its grounding and variations. The position I hold in the Post-Graduate Program is that of research professor in contemporary French philosophy. The name of the research group I lead is "System and Structure". The group is accredited by the National Center for Scientific Research (CNPq).

Within the context of System and Structure, my strategy has focused on two lines of research. The first is didactic. It deals with the achievements and advancements in contemporary French philosophy as filtered through the teachings of Alain Badiou's philosophical system. The parameters in which his work circulates and the content from which it feeds fostered a singular moniker. *Contemporary French Philosophy* is recognizable for the École normale supérieure Center of Study coined in its name. Nonetheless, the "French" in the term refers mainly to its base rather than its field, let alone its horizons. The expression denotes an approach, a methodology, if one prefers, that resists submission to a single name. In that regard,

it inherits some of the idiosyncrasies of its foster parent, structuralism. The creation of this research center at the École normale supérieure in Paris, back in 2000, coincided with the original publication of Badiou's programmatic essay, "Panorama de la philosophie française contemporaine"<sup>2</sup>. The text confirms what was hailed as a breakthrough a decade and a half earlier, namely that through its wide-ranging inquiries, what could be seen at work in Badiou's undertaking was a bona fide philosophical system. I suggest calling it *System- $\phi_B$* . I have taught Badiou's system through this thematic framework in over a dozen different formats and in a handful of languages, most often focusing on the mathematical ontology, theories of subject and worlds, as well as their relation to the theorem on conditions.

The second line of inquiry within this research space promotes and follows myriad implicational drifts from the hermeneutic and cultural interpretations provided by the system. As such, I tend to implement my critique of the various modes by which this sell-ramified system has reached the English and Portuguese-speaking scholarly communities. This line especially acknowledges the formal constraints set out by Badiou as a pre-condition for validating the coherence of the system as it segues into material reality. In a nutshell, through this line of research, I seek to separate the system from its author.

Just as Hegel's system expressed the final word on system-oriented philosophy in the nineteenth century, so has the one created by Badiou established the terms of a system adequate to the contemporary radical European and Euro-American mind. Through one of its most important derivations, the communist hypothesis, it might extend further still with transcontinental implications. My immersion into Brazilian academic life and culture led to the acquisition of another nationality beyond my own Euro-Canadian-American upbringing, a Hungarian background sprinkled with a French existence. The resilience of the system brought me to investigate, test, contest, and improve it with respect to what I have come to understand of para-EuroAmerican or non-EuroAmerican philosophical and scientific inquiry.

---

<sup>2</sup> Later translated as: Alain Badiou, "The Adventure of French Philosophy", published in *New Left Review*, 35, sept-oct 2005. < <https://newleftreview.org/issues/ii35/articles/alain-badiou-the-adventure-of-french-philosophy> >

My contention is that contemporary French philosophy has distinguished itself as the most transdisciplinary among national-linguistic philosophical orientations. Without going into the merits of such amplification, one can nevertheless evoke how transdisciplinarity is hardly unique to philosophy in France—though it was during its most productive era, roughly between the 1930s and 1980s. At different moments and distinct periods, the Anglo-American tradition as well as the German, to name just the most prolific and influential ones before the 20<sup>th</sup> century, both restructured themselves and examined the consequences of such amplification. When we consult the historical record, it appears as a general trait for national philosophical production to ramify outward, as it merges and at times engulfs different fields of inquiry. Few are the exceptions. And when they appear, as in Rome, this kind of progression tends to end up producing a new state religion. Another typical pattern points to the impression that the way a given tradition views the work of its national rivals often tends to collapse most recognition of the latter's ability to partake of a broader variety.

In the context of France, after what Anglo-American scholars refer to as “post-structuralism” and what the French merely call structuralism, Badiou was among the first to be wary of such ramifications, namely for what they forebode for philosophy as such. In the original French version of *Manifesto for philosophy*, he assembled a set of declarations by his contemporaries, providing evidence regarding their claims on how philosophy had reached its end. Some felt this decline resulted from transdisciplinary overreach or exhaustion. Others charged it with ideological culpability. So deeply wounded did philosophy in France appear in the mid-to-late 1980s that halting the process of its dispersion seemed to depend on whether an understanding of its origins and ends could be reached.

While the conditions in France at the time have little to do with the question of philosophy's survival in different eurosocieties today, some of its features are worth recalling. Philosophy had survived a host of political attempts at censoring its wealth of arguments, but a lingering feeling stemmed from the open involvement of some of his greatest practitioners with regimes of state terror, in Europe or Latin America alike. While the French dealt with this legacy during the nineteen-eighties, Brazil had

achieved the constitutional protection bestowed to freedom of research as it proceeded toward "redemocratization".

There is little doubt that philosophical education creates a sense of social belonging inscribed into the modern-day notion of citizenship. It also shapes responsibility into involvement, which the veneer of North Atlantic liberal democracies managed to hide from what was desired of work and practices among its citizens. The dogma that even a culturally "advanced" society has no time, let alone need, for philosophical questioning and inquiry is yet again on the rise. And the most porous forms of justifying its lack of exchange value, or marginal utility, have jettisoned public support in its favor. The fact that institutional religions have since returned with full force to sway the public is surely a matter to observe. After France in the 1980s, philosophy in Brazil is at risk, too.

Badiou's defense of philosophy was strategically aimed at demonstrating that what it can actually do corresponds little to the way culture has represented it. Thus did a system of philosophy emerge, as it were, from beneath its decomposing groundwork. Not that philosophy had failed to be *socially* useful. After all, it had become the spiritual supplement by which a ruling class, driven by its lust for unhindered wealth concentration, sought to redeem itself in the face of the Good, the Beautiful and Truth. Yearnings for atonement aside, should philosophy have any purpose, it would be in breaking through parameters that restrain structural critique of any given object of thought. In one way or another, such critique meets up with political economy. From the looks of it, though, philosophers have fled their own domain, ever since they conceded primacy to communication and ethics.

Below this drift, the attempt was made to define its task honestly, universally—not merely out of an instinct for survival in the state of the market. Thus did the radical restructuring of philosophy steep itself in a formal ontology strong enough to preserve difference, egalitarianism and otherness from moralistic capture. Far from the most refined peak of rational inquiry and introspection, Badiou redefined philosophy's task by drawing it toward a logic of discovery predicated upon an ontological order subtracted from existence. And who could disagree? After all, is there any form of radical social transformation existentially underway? Is there even a *soupeçon* of its empirical murmur to be sensed? The residue caught in the filter



seems at best an immanent brew, singular to the emergence into existence of radical change in an area whereby only the production of truth provides separational dynamics. Instead of building bridges to gap the diversity among these areas, an ontology was extracted from within this complex compound. Among these areas, understanding truth as divergent fended off the stumbling block of contradictions. Still, content turned out to be a cliff, and bridges had to rise upon formalist pillars. Expressing this ontology required a minimalist program already established by the theory of multiplicities, known as set theory.

Regarding this field of force, I would like to devote the rest of the present commemorative essay to drafting a brief assessment of this research in progress since the aforementioned system's timely appearance in the late nineteen-eighties. Namely, I aim to share how two major additions to it in 2006 and 2018 put forward terms that can be shown to achieve independence from its author's subjective involvement in his articulation. This multilayered and multilevel conceptual architecture indeed points to a philosophical system. Some might like it, while others may still prefer Hegel or Spinoza's. Regardless, the system is anything but closed, let alone does it exclude its ancestors. The system is akin to a force field, whereby systemic regularity continually compensates for radically novel appearances, sending the semblance of unity continually into disarray. Badiou has achieved the enormous prestige of making this system explicit. His achievement grows even greater by injecting terms through which it can be made independent of him. For this, we are in his debt, as we also understand we are at the service of maintaining the system's radical intelligence, both active and creative. In this regard, Badiou has not so much created or even invented the system; he has truly discovered a fully operational one, if not an existing one.

Nevertheless, one should not be misled by its formal dimensions. In fact, it is my deep conviction that without understanding the constraints the formalism and event-structured ontology entails for thought, one might not be able to reach the radical priorities it validates. For starters, the system does not "quantify" philosophy. It does not "impose" anything on philosophy. As an event materializes into thought, the system merely maps its process. As such, it becomes radically descriptive, showing how the axioms at its core are precisely the minimal conditions providing for

its deep irreducibility. If Badiou sees mathematics and logic as structuring its different formal ramifications, his demonstration aims to give voice to a genealogy of the development of mathematic logic that diverges from the German, Austro-Hungarian and Anglo-American traditions.

The model-theoretic nature of the inner history or genealogy of set theory is highly contingent in its composition. Were it not for the World Wars and the rise of fanatically anti-Communist and anti-Semitic fascism, there would have been no “analytic philosophy” per se. Do recall, the political orientation of Vienna’s Logical Circle was far left before its members had fled to the U.S.A. The migrational experience dramatically politicized science as the military industrial complex seized brilliant minds and quelled them with material comfort. Without the brain drain that struck central Europe, one can only speculate as to whether there would have been any Anglo-American logical philosophy after Russell, Whitehead and Peirce strove to make our ideas clear. Structuralist methodologies in France have seldom been party to playing in a court that debar the political from the production of new scientific truths. Besides, scientists who claim their work is not political either lack proper reading, or speak out of dishonesty. Neither science nor technoscience have an ingrained vocation to exponentially increase surplus value.

At this point, given the nature of the Euro-American obstinacy over what science ought to be and what politics should never become, structuralist-prompted systematicity understandably confronts numerous epistemological obstacles before being warranted philosophically. The project to restructure philosophy’s origins narrative then includes the content of what can be called its conditions. For the task Badiou has set forth, the aim is to respect the highest standards of rationality. For some intellectual militants, like Denise Ferreira da Silva, this makes him a conservative, indeed a “reactionary conservative,” as she can be quoted as saying. For others, a philosopher so radical might not have anything relevant to say for a civilization in such decadence as the North Atlantic sphere since the 2010s.

Before delving deeper into these claims, I would like to explain how the research I have been able to develop at PUC-RS has brought me to identify the foci of these implicit possibilities of independence from the system. As a denomination to it,

I would have preferred to use the term System- $\phi$ . For the sake of convenience, I shall keep System- $\phi_B$ .

As many of my colleagues in the broader Badiou circle recognize, a condition by which  $\phi_B$  can be called a philosophical system lies in its capacity to evidence author-related independence. In a general sense, Hegel's system would fall short of such a state according to this criterion at least, although it is too early to claim either Leibniz or Spinoza's definitively fits the bill. My claim is that supporting evidence for meriting the system claim is to be found only in the most radical dimensions of cognitive creativity as they emerge in time within the so-called conditions. What this suggests is that the system is indexed to a series of cultural phenomena as instances of the different manifestations of "subject". I keep the quotes as terminological indicators for the time being. These manifestations correspond only partially, at best, to the radical constraints by which one ought to understand these phenomena from ground level, as it were. It is worth observing that System- $\phi_B$  only exists insofar as there exist truth-procedures, the formal structure of which is reflected in set-building axioms. Through them, the specific and particular conditions are aligned formally in such a way as a minimalist map of an initially property-less subject can be made apparent. That said, all subject processes are generic in so far as they are triggered by an event. Consider Proposition 1:

*(1) If S-B is intrinsic and immanent to an event, then the ontology maps the formal logic of a localized subject.*

The materialized form of subject is determined by the prior constraints set by each condition. This follows from the implication that truth forms are not humanly created as per conscious agency. Consider Proposition 2:

*(2) If such constraints separate the regularity according to which a subject is always a subject of and in a single condition, then at least four forms of subjects faithful to truth-extension in set building can be empirically ascertained.*

To summarize these briefly, the *subject of love* is not the couple, let alone heteronormative bounding. The subject of love arises from what the set-building

novelty implies for irreducible structuring. What the gender of individual human subjects are here is quite irrelevant: what counts are the relation of the bond, namely the 2. As the system moves toward mapping the materialization of subject-form, hermeneutical interpretation inevitably grafts itself into the process. This is how an epistemological margin may appear, thus giving rise to a focus by which system-independence can be achieved. In other words, a false interpretation about a subject-form can recursively act upon clarifying what of the system fled from its author's initial insights.

Take, for example, the case of the *subject of science*. Should it take the North Atlantic-theoretic structure called nature as a transcivilizational constant, it would fail to maintain its own irreducibility. Also, the *subject of the political* jettisons in its inventive capabilities should it latch onto white supremacy in order to reproduce stagnant racist forms of truth in any way whatsoever. Meanwhile, the subject of art cannot consider creation merely from within the aesthetic regime of the arts. In all of these processes, its event-triggered beginnings must be made explicit and justified according to the axioms.

Now, in the history of European conceptual endeavors, to which Hegel lent a perfect term in "determination", thinkers have often insisted that what structures subject-forms take shape within society or within an abstract idealized sphere in which material existence is not altogether distinct from its formal dynamic. System-B argues that the level of determination, as it were, is of a nature set theory has axiomatized as singular to irreducible multiplicity, a multiple "without the One".

I understand that, for Badiou part of this reading of historically ascertained forms of subject might entail a minor disagreement. For him, such different hermeneutic understanding regarding distinct condition-indexed processes could very well undermine the system, *his* system. Regarding such an opinion, I believe he would be mistaken. I would point instead to the claim as to how the system is more radical in irreducibility than often are his more recent empirical, historic, and material case studies, namely those identified as debarring the possibility of anti-colonial, non-binary, anti-rotational and anti-party subject-forms from being triggered by events. At times, his case studies have the potential to throw readers off. Radical prerogatives do not rest with whiteness, as all exclusive whiteness expresses white

supremacy. In other words, the potential of *System- $\phi_B$*  has been hindered by its bibliography and its hermeneutics. The task of our work at PUC-RS has indeed aimed to break its while European constraints and call attention to some preoccupying new form colonialist implications. The surest path to achieving this has been bibliographical innovation. The outcome has often arisen as a direct hit against the Euro-hegemonic understanding of universalism.

## **PROGRESSION IN RESEARCH I: THE FOUR UNIVERSALISMS**

It is possible to identify the history of Western philosophy through the emergence of four moments of universalization. They can be succinctly listed as follows: absolute, modal, historical, and differential universalization. Granted, it is not customary to organize the history of philosophy through such a distribution. The category breakdown is anything but cut-and-dry. None of this implies that it should not be considered, for universalization lies at the core of philosophy's continued relevance as a general, formal, and material science.

In the aftermath of the respective separation and insertions of distinct branches and supplements to its original project with the Ancient Greeks, maintaining philosophy's commitment to universalism has been a major challenge. On the one hand, it is a given that philosophy has strived to keep its distance from becoming a science, according to the current use of the term. Within today's academic distribution of scholarly fields, philosophy would be, and ought to be, recognized as a theoretical science rather than merely being tolerated when it extends its influence beyond the domain of pure argumentation. The main reason for the cross-cultural resistance to philosophy's broader scope arises from the flight of exchange value it seems to foster when capitalism bears its name over the economic policies confronting the constitutional right to higher education in the humanities. According to such an assessment, the knights of capitalism are not mistaken, as philosophy repeatedly reminds them that nothing can ethically justify the heights of wealth concentration that undermine the welfare of so many. Severe wealth inequality hits at social cohesion while wreaking havoc on national economies as a whole. Against

attempts at muting his utterances, the prestige of philosophy's name continues to seduce.

That said, universalism is not a problem for science per se. It is part of its DNA—or at least its RNA. According to this perspective, either scientific truth applies laterally and perhaps eternally within explicitly given parameters, or a truth produced is not scientific. Regarding philosophy, the risk of resisting a loss of generality in the name of ideal phenomena, such as thought itself, is a risk of losing universality. As *System- $\phi_B$*  contends, science is a *condition for philosophy*, although only one of several. Philosophy warrants the preservation of universalism insofar as it observes that what stands for the scientific production of its truths also does for the other conditions. On the other hand, embedding thought into the particular content-filled materialized experience of a condition-indexed “subject” is enough to relativize, historicize, and indeed subjectivize philosophical inquiry.

Universalization was absolute with the ancient Greeks, although not absolutely. Doubtless, the Greek philosophers of classical Athens and their foreign visiting scholars, such as Aristotle, held the Greek language as the measure of all things. Historians and critics of philosophy's ethnocentrism are quick to point out how even Plato was knowledgeable about Egyptian civilization. Yet by silencing the difference between these civilizations, they contend philosophy often falls short of inscribing plurality at the core of the endeavor to universalize.

The relationship with Egypt was not solely ancestral. Within a century, the Greeks would be hegemonic over the civilization and its intellectual legacy. One need not exaggerate how far this legacy took them, as the eastern civilizations as well as the great, albeit destroyed, Carthage were little known to them. By contrast, what the contemporary Greek philosophies of Athens and Elea identified as singular to their task was Egypt's occasional shifts toward monotheism. Plato, were it not Socrates himself, was a radical philosopher insofar as he broke with the polytheistic tradition and pantheon. One should not understate the nature of the scene illustrated in the *Meno*, wherein Socrates proves to all concerned that the intellectual capacity of an enslaved worker was as mathematically sophisticated as the land-owning citizen-rulers, due to his possessing the same soul as other humans. Nor should one omit how the leadership class in the communistic society intuited in Plato's *Republic* took

shape through a philosophical education that included women as well. At least in *The Politics*, Aristotle would turn back the clock by arguing "from nature" that women are submitted to the authority of man, just as an enslaved worker is to their master. Property law would later make this into something more than a natural phenomenon. Still in the *Republic*, the *mise-en-scène* of the expulsion of the epic poets and tragedians from the ethically constructed commonwealth, or *politeia*, is no arbitrary act of a centralized administrative order taking cultural matters into its domain of jurisdiction. It is the preparation of a state structure responding to the new monotheism, bolstered by a form of leadership contending to move in tune with moral justice.

In that regard, Aristotle's syllogistic logic furthers the constraints to which rational inquiry must respond. That the most general science be shaped to correspond to the rigid demands of a first philosophy already swayed by the new monotheism is something only formal logic can afford. *Metaphysics* begins with the famous "All persons strive to know", but Book Gamma offers a definitional assertion on the existing theological pantheon: "Being expresses itself in different ways". The coherence provided by logic does not distinguish faith as an experience unbounded by reason. To the contrary. If reason is to prove coherent without the minimalist strictures from below, as provided by the principle of identity, and from above by the principle of non-contradiction, so must the transcendent-One. Granted, Aristotle puts forward the notion of "*pros hen*", Being as an approach or approachable relation to the One, not as substance per se, as his claim on logical consistency includes actual existence. As formally understood, substance is actually existing Being shed of its contradictions. Although scholastic theologians would debate for centuries whether substance *is* or merely *works* as a theoretical delimitation, this dimorphism never really becomes a problem for Aristotle. In sum, substance is the Being with which reason can work, which is already a major achievement. It provides distance from symbolic interpretation and the enigma-begging of sages, sphinxes or soothsayers.

When applied as part of an inquiry into material phenomena, reason can only be universal in its extension; otherwise, it returns to opinion and unjustified belief. The derivation of the excluded middle is more of a constraint placed on the nature of propositions than syllogism alone. Once non-classical logical systems begin to lift

the primacy of the excluded middle, what oscillates is the nature of the proposition itself, instead of the coherence of bivalency. Even Aristotle's logic could not function without the tautologies inscribed by principles. Deductive systems require bivalence, although even modern science will prove necessary to free itself from the rigid enclosure this entails. That said, it is an eventuality that seems to have lasted an eternity.

The second variant, modal universalism, anticipated its historical concretization, seemingly by centuries. But that just proves how the history of conceptuality follows no linear progression. After all, the universalist sciences only began their drift from the philosophical household ever so gradually in the Renaissance, picking up slightly with the Enlightenments (whether in its common or radical forms), then accelerating as often is the case through the very innovations that had previously emerged in mathematics and philosophical logic. Nevertheless, formally introducing modal operators as components of a new universalism, such as possibility and contingency, into the domain of reason met with resistance, at least from logicians working at transcribing them into formulae at the base level. It seems to have only been broadly accepted once the guarantee was dissolved, indicating that the absolute form of universalism could fend off the risks to its validity after all. As it made its way through scholastic philosophy, modal universalism chipped away at the field uniformity of the Aristotelian sciences. Setting future strictures for the normal sciences, the *Nicomachean Ethics* set aside the descriptive categorization of the political animal and found a new purpose in shaping leaders and wannabes. Modal universalism made it challenging to keep ethics within formal deduction without annexing realms of justification.

The philosophical timeline is a badly paved highway to the ideal, replete with holes and cracks. When patched up, a backward arrow curves over to scoop up discarded pieces of machinery. If it took until Robert Brandom or Saul Kripke to shake philosophy free from Quine's commitment to Platonist empiricism, naturalism was not how it was achieved. Is it a coincidence that it took a neo-Hegelian deep-network thinker like Robert Brandom to convincingly make the case for how modal universalism pertains in a logical and epistemic framework? The Anglo-American perspective may resist the Germanist, but Hegel stands as the haven to repeatedly



visit when leaving home base. The plain reason is that, concomitant with the consolidation of modal universalism, the Germans were instrumental in ushering in a third form of universalism when the historical version overshadowed the modal due to its deep hermeneutical dynamics.

This third increment to deep understanding of universalism thus turns up the ante for it to all fall apart. Friedrich Nietzsche once wrote that there is no surer way to atheism than by studying the history of religions. Without wanting to flatter historians beyond the necessary acknowledgement of their contributions toward making our ideas clear, historical universalism decidedly fits drama into theory. I say drama, and not the tragedy on other continents, marking the fate of people subjected to an ideological reduction of universalism that was anything but historical. In the name of that civilizational universalism, non-Europeans were compelled to undergo exploitation and slaughter due to European dreams of planetary dominance—and it ain't over yet. Is philosophy still a legitimate pursuit in the age of its reduction to self-interested ideological objectives? To be sure, it has proven to be, even to the extent of producing harrowing thoughts that have sent the ruling class into restless nights of anguish and nightmares over their primordial appropriations. As some philosophers rushed headlong into preserving the sacredness of private property and the right to use unpaid enslaved workers kidnapped from Africa and sold into bondage in the Americas, a handful of others, most often at risk to their personal wellbeing if not their lives, stripped the carpet out from below. Private property is the asset of no one, if not of society as a whole. Any claim to the contrary can be indexed historically. It can also be contextualized according to the business interests of those waxing the grandiose notions of liberty or individual wealth.

Historical universalism also gnaws at the root of scientific inquiry, often to the utter disbelief and repulsion of the latter. It stands to reason that philosophy is not only a slighted parent, having fostered offspring who seek to wean themselves from an apparently horrifying experience of rearing. Historians wanted nothing else than to knight scientists with all the glory of the "great men narrative" structure, by which we do mean men as a gender. Then followed the philosophers, referring to themselves as historians of the concept, historical materialists, moral historians, eliminationists and structuralists. They leapt into the new universalism. Upon encountering the newly

emancipated land of big Science, freedom from philosophical hegemony proved morphed into a corral. Innovators shed their hoods to become proprietors—guns were raised against philosophers even before others built an atomic bomb. Should philosophy deserve criticism, it would have to be for failing at the task of keeping arguments free from the *argumentum ad baculum* fallacy.

With the consequences still up for grabs, historical universalism has cut linear and geometrical order into shreds. Writing the history of morality is impossible without understanding the meaning of the dramatic inversion undergone by a culture as it moves from the hegemony of negational values to one in which they are affirmed, as in Nietzsche's *Genealogy of Morals*. Organizing the history of civilizations has to contemplate what transforms them, whereby the written history of all civilizations becomes the history of its transformational dynamics, namely class struggle, as held by Karl Marx and Friedrich Engel in successive editions of the *Communist Manifesto*. Yet what of societies without states? Governments that are coalitions? And peoples who may have once strived to build a civilization and live in cities only to abandon them and consider ramified village life to be more harmonious with the principles of agrarian economies? Would that not be the omitted message within the Tower of Babel story? Yahweh understood how city living would deprive His people of understanding their actions instead of merely focusing on a task at hand, no matter how deeply inscribed within their wishful desires they actually lie. For the Lord destroyeth not merely a Tower, but their City, disseminating them henceforth to cultivate lands aplenty, dispersed as subjects of languages, bodies, if not multiplicities and truths...

Notwithstanding the concomitant rise of interpretation and hermeneutics, historical universalism has cast a tremendous cloud of questionable honesty on those claiming to see justification for land theft and settlement in ancient texts based on cursory archaeological and linguistic confirmation. Historical universalism surely met its foremost obstacle when its practitioners set about writing the history of that which had not manifested a stable, continuous historical existence, let alone one recognized by rights and models. Writing the history of madness presupposes the existence of mad persons, persons afflicted with madness—an affliction not considered by researchers today to embody a unified totality. Writing the history of

slavery requires the delicacy to understand how nothing akin to the hunting down, kidnapping, and trans-Atlantic shipping of persons doomed to live under bondage for unpaid labor in numbers reaching no less than twelve million women and men had ever taken place in history before.

Indeed, even for some of the most stable concepts, one can argue that not much passes scrutiny nowadays regarding transcultural and transhistorical unity—the notions of individual and man first in the fray. Almost sixty years after the syntagm was first formed, the "*historical a priori*" seems not to fog over the eyes like it used to, let alone does it blow the brain. Special relativity has long ago entered the domesticating realm of common-sense and common language regarding physical reality. All it took for the rest was time itself. As humans lack any verifiable access to the eternal, any *a priori* must be indexed to an historical plane, in greater or lesser degrees of universality. And that is the point: history provides a newly independent plane from which to critically examine the process by which theories are naturalized as they move from understanding and common sense to acquiring naturalness and object-independence. After philosophy explained away relativism, incompleteness, historicism, constructionism, and culturalism, the split between nature and culture risked losing universalism altogether. Then again, it did so by staving off, as long as it could, the deep-seated, unconsciously structured, radical difference that would come to embed the fourth mode of universalism.

Differential universalism works as a hypothesis by which to name the universalist branch that has sought for a century and a half to provide density to the postulation of the non-identical. Differentialism is erroneously said to already have had its day within the so-called philosophies of difference. Upon rereading some pioneering treatises on difference, published mainly in France following its last thorough fusion with German thought, still missing was the reliance on diagrammatic reasoning required to wade through constant misconstruals and incoherencies. For this fourth brand of universalism, reaching a form of stability in dynamic processes assumes it possible to uncover the theoretical density that organizes them as recurrent phenomena. I do not intend here to discern the complexity of this field, but merely to postulate it as a distinct form of universalism. Once again, traditionalists ought not to take flight. Yet, if libertarian social contract theorists managed to justify

slavery and colonial oppression with the tools of universalist philosophies while knowing full well what they were aiming at, committing oneself to this question should come down to an agreement as to how philosophy's future relevance depends on not repeating the moral and economic travesties of the past. This universalism might well have been normative in structure, but as it so happens it leaps forth from the Real, namely, beyond Being itself. When it all comes down to the conceptual, cognitive, and semantic plane, the term "identitarianism" is merely the reactionary's resistance to a perceived loss of white privilege in the academic realm. A loss named event. If anything ought to stand, it is that universalism cannot afford to be colorblind.

In the final sequence of this report, we chose to provide an understanding of philosophical thought through the ages as a progression on variational modes of universalism. Without this understanding, the very structure of *System- $\phi_B$*  might remain enigmatic, if not appearing downright ad hoc. By contrast, *System- $\phi_B$*  offers an ontology that considers the formalism of set theory to bridge the distinct fields of truth creation. The ontology is thus immanent to the conditions, although the material embeddedness of subject-form requires conceptual analysis to develop a sufficient degree of knowledge and understanding by which to grasp how the set building axioms and theorems are distributed through a tight assembly of fields.

## PROGRESSION IN RESEARCH II: ON THE CONDITIONS OF PHILOSOPHY

I have been using the term "condition" as if it were a given. Despite considering this delimitation as one of the most original since Nietzsche's stratification of the knowledge forms when materialized within the moral system governed by the ascetic ideal, or even Kant's separation of the critiques, *System- $\phi_B$*  has failed to encounter a similar degree of impact. As early as the late 1980s, the argument on conditions sought to delimit the experience of living beings according to the paths of the true. I say beings, although my conviction is that truth is not limited to humans. In fact, the formalist persuasion rejects any such restriction, lest it be set prior to content-based material and empirical presuppositions. Indeed, the subject-form in *System- $\phi_B$*  is explicitly extra-human, insofar as its very structural graph defines and redefines the "human" on the basis of form and creation. The subject-form within the artistic

condition is resolutely material, taking shape as a configuration of *works*. Likewise, the general body form in the phenomeno-logic put forward in *Being and Event II* is a category pulled back from the individualized idea of body that has structured the state of situation according to the Western worldview.

As for non-human beings per se, *System- $\phi_B$*  is nondescript. But whether subject must be limited to a human being in *System- $\phi_B$* , or for that matter with *Dasein*, is quite beside the point. A being for whom its own being is a problem or issue is hardly a predicament reserved for humans – let alone the deconstructed moniker used by Martin Heidegger of “Man”. What subject can become is not possible to foresee. What is are the parameters *in which* it emerges. And when it does, it occurs within a specific condition. Regarding the System, other variations on emergence are surely possible. Nothing prevents them from being called truthful. However, whether they are subject forms is another matter. Subject-form arises not just from rupture, but as rupture. One can add: *from within, but one condition at a time*.

Science, Art, the Political and Love. These are the four conditions. Some of their names have changed: science was once “mathem”. Art would prevail as “poem” and the political bounced, oscillating between different forms of revolutionary identifications. Love has always been love – as has truth, the main building function of the subject. The material composition of the subject thus depends, indeed is “relative”, to a condition. What *System B contends, however*, is that there is a common, general, genericity to the subject as it moves through its differential universal dynamical stretched into modal materialization. The striving for and discovery of such commonality identifies its goal only under singular circumstances. Those are found when the novel subject form is materially indiscernible and structurally undecidable. Let us explain this further.

*System- $\phi_B$*  does not present an existential theory of subject, but a generic prescription about its unfolding. In its most rudimentary appearance, which is mapped at the ontological level, a subject is always immanent to a condition set within the intricate framing crystallized by a State of the Situation onto the Situation as such. The Situation names the set-theoretic universe, a hypothesis of realism makes a claim on the universal form as replete with unbridled multiplicities. If the subject in its generic form can be expressed at all, it is due to the conjecture that

Situation is greater than the general State. The latter defines a bounded “version” of Situation, underscoring how the constraints on intelligibility are such that the Situation can only be thought indirectly by means of a version or representation. As such, Situation exceeds the set of all conditions as well as numerical size *per se*.

Situation is always greater than either a particular version-of-itself, such that the normalized filter of a condition makes intelligible. Set theoretic U is thus considered the most abstract and most general axiomatic group toward which an ontology aspires, provided two fundamental principles be granted: (i) that a multiplicity may belong to another multiplicity, and (ii) that bivalent logic ascertains the truth-value of a propositional equation recursively regarding that very fact. The basic properties of subject, as a function of the set-building capacity, are exposed in Meditation 37 of *Being and Event* 1. At the level of BE1, the subject is mapped according to seven axioms, the Continuum Hypothesis (CH) and an independence theorem, indeed two, as Paul Cohen’s proof of CH ascertains its independence from the axioms as well. The independence axiom of Choice warrants the generic form of a radically novel subject despite its elements being indiscernible. When embedded in the political condition, one would not be mistaken to sense echoes of a certain specter.

For all of its grounding in a heterodox Platonic orientation of mathematical ontology, the *philosophical* ontology exposed in the system harkens back to Hegel’s *Science of Logic*. Still, Hegel falls afar from direct references to the pioneers and craftsmen of set theory, all of them living later in concept and mind: Georg Cantor, Kurt Gödel and Paul Cohen. Hegel’s logic undoubtedly served the purpose of a dialectically fusional strategy by which to read the indiscernibility of radical change, as espoused by Badiou in 1981’s *Theory of Subject*. By the time of BE1, though, Hegel’s skepticism regarding the ability of mathematics to think through actual infinity seemed to harken back to Aristotle’s conviction that the analogically induced finality of the *pros-En*, as afforded by ontology, ultimately guaranteed the superiority of theology as a thought form over any other particular science. He concluded that formalist ontologies could not escape from this fate in the final assessment. In BE1, the name Hegel thus seals the end of an era, a time wherein philosophy alone could vouch for the infinite, one in which the theological extension of ontology came to

delimit existential plight as such. The historical developments of the late nineteenth century in mathematics and logic were to revolutionize this persistent model of ontology. Philosophy would have to be stripped from the project as its responsibility as a whole could hardly be separated from the names of giants such as Aristotle and Hegel. Prosperity would go on to bear out the sequence of philosophies falling short of seizing what the discovery, formalization, and axiomatization of set theory ascertained.

From Cantor, *System- $\phi_B$*  thus draws its commitment to the paradise of multiplicity above all for what it entails for the sizes of infinity. The task is clear: the indiscernibility and undecidability of a novel subject rests under the condition of breaking with the chain of integers and the computational forms they marshal. Infinity exceeds the boundedness of the One. From Gödel, the novelty of subject as conditioned by an event is neither complete nor inconsistent, much less is it limited in scale or enumerable size. As such, a subject itself defines the force to overthrow the state of the situation through which a condition is constrained by humanly authored unjust laws. Ethics itself is intertwined with set theory, whose axioms substitute either Antigone's higher Right or Creon's political laws. From Cohen undecidability, finally, *System- $\phi_B$*  splits into the hypothetical abduction of infinite set-building possibilities, wherein truth comes unto creation itself. Creation circulations and sparks at the unconscious level, deeper still than any autopoiesis could entail.

The simultaneous excitement raised by BE1 upon publication and its difficulty delayed the integration of additional works into the system. Many cursory readers of BE1 would show hastiness in testing Badiou's hypothesis in empirical contexts. *Manifesto for Philosophy* and *Conditions* had Badiou accelerating different forms to validate his claims at times, regardless of the strict formalism set out in BE1. In itself, the work triggered fierce resistance at a time at which hermeneutics in France had taken an increasingly theological turn, seemingly triggering an overhaul of the art and social scientific experiments characteristic of post-structuralism. The System's ontological formalism offered grounds for an eliminative reductionism as daring and uncompromising as what Jean-Pierre Changeux' *Neuronal Man* had proposed a few years earlier. Instances of genericity were dramatized by *ad hoc* conceptions of world, body, object, and change, none of which received formal definitions in BE1. The

fuzziness of materiality befell to the second branch of BE to systematize. It was published in 2006 as *Logiques des mondes*.

From the unipolar mapping of the generic subject in BE1, the second volume introduced three additional subject forms. BE1 is a work on radical generic form in its most minimalist set-theoretic composition. BE2 takes up the task of mapping the gradual appearance of subject as a body bounded to object, world and change itself. Nothing changes in *System- $\phi_B$*  but its dispersive in and over-foldings, invaginations. Indeed, were there ever a belief the “subject” linked up to Hegel's *Geist* or even Marx and Engel's *Proletariat*, BE would clear up the doubts. *System- $\phi_B$*  demonstrates how regardless of the condition, the process follows the same axiomatically regulated composition up to discernibility.

The mode by which a generic subject emerges in a condition is through an event. This does not change in BE2. The course it pursues, however, is a matter of connections legislated from an integrated transcendental perspective, regulating the intensity of the appearance a subject-body acquires. Grounding this perspective requires the System to integrate category theory as well as Alexander Grothendieck's topos theory. From this vantage point, *System- $\phi_B$*  restricts the subject form to a series in declination given the degree to which the event is accepted or not: full acceptance, the faithful subject; negated acceptance, the reactive subject; obfuscated acceptance, the obscure subject; and enigmatic acceptance, the resurrection subject.

BE3, *The Immanence of Truths*, returns to the unipolar moment, taking leave of the subject either as pure thought with no predetermined object form, or as endowed in and through a body of truth. Announced as early as BE1, the question of large cardinals had since then undergone sophisticated headway within mathematical research itself into the dimensionality of infinite sizes. Faced with this broader and formalistically sophisticated framework, in the next and final section, I return to my own investigations regarding the nature of understanding of the material processes whereby a subject is identifiable in its radical novelty forever relative to a condition.



## HERMENEUTICS AND THE MATERIAL FILTER

Let us recapitulate. *System- $\phi_B$*  offers an ontology, an ethics, a theory of history and a phenomenology. It is grounded in the formal models of set, category, and topos theory, whereby it may also be said to provide a "philosophy" of mathematics. As such, it is realist in terms of its general truth commitment, although through the conditions it accounts for context-related or local-relative truth procedures, delimited by the specific criteria of the conditions. Its methodology is descriptive and inferential, insofar as it works on several theoretical planes simultaneously. It springs forth from the postulation that the most universal and egalitarian philosophical concept is truth. Accepting Platonism as its philosophical choice, truth joins up with the good and the beautiful. From these criteria, the speculation extends into the prescriptive, not insofar as something will happen, but if and when it does, that it is not a mere chaotic or an openly random instance. Nothing is presupposed in terms of further content apart from a minimal set of predicateless names. What restricts the formation of this content are the elements and parts dominating hegemonically and institutionally the inertial torque reproducing the state of the situation. Recognizing the assertion within this inference results less from any deliberate moralizing than from quantified objective analysis. There is no moral intervention justified by the System. However, aspects of philosophical methods whereby moral judgment overwhelms objective distance do prevail. Let us call these, hermeneutic vestiges.

It is not unusual for philosophers to deeply resent the suggestion they might be working within parameters, the extent of which is determined by implicit methodological choices or consequences. For the philosopher believes himself venturing close to perdition in the desert of thought, whereas the horizon embodies an infinite night. *System- $\phi_B$*  compels modern scholars to the idea that the criteria for rational inquiry, be it science or not, probes what can be verified and especially falsified in varied claims. A desert bounded by shifting horizons, let alone drifting surface patterns, still revels in the belief that fundamental truth emerges from without, at the deepest affective level. Marx is despised precisely for suggesting that the ideal average of the selling of labor power is what makes illusion appear as truth

in value realization. Similar contempt has followed *System- $\phi_B$*  for its theory of four conditions.

The first pillar of *System- $\phi_B$*  emerges within the ethical turn taken by French post-structuralist and political thought in the 1980s. Levinas held ontology to account for some philosophers' adherence to state terror based on colonialist ideologies of eugenics and white supremacy. While its impact on philosophy was gradual, with ethics only substituting ontology in its vying to occupy the criteria for first philosophy, through post-industrial machine innovations, colonialism incrementally brought eugenics back to labor after all. The colonialist mindset waged an ideological war against subjected peoples, now based on economic principles. Automation had purportedly made the colonial working class dispensable. If historical atrocity and genocide justify the ethical turn ushered in by Levinas, this new geoeconomic shift dissolved the disjunction between ethics and ontology. Philosophy would henceforth require the recognition of a multiplicity of discourses pulsating at the very core of rational speculation. As the descriptive methodology was not yet in place to admit both ontology and ethics, it would have to confirm itself through the emergence of new dimensions of phenomenality. As it would also toward a pre-normative engagement with the consequences of such events.

It is worth noting that the ontological pillar of *System- $\phi_B$*  cannot fully complete a break with hermeneutical reason that had once typified its structuralist methodological ancestor. Not that there exists any specific reason for hermeneutics not to be a part of the project of system, apart from H.-G. Gadamer's explicit objective as articulating it as first philosophy as against ontology per se. My claim points instead to its arguments and critiques as crucial to dealing with the ontological incompleteness of novel subject-form as it emerges in the respective conditions. By contrast, if structuralism saw the need to methodologically break with hermeneutics, it has to do with the latter's moral commitments, namely how the dogma of linear and circular temporality as restricting subjectivity to self and indeed to the liberal notion of individual.

The newly articulated relationship between the ontology and phenomenology in *System- $\phi_B$*  can be initially discerned by the shifting levels at which analysis occurs. There is a back and forth interplay between the ontology to examine truth-subject

emergence within distinct conditions, while the phenomenology examines the categories or groups in which subject effects appeared according to a variable scale of intensity. Any precedence of linear or circular history falls apart at this level of formal inquiry. Besides, most historiographical commitments assume a state-of-the-situation game-changing event. Such a claim nails discontinuity as the very elixir of thought, which engages a concept of historicity able to simultaneously dispel historicism and relativism. It is why so many mainstream historians continue to berate structuralism. For structuralism never broke with history, merely with vulgar historiography. While the ontology has convincingly defended the claim of being by maintaining itself even at the most formalist level of model-theoretic interpretation of set theory, when it comes to examining the process of appearing through a host of group and corporal appearances relative to one condition alone, it is impossible to do without hermeneutics. When one considers Badiou's analysis of Derrida's philosophy through the spectrum of "inexistence", the emboldening of hermeneutics reaches new heights. However, hermeneutics never exceeds a single condition at a time, unlike the versatility of set theory or indeed of Grothendieck *topos* theory. The latter provides the rigor within which interpretation maintains its commitment to examining the radically new and the coercion it inevitably suffers within the worlds in which it appears.

As opposed to this rupturing power in formal thought, the registry of Badiou's 1980s and 1990s hermeneutic interventions into the conditions seem strikingly mandarin-like. By contrast, it is hard to deny how Deleuze's interests meet up with contemporary times, especially as experienced from within the upper middle class in Brazil and the continued counter-cultural expressions in North Atlantic countries. Deleuze through Guattari was at the forefront of the Gay movement in France. Yet if these thinkers expressed interest in the Black Panthers in cursory notes, not unlike Foucault at the time, the same cannot be said for any rapprochement they might have shown toward contemporary African emancipation movements. The leadership of Thomas Sankara, for example, the charismatic leader of independent Burkina Faso assassinated in 1987, evoked not even a passing sigh from the 1968 "radicals". Neither Deleuze nor Guattari ever met Aimé Césaire, nor is it likely they ever set foot into the *Présence Africaine* library in Paris. Edouard Glissant drew the attention of

white Europeans to his literary work only after he unilaterally made moves to integrate into Guattari's circle. *Philosophie de la Relation* may resonate as a Deleuze-Guattari tone poem, but its theme flees from negritude and Black liberation. What goes down as an often immediate association of Deleuze and Guattari to Black Liberation cannot honestly be justified. One has to be wary of the signs behind this. They point to an implicit Euro-superiority churning reproductively within the Eurocenters of Brazil itself.

By contrast, Badiou's militant organizational work at the base level with the foreign working class saw him active in the different reception centers for French-speaking Africans in the suburbs of Paris. Such shifts exceed the term philosophy. They trigger a case of rotation. The Parisian universities have been embedded, slowly, with many reversions, but steadily, into the African space. The more they are, the less French *Françafrique* remains. The rift among communists and post-situationists, for lack of a better word, grew bitter in France. To agree with Aimé Césaire's 1956 critique of the Communists today is to celebrate the overtaking of a revolutionary movement by upper-middle-class Ivy League golden boys at times calling themselves socialists, at least when in need to justify their ministerial positions under Socialist Party presidents. From the perspective of *System- $\phi_B$* , it succinctly blends into the model of a reactive subject in the political condition. Whether American intelligence agencies and NGOs funded media outlets to further send communists into aesthetic oblivion while hoisting the situationists to hipster status is very much in discussion following revelations long dusted over in archives.

As we have elsewhere explained, the system is derived conditionally. Its universalism is modal and differential in a simultaneous fusion, inclining it to deal with an inexistent center. With those distinctions made explicit, one might be able to appreciate the newfound versatility of a system deeply committed to examining the dynamics of deep transformation – as they occur in art, science, love and the political. We have examined this process as regards Noam Chomsky's extended biolinguistic enterprise, regarding which the interested can consult our 2016 book, *O Realismo Estruturalista: sobre o intrínscico, o imanente e o inato*. I develop the claim as to how biolinguistics serves to derive an ontological model similar to the one afforded by axiomatic set theory.

In our extended research project, we have also focused on the political and artistic conditions within the context of the para-Brazilian cultural sphere. Regarding the political, we have examined the specific nature of the national Afro-diaspora, with Clovis Moura as a bridgehead in shaping an obliterated subject form. In previous reflections, I have also focused on an inverted argument in which I strove to identify the obscure subject materializing the current subject process in which Brazil finds itself, despite the significant inflections it has taken since Lula da Silva's election in November 2022. The categories of *System- $\phi_B$*  are more than relevant to dissipate any claim that Lula's government would be an example of a faithful subject, as by definition, it would have to have arrived to power through a rupture with institutions. In fact, Lula's broad front came to power through the very electoral and judicial process that had previously thrown him into jail. Were it not for Jair Bolsonaro's constant coup mongering, electoral code breaking and suspected criminal activities, notwithstanding the direct responsibility of his government and his state-side allies for the deaths of at least seven hundred thousand persons due to Covid-19 and pandemic-induced conditions, Lula would have likely been defeated. The simple fact, as there does not exist a major left-wing media outlet providing critical analysis on the economic mechanisms by which inequality is perpetuated in the country. It is facile for the far-right to whine and scream about how Brazil would be a dictatorship: the privatized mainstream media is more than glad to give voice to them. Censorship, silence and slander alone are reserved for progressives and the non-orthodox.

In *Foucault, o Quinto Limiar*, I point to the date of November 20 as the name of the event triggering the faithful subject. In light of Brazil's social formation, the latter can only be Afro-descendant. At the symbolic level, upholding November 20, Black Consciousness Day as presented by Oliveira Silveira, evokes the repressed and censored political and administrative structure of the Palmares Quilombo (ca. 1597-1694) as constitutive of a *sui generis* form of social revolution, for it makes the difference between race and class indiscernible. As opposed to Abolition Day, it drives a promise, albeit an unfulfilled one, that would lead Afro-descendants to assume major government and ministerial functions. This subject form chips away at the introjection of white values by all of Brazil's citizens, by dint of which blackness is represented as undesirable since it prompts symbolic associations of social failure,

poverty, exclusion, and crime. Lula's current government is the first in the country's history to integrate a critical narrative against these associations. However, it may still be overlooking the revolutionary sociology written by Clovis Moura in *Rebelhões da Senzala* (1959) (Slave-quarter Revolts). This is a position that has been underused and even dispelled by the current generation of Black political leaders, some of whom were able to develop their studies in the United States, thanks to compromised Ford Foundation grants.

Moura states the violence of enslaved struggles, whether in Palmares, or in the urban settings of Bahia (and what I have also suggested regarding Rio de Janeiro as late as the early twentieth century) is the struggle against white supremacist restriction on Africans receiving a wage for labor. As he writes, "it is the struggle to break with slavery and become a free worker". The struggle for the faithful subject to materialize does not occur at the cultural level alone. From the current generation of Black intellectuals and leaders, one would be hard-pressed to find one calling for a massive overhaul of economic organization. Of course, the Bolsonaroists and Zionists who control Congress today would taint and disfigure this speech as merely "communist". By contrast, if that is what "communism" means to them, then let their self-interested acts of slander be exposed.

Clovis Moura's vast production and continued relevance to class struggle in Brazil introduces the South American Black communist as the faithful subject. November 20, like Dr. Martin Luther King Day, does make white supremacy retreat and dissolve. Breaking theoretical resistance against considering the enslaved as unpaid laborers and capital as a dynamic that perpetuates the submission of the disenfranchised points to the need for financial reparation on a broad scale. As Ta-Nehisi Coates would doubtless agree, the faithful subject is eventual to the extent it makes *reparation* the new name for social revolution.

The question of subject has followed a course in philosophical conceptuality that has been shaped as much as the ontological orientation of greatest impact in a national tradition as by language itself. Observation as to the conditions of this divergence has clearly created havoc and disarray in what many philosophers, let alone non-specialists, believe to exist independently of a theoretical configuration.

Meanwhile, if our interpretation is not completely erroneous, what we identify as a subject of art, in which art is taken to another realm remote as such from the political and closer to the ontological, which would be what the late Jaider Esbell called "contemporary indigenous art". Here is the analytic platform assembles research from the previous denomination given by Badiou to the "artistic" or "inaesthetic" condition, namely, the artistic condition. *System- $\phi_B$*  organizes a plan of intelligibility of pure form, derived from the multiplicity of materially constituted institutional spaces wherein truth is produced, regardless of their still active and generative state of creation. That events arise in the truth-producing process, i.e., the very definition of condition, implies that truths have become stagnant within the state of the situation. For locked into a truth filter, if an event appears as a contradiction to the existing truths, it is either false, or its apparent falsity underscores the transformation into the false that characterizes the modern truths.

Perhaps, no other condition is more inclined to complete civilizational inversion as is the art condition, which is why, one ought to return to the least presupposed form of expression, something indiscernible regarding distinctions between art and non-art, or even art and religion, or art and nature, and call it the cosmic condition.

As such, I put forward the claim whereby: (i) in a decolonial perspective, the classification of Brazilian art can no longer account for Afro-Brazilian and indigenous art, and thus ought to be renamed EuroBrazilian art; (ii) Afro-Brazilian art has evolved through a radical political and economic critique of the very national continuity espoused by Euro-thought; (iii) Indigenous art had been relegated until very recently to the domain of crafts and secondary arts, whereas it has always been cosmological; (iv) through reading the two manifestos on contemporary Indigenous Art, writing respectively by Denilson Baniwa and Jaider Esbell, one can compose an ontological formalism seeking integration into differential universalism, whereby contemporary indigenous art proves to be a figure of the revolutionary faithful subject.

As a cursory anticipation of a more detailed study, we should like to indicate the features of this subject: naming of the event, inversion of the subject-object relation, situation of a radical undecidable history, animist ontology, rejection of the division between art and political economy, rotational praxis that is apparently

contradictory, structural thinking that overturns by laying bare the Europectival worldview that has dominated Brazil through waves of immigration that have never ceased being invasion, appropriation and colonization.

That *System- $\phi_B$* 's formalism and phenomenology can account for this without being annihilated is a point to be considered. Although true to its level of abstraction, the one argued to be required for the formalism as well as the commitment to universalism, one can see the limits from with the EuroBrazilian contexts to ushering in this generic revolutionary subject within the cosmic condition. This is clearly spelled out by Eduardo Viveiros de Castro in his introduction to the inverted anthropological masterpiece by Davi Kopenawa Yanomani, *The Fall of the Sky*. If Euroscience is unable to consider its account according to the objective guidelines of scientific inquiry, it cannot consider art either. Viveiros de Castro adequately terms Kopenawa's work an "event", even though his framework deliberately seeks to disregard *System- $\phi_B$* --an error in my view.

The pivoting feature flows through a visual experience, blending art, performance, music and invasion of institutions, in Baniwa's case the 33<sup>rd</sup> São Paulo Biennial and then consecration at the 35<sup>th</sup>. These are artistic forms breaking over the barrier, into the event: whether in the meaning of ritual or primitive art, or anti-art, or performance, or indeed what used to circulate freely as "art terrorism".

Its potential for philosophy is not conciliatory. As with every new event, *System- $\phi_B$*  is destabilized, its contradictions and disequilibrium brought to bear. It dissipates through mergers with other systems. In the disruption, abstraction, universalism and formalism prove to be the minimalist concepts needed to build from a ground that ascertains a philosophy stripped from ideology. Such is the compositional potential of System and Structure for work and transformation.

*A Closing theorem:*

*If radically novel emergences exist and persist within a truth-building perspective, then one can infer that *System- $\phi_B$*  accounts for its general composition as subject and delimits its materiality at a fourfold overlapping of local levels, each determined by affect, unconsciousness and interrelation. Should the subject forming potential of *System- $\phi_B$*  not be universally inclusive, it is philosophically useless and*



ought to be abandoned even as a means by which to understanding the sustenance of previous subject forms. Calls for a subsequent philosophical system could then be heard. Until then, building its architecture is what a philosophical research institution such as the Programa de Pós-Graduação em Filosofia at PUC-RS has promoted and preserved. Let its scholars and milestone at 50 be saluted.

\*This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). I also wish to thank the CAPES and its PrInt Internationalization Program for funding my seminar on Alain Badiou's Saint-Denis years, as Senior Invited Fellow at the Département de Philosophie, Université Paris 8, during the first semester of the 2022/2023 academic year.

## REFERENCES

BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Seuil, Paris, 1988. [English-language translated by Oliver Feltham. Continuum, London, 2006.]

BADIOU, A. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Seuil, 1989. [English-language translated in : *Manifesto for philosophy, followed by two essays*. Edited and translated by Norman Madarasz. Albany, NY: State University of New Press, 1999.]

BADIOU, A. *Le Nombre et les nombres*. Gallimard, Paris, 1990.

BADIOU, A. *Conditions*, Seuil, Paris, 1992. [English translation: Steven Corcoran, translator, *Conditions*, Continuum, London, 2009.]

BADIOU, A. *Para uma nova teoria do sujeito*. Editora Relume Dumará, São Paulo, 1994.

BADIOU, Alain. *Court traité d'ontologie transitoire*. Seuil, Paris, 1998. [Tradução para o inglês: *Briefings on Existence. A Short Treaty on Transitory Ontology*. Translated and edited by Norman Madarasz. State University of New York Press, Albany, NY, 2006.]

BADIOU, A. *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*. Éditions du Seuil, Paris, 2006a.

BADIOU, Alain. "Mathematics and philosophy", Simon Duffy, ed., *Virtual Mathematics*. Clinamen Press, New York, 2006b, pp. 12-30.

BADIOU, A. *Second Manifeste pour la philosophie*. Fayard/Ouvertures, Paris, 2009.

BADIOU, A, *Mathematics of the Transcendental*. Translated and edited by A.J. Bartlett and Alex Ling. Bloomsbury Press, London, 2014.

BADIOU, Alain. *Qu'est-ce que j'entends par Marxisme ? - Une Conférence Donnée Le 18 Avril 2016 Au Séminaire Lectures De Marx À L'ecole Normale Supérieure De La Rue D'Ulm*. Paris : Collection : Les Propédeutiques, 2015.

BADIOU, A. *L'Immanence des vérités. L'Être et l'événement 3*. Fayard/Ouvertures, Paris, 2018.

BADIOU, A. « Ontologie et mathématiques : Théorie des Ensembles, théorie des Catégories, et théorie des Infinis dans *L'Être et l'événement, Logiques des mondes et L'Immanence des vérités* », *Filozofski vestnik*, Volume XLI, Number 2, 2020, pp. 15–34, doi: 10.3986/fv.41.2.01.

BADIOU, Alain. *Alain Badiou par Alain Badiou*, Paris, PUF, 2021.

BADIOU, A. Entretien avec Peter ENGELMAN. *Quel communisme ?* Bayard, Paris, 2015.

BADIOU, A., with F. TARBY. *Philosophy and the Event*. Translated by L. Burchill. Polity Press, Cambridge, UK, 2013 [2010].

BADIOU, A. en collaboration avec G. Haeri. *Éloge des mathématiques*. Flammarion, Paris, 2015.

BADIOU, A. Edited by Norman MADARASZ. *Validações: escritos sobre matemática, ontologia e sistema (2003-2018)*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2019.

BAKI, Burhanuddin. *Badiou's Being and Event and the Mathematics of Set Theory*. Bloomsbury, London, 2015.

BALIBAR, Étienne. "Le Structuralisme : une Destitution du sujet?" *Revue de métaphysique et de morale*, 2005/1 n° 45, pp. 5-22.

BANIWA, Denílson. 2021. "ReAnthropophagy", *The Brooklyn Rail*. <https://brooklynrail.org/2021/02/criticspage/ReAnthropophagy>

BANIWA, Denílson and GADELLA, Pedro. 2019. Excerpt from the curatorial text of the showcase ReAntropofagia. Centro de Artes at the Fluminense Federal University. Rio de Janeiro, Niterói, March de 2019.

BARWISE, Jon and Lawrence MOSS. *Vicious Circles: on the Mathematics of Non-Wellfounded Phenomena*. CSLI, Stanford, CA, 1996.

BIRWIRK Robert, CHOMSKY, Noam. *Why only us? Language and Evolution*. Boston, Mass: The MIT Press, 2017.

BRANDOM, Robert. *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Nova York: Oxford University Press, 2008.

CANTOR, Georg. 'Foundations of a General Theory of Manifolds: A Mathematico-Philosophical Investigation into the Theory of the Infinite' (1883), trans. William Ewald, in Ewald, ed., *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics*, Volume II. Oxford University Press, 1996, pp. 878-920.

CANTOR, Georg. *Contributions to the Founding of the Theory of Transfinite Numbers*, trans. Philip Jourdain. Dover, London, 1915 (translation of 'Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre', parts 1 and 2 [1895, 1897]).

CARAMELLO, Olivia. *Theories, Sites, Toposes. Relating and Studying Mathematical Theories through Topos-Theoretic Bridges*, Oxford University Press, Oxford UK, 2018.

CÉSAIRE, Aimé. *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press, 2000 [1950].

CÉSAIRE, Aimé. *Resolutely Black: Conversations with Françoise Vergès*. Translated by Matthew B. Smith. New York City: Polity Press, 2020 [2005].

CHANGEUX, Jean-Paul. *L'Homme neuronal*. Fayard, Paris, 1983.

COATES, Ta-Nehisi, *We Were Eight Years in Power: an American Tragedy*. New York City: One World Publishers, 2017.

COHEN, P. J. *The Independence of the Continuum Hypothesis*, Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, Vol. 50, No. 6. (Dec. 15, 1963), pp. 1143–1148; Vol. 51, No. 1. (Jan. 15, 1964), pp. 105–110.

DESANTI, Jean-Toussaint, « Quelques remarques à propos de l'ontologie intrinsèque d'Alain Badiou », *Les Temps Modernes*, mai 1990, no. 526, pp. 61-71.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà Nature et Culture*. Paris : Gallimard, 2005.

DESCOLA, *Formes du Visible. Une anthropologie de la figuration*. Paris, Seuil, 2021.

ESBELL, Jaider. 2018. "Arte indígena contemporânea e o grande mundo". *Revista Select*, vol. 7, no. 39, June, 2018.

<https://www.select.art.br/arte-indigena-contemporanea-e-o-grande-mundo/>

ESPINOZA, Baruch, *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas: Diogo Pires. Revisão da tradução de Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

ESPINOZA, Baruch *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. *Ou Ética*. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2015.

FRASER, Zachary, "The Law of the Subject: Alain Badiou, Luitzen Brouwer and the Kripkean Analyses of Forcing and the Heyting Calculus", *the Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 2, no. 1-2, pp. 94-133.

GADAMER, Franz-George. *Truth and Method. [Wahrheit und Methode]*. Second, Revised Edition Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Mar. London : Continuum Press, 1983.

GLISSAND, Edouard. *Philosophie de la relation. Poésie en étendue*. Gallimard, Paris, 2009.

GÖDEL, Kurt. "What is cantor's continuum problem?", Feferman S, Dawson JW, Kleene SC, Moore GH, Solvay RM, van Heijenoort J (eds) *Kurt Gödel: collected works*, vol II. Oxford University Press, New York, 1995, pp 1938–1974.

GÖDEL K. "The consistency of the axiom of choice and the generalized continuum hypothesis," *Proceedings of the national academy of sciences of the U.S.A.*, vol 24, 1938, pp 556–557.

GOLDSTEIN, Ilana. 2019. "Da "representação das sobras" à "reantropofagia": povos indígenas e arte contemporânea no Brasil". *Modos: Revista de História da Arte* , V. 3, no. 3: 68-96.

<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/mod/article/view/8663183>

GRAEBER, David e David WENGROW, *The Dawn of Everything. A new history of humanity*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2021.

GRATTAN-GUINNESS, I. *The Search for Mathematical Roots. (1870-1940): Logic, Set Theories and Foundations of Mathematics from Cantor through Russell to Gödel*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 2000.

GROTHENDIECK, Alexandre. *Récoltes et Semailles*. Université des Sciences et Techniques du Languedoc, Montpellier, 1985-1987.

HALLWARD, P. and PEDEN, K. *Concept and Form*. Verso, Brooklyn, 2012. (vols. 1 e 2).

HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Harper and Row, New York, 1962.

HELLER, Michael and W. Hugh WOODIN, *Infinity: New Research Frontiers*. Cambridge University Press, New York, 2011.

HORNE, Gerald. *The Deepest South The United States, Brazil, and the African Slave Trade*. New York: New York University Press, 2007.

HORNE, Gerald. *The Counter-Revolution of 1776: Slave Resistance and the Origins of the United States of America*. New York: New York University, 2014.

HORNE, Gerald. *The Dawning of the Apocalypse: The Roots of Slavery, White Supremacy, Settler Colonialism, and Capitalism in the Long Sixteenth Century*. New York City: Monthly Review Press 2020.

HUNTER, Ian, Heideggerian Mathematics: Badiou's Being and Event as Spiritual Pedagogy, *Representations*, 134 (Spring 2016), 2016, 116-156  
JECH, T. *Set Theory*. Berlin : Springer-Verlag, 2003.

KOPENAWA YANOMAMI, Davi e Bruce ALBERT, *A Queda do Céu: palavras de um Xamã Yanomami*. Com um prefácio de Eduardo VIVEIROS DE CASTRO. Tradução por Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MABANCKOU, Alain. *Huit leçons sur l'Afrique*. Paris : Grasset, 2020.

MADARASZ, Norman. On Alain Badiou's treatment of Category Theory in view of a Transitory Ontology. In: Gabriel Riera. (Org.). *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions*. Albany, NY: Suny Series, Intersections: Philosophy and Critical Theory, 2005, p. 23-43.

MADARASZ, Norman. *O Múltiplo sem Um. Uma apresentação do sistema filosófico de Alain Badiou*. São Paulo: Editora Ideias e letras, 2011.

MADARASZ, Norman *O Realismo Estruturalista: sobre o imanente, o intrínseco e o inato*. Porto Alegre: Editora Fi, serie PUCRS Filosofia e interdisciplinaridade, 2015.

MADARASZ, Norman. "EMANCIPATION OR INDEPENDENCE? On The Process of Validating Alain Badiou's M=O Argument in *Being and Event*" Forthcoming.

MALICKI, Maciej, "Mathemes and Mathematics. On the main concepts of the philosophy of Alain Badiou". *ArXiv*, May 2014. 2014arXiv1406.0059M

MANIGLIER, Patrice et David RABOUIN, « À quoi bon l'ontologie ? Les mondes selon Badiou », in *Critique*, 2007/2 (n° 719), pp. 279-294.

MARQUIS, Jean-Pierre, "Category Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/category-theory/>>.

McLARTY, Colin. "Como Grothendieck simplificou a geometria algébrica", Tradução: Norman R. Madarasz, *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 61, n. 2, maio-ago. 2016, pp. 276-294.

MOURA, Clovis. "A Nação Afro-brasileira: entrevista" *Revista Movimento da União Nacional dos Estudantes*. Reedição Geledes em 10/11/2009. <<https://www.geledes.org.br/nacao-afro-brasileira-entrevista-com-clovis-moura/>>

MOURA, Clovis. *Rebeliões da Senzala*. 4ª edição. Porto Alegre: Editora Mercado Aberto, 1988.

MOURA, Clovis. *Racismo e Luta de Classe no Brasil*. Textos selecionados. São Paulo: Editora Terra Sem Amos: Brasil, 2020.

NIRENBERG, Ricardo L. and David NIRENBERG. "Badiou's Number: A Critique of Mathematics as Ontology", *Critical Inquiry*, Vol. 37, No. 4 (Summer 2011), pp. 583-614.

PUTNAM, Hilary. *Philosophy of Logic*. London: Routledge Revivals, 2011 [1971].

RAHMAN, Shiva. "On Why Mathematics Can Not be Ontology", *Axiomathes* (2019) 29:289–296. <https://doi.org/10.1007/s10516-018-9406-2>

SANTOS, Renata Aparecida Felinto dos. 2019. "A pálida História das Artes Visuais no Brasil: onde estamos negras e negros?" *Revista GEARTE*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 341-368.

TASIC, V. "Badiou's Logics: Math, Metaphor, and (Almost) Everything," *Journal of Humanistic Mathematics*, Volume 7 Issue 1 ( January 2017), pages 22-45. DOI: 10.5642/jhumath.201701.04 . Available at: <https://scholarship.claremont.edu/jhm/vol7/iss1/4>

THO, Tzuchien. "Sets, Set Sizes, and Infinity in Badiou's *Being and Event*". *Filozofski vestnik*, Volume XLI, Number 2, 2020, pp. 143–178. doi: 10.3986/fv.41.2.07

VEILAHTI Antti. "Alain Badiou's Mistake --- Two Postulates of Dialectic Materialism", *Math arXiv:1301.1203v2*2013, 2013.

WATKIN, William. *Badiou and Indifferent Being. A Critical Introduction to Being and Event*, Bloomsbury, London, 2017.

## 40. A reflexão de Pierre Bourdieu a respeito da autonomia intelectual<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/978655460108540>

*Olga Nancy P. Cortés<sup>2</sup>*

### 1. Considerações iniciais

O interesse pelo tema da autonomia intelectual advém da inquietude que a observação empírica desperta. Tal observação ocorre a partir da experiência vivida como discente de um Programa de Pós-Graduação, cujo nível de excelência é reconhecido nacional e internacionalmente. Contudo, a observação advinda da experiência vivida não se reduz à pós-graduação frequentada nem se restringe à percepção individual. Ao contrário, ela se encontra inserida e é corroborada a partir dos diversos momentos que o processo de formação acadêmica propicia tais como os contatos e debates com colegas e no diálogo com professores e pesquisadores das mais diversas instituições brasileiras, assim como em pesquisas publicadas a respeito do tema. No processo de formação acadêmica, o discente se vê inserido em um espaço em que a pesquisa a ser desenvolvida é a ponta do iceberg. Para além dos interesses vinculados ao problema filosófico que objetiva enfrentar, lida-se com a dinâmica pré-existente a qual por vezes tritura as condições de possibilidades para desenvolver seu próprio pensamento. Entre as várias atribuições tanto de discentes como docentes um dos elementos que os desafiam é a exigência da produtividade acadêmica, a qual passa paulatinamente a ocupar o espaço de relevância que deveria ser ocupado pela dedicação à pesquisa.

Considerando que a universidade é o local no qual se pretende formar cidadãos críticos capazes de pensar e agir em seu tempo, o desafio de lidar com as

---

<sup>1</sup> O artigo é uma versão atualizada e ampliada para a edição comemorativa *Aurora do cinquentenário filosófico* do PPG Filosofia/PUCRS. A versão original pode ser encontrada em: FIEDLER, Cássia Zimmermann; CONCE, Christian; PIROLA, Emerson; Araujo, Pedro Antônio G. de (Org.). XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, Vol.1. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020. Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>.

<sup>2</sup> Psicóloga, psicoterapeuta psicanalítica, filósofa, doutora em filosofia PPG Filosofia/PUCRS. Contato: [olga.cortes@acad.pucrs.br](mailto:olga.cortes@acad.pucrs.br).

exigências de produtividade que adentra no campo educacional é enfrentado por cada um e cada uma e pelos programas de pós-graduação em conjunto da melhor forma possível diante das exigências às quais são submetidos. A inquietude resultante dessa experiência permite assinalar o sequestro velado que a lógica mercantilista faz do campo acadêmico e intelectual brasileiro ao mesmo tempo em que permite realçar o esforço coletivo para não somente cumprir com tais exigências como entregar pesquisas de qualidade para a sociedade.

O aumento das exigências de produtividade acadêmica pode ser vinculado, entre outros aspectos, ao processo de internacionalização dos programas de pós-graduação ocorrida nos últimos anos. Com tal processo, as regras que passam a valer não se restringem mais às nacionais, mas passam também a valer as regras exigidas internacionalmente para que esse processo seja validado. Em uma espécie de espiral, a busca pela nota Capes paulatinamente se vincula à internacionalização dos programas e às novas exigências de produção. Silva Junior & Kato<sup>3</sup> referem que tal inserção tem como resultado a mercantilização do conhecimento e a certificação em massa, as quais derivam de um processo de instrumentalização da produção que esvazia silenciosamente o papel da Universidade. Por outro lado, tal esvaziamento promove em acordo com Paula et alii<sup>4</sup> a captura da universidade privada por fundos de investimento em escala global, cuja realidade brasileira absorve por meio da organização de movimentos empresariais tornando a academia um nicho de mercado, enquanto a universidade pública é alvo de ataques por parte de determinados governantes os quais se somam à ausência de investimentos. Além disso, Teixeira, Marqueze e Moreno<sup>5</sup>, apontam para a precarização e a intensificação do trabalho acadêmico favorecidos por políticas públicas que favorecem a mercantilização da educação brasileira. Precarização e intensificação que podem ser

---

<sup>3</sup> SILVA JUNIOR, João dos Reis; KATO, Fabíola Grello. PNPG (2011-2020): certificação em massa, internacionalização e mercantilização do conhecimento. In: SILVA JUNIOR, João dos Reis; CATANI, Afrânio Mendes; CHAVES, Vera Jacob. *Consequências da mundialização da universidade pública brasileira Pós-graduação, trabalho docente, profissionalização e avaliação*. São Paulo: Xamã, 2012. p. 11-28.

<sup>4</sup> PAULA, A. S. DO N. DE; LIMA, K. R. R.; COSTA, F. J. F.; FERREIRA, E. L. Os intelectuais do capital e a expansão mercantilizada da educação superior brasileira. In: *Revista de Educação Popular*, v. 16, n. 3, p. 36-49, jan. 2018. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br>. Acesso em: 28 fevereiro 2024.

<sup>5</sup> TEIXEIRA, TSC, MARQUEZE, EC, MORENO, CRC. Produtivismo acadêmico: quando a demanda supera o tempo de trabalho. *Rev Saúde Pública*. 2020; p.54-117. Disponível em: <https://rsp.fsp.usp.br/> Acesso em: 29 fevereiro 2024.



vistas à luz de uma sociedade cada vez mais instrumentalizada, na qual pode-se colocar que a velocidade é o vetor que rege o princípio capitalista do mercado pelo mercado. Premidos entre o saber e o fazer, os acadêmicos e intelectuais percebem-se constrangidos cada vez mais ao fazer em detrimento do saber. Com isso, o processo de maturação do pensamento, cerne do saber e motor do conhecimento, termina embotado especialmente na área das humanidades.

Nesse contexto, o qual é apenas uma parte da realidade acadêmica, pensar a autonomia intelectual torna-se um desafio instigante. Para tanto, a teoria bourdieusiana mostra-se uma boa aliada para enfrentar tal desafio. Pierre Bourdieu, filósofo e sociólogo francês, deixou como legado não somente uma complexa teoria social e uma escola de pensamento construtivista, mas também deixa como legado uma maneira de agir que instigou a formação de coletivos empenhados em reunir indivíduos afins e a fim de enfrentarem as armadilhas do capitalismo. Empenhado em compreender a maneira como as relações de desigualdade social se reproduzem, Bourdieu supera o estruturalismo lévi-straussiano ao introduzir o indivíduo como um polo necessário e relevante na construção de uma teoria social. A relação indivíduo e sociedade, portanto, se constitui no fio condutor que lhe permitiu encontrar na categoria da ação o elo de intersecção entre ambos.

Ao reivindicar uma postura crítica a respeito do que é evidente no mundo social, Bourdieu se dedicou a demonstrar que, apesar dos constrangimentos sociais, o indivíduo concebido como agente social possui na ação e na reflexão seu ponto de virada e de enfrentamento. A ação individual é um aspecto relevante, contudo, a teoria realça a ação coletiva como sendo a que efetivamente propiciará as mudanças ou a manutenção do status quo dos espaços sociais. Na trajetória intelectual bourdieusiana, a análise do campo literário francês do século XIX é a pesquisa com a qual consolida a noção de campo. À tal noção somam-se as noções de *habitus* e capital, com as quais oferta uma visão social enriquecida por uma proposta ativa de um intelectual engajado nas lutas por trazer à luz o que não é visível das relações sociais. O pressuposto que orienta suas análises é o de demonstrar que as atividades sejam artísticas, literárias, científicas ou intelectuais são atividades vinculadas a um escopo mais amplo do que o espaço social no qual se desenvolvem. O

empreendimento teórico que exercita implica em desafiar o campo intelectual ao qual ele próprio pertencia e com o qual se debatia.

A complexidade da teoria bourdieusiana, contudo, exige que no presente artigo se apresente a parte de tal teoria que aborda a questão do intelectual em relação ao campo social ao qual pertence. Procurar-se-á trazer os elementos necessários para propor algumas considerações finais que possam fornecer um caminho inicial para futuros desenvolvimentos sobre o tema em consonância com a teoria. A escolha pela teoria bourdieusiana justifica-se pela complexidade e riqueza de seu construto teórico, cuja discussão a respeito do tema vem ao encontro de auxiliar na busca por começar a entender o que significa pertencer a um espaço social – acadêmico – e o que implica a formação enquanto pesquisadores e intelectuais brasileiros.

## 2. A reflexão de Pierre Bourdieu a respeito da autonomia do intelectual

Para compreender a reflexão bourdieusiana a respeito da autonomia do intelectual é preciso entendê-la à luz da noção de campo que elabora. Segundo Gutierrez<sup>6</sup>, Bourdieu inicia construindo a noção de campo em um sentido amplo, no entanto, com as pesquisas que realiza tal amplitude se converte em campos específicos dentro do escopo da cultura: campo artístico, literário, universitário, científico, entre outros. Percorrendo sua vasta obra, percebe-se que tal noção se encontra presente nos anos sessenta, especificamente em *Champ intellectuel et projet créateur (1966)*. No entanto, somente adquire a densidade necessária para seu escopo teórico nos anos noventa quando publica *Les règles de l'art (1992)*, cujo conteúdo se relaciona às pesquisas sobre o campo literário francês. Apesar das especificidades que a pesquisa de dado espaço social exige, uma vez que cada campo possui elementos próprios que os constituem, Bourdieu<sup>7</sup> compreende o campo como um espaço social composto por uma correlação de forças e por uma configuração de lutas. A correlação de forças e a configuração de lutas se constitui conforme as relações engendradas pelos agentes que pertencem a dado campo e,

---

<sup>6</sup> GUTIÉRREZ, Alicia B. El sociólogo y el historiador: el rol del intelectual en la propuesta bourdieusiana. In: *Estudios Sociológicos* v. 34, n. 102, sept.- dic. /2016, p.477-502. Disponível em: <<https://estudiossociologicos.colmex.mx>>. Acesso em 29 fevereiro 2024.

<sup>7</sup> BOURDIEU, Pierre. *Les règles de l'art*. Paris : Éditions du Seuil, 1992. p. 297-303.

nesse sentido, o campo é estruturado pelas relações que ali se instituem. Reunidos em torno de um mesmo objetivo - arte, literatura, filosofia ou ciência - os agentes dotados de capital quando adentram em um determinado campo passam a compor essa correlação de forças. Segundo o autor<sup>8</sup>, tais forças designadas pela desigualdade, advinda das disposições dos agentes e do volume de capital que possuem, instaurarão a luta e o conflito por posições e tomadas de posições em seu interior. Nessa conjunção de forças e de lutas, a manutenção ou modificação do status quo do campo dá-se pela ação coletiva.

A noção de capital e a noção de *habitus* são noções que em conjunto com a de campo formam a tríade conceitual com a qual Bourdieu opera. O *habitus* é entendido como uma maneira de ser, de ver e de organizar permanentemente as visões e as disposições dos agentes sociais e o capital como sendo uma força, uma energia, cujo volume oferta ao agente as condições de possibilidades para lutar no campo em que está inserido. (BOURDIEU, 1992; SAPIRO, 2020). Contudo, é relevante realçar que o campo social se institui por meio das relações que se compõe entre os agentes (*habitus* e capital) em relação ao campo e este em relação ao espaço social. A inter-relacionalidade entre o agente, campo e espaço social se sustenta pelo pensamento relacional. Para Bourdieu<sup>9</sup>, o “real é relacional”, o que significa que em sua teoria não existem fatos ou elementos isolados, ao contrário, todos estão relacionados uns aos outros em alguma medida. Em sendo assim, pensar a autonomia implica pensar o campo social a partir do qual se quer conhecer. Considerando o campo como sendo um espaço constituídos por uma correlação de forças e de lutas, Bourdieu<sup>10</sup> entenderá a autonomia como sendo uma autonomia relativa não somente ao campo relacional em que está inserido, mas também o campo em questão em relação a outros campos sociais existentes no espaço social.

A noção de campo, no entanto, atrai a concepção de agente social que adota para inserir o indivíduo como um polo relevante na análise do mundo social. Tal

---

<sup>8</sup> BOURDIEU, Pierre. Quelques propriétés des champs. In: BOURDIEU, P. *Questions de sociologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2013.p.114.

<sup>9</sup> BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loïc. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008. p. 134.

<sup>10</sup> BOURDIEU, Pierre. Le fonctiennement du champ intellectuel. In : *Regards Sociologiques*, n. 17/18, 1999, p. 27. Disponível em: <<http://www.regards-sociologiques.fr>>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2024.

concepção ocorre na perspectiva da teoria da ação que elabora, ou seja, vem ao encontro de demonstrar que o indivíduo constrói o mundo social na medida em que é construído por ele. (BOURDIEU, 2016) Sob essa perspectiva, entende-se que o mundo social é assimilado pelo indivíduo constituindo-o como tal na medida em que passa a ser parte inerente de sua formação individual. Da mesma forma, as ações do agente interessam já que elas constroem o mundo social no qual está inserido via as relações sociais que estabelece. A relação entre indivíduo e meio social intrinsecamente estabelecida torna possível aquisição do conhecimento tácito das relações existentes e do jogo que o constitui. Na esteira pascaliana, Bourdieu encontra o caminho necessário para compreender tal relação: “[...]o mundo me compreende, me inclui como uma coisa entre as coisas, mas, enquanto coisa para a qual existem coisas, um mundo, eu compreendo esse mundo; [...] *porque* ele me engloba, eu o conheço [...]”<sup>11</sup> Embora Bourdieu aceite a pré-existência de estruturas sociais, assim como entende que o *habitus* é a incorporação dessas estruturas, o empenho que atravessa seu pensamento é realçar as ações dos agentes, em sua maioria inconscientes, como sendo a mola propulsora da manutenção ou da alteração da rede relacional que estrutura um campo. Sob tal perspectiva, o ensejo bourdieusiano é o de demonstrar que diante dos constrangimentos sociais aos quais estamos expostos, o ser humano age na maioria das vezes sem perceber que contribui com suas ações para a manutenção de seu próprio sofrimento.

A elaboração de uma teoria da ação apresentada em *Le sens pratique* (1980), mas já esboçada em *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) visava o posicionamento no interior do campo intelectual francês com uma proposta teórica que superasse as teorias subjetivistas e objetivistas vigentes à sua época. Com esse intuito, a teoria da ação que propõe elenca o senso prático dos agentes sociais como sendo o ponto fulcral para compreender as desigualdades do mundo social. As práticas sociais são compreendidas como o lócus no qual a ação do agente opera, a qual carrega consigo uma parte impensada porque prática. (BOURDIEU, 2000; 1980) O senso prático é entendido como a expressão da incorporação das práticas sociais

---

<sup>11</sup> BOURDIEU, Pierre. *Méditations pascaliennes*. Paris: Éditions du Seuil, 2003. p. 189. Tradução da autora. No original : « Le monde me comprend, m'inclut comme une chose parmi les choses, mais, chose pour qui il y a des choses, un monde, je comprends ce monde ; [...] *parce qu'il* me englobe et me comprend [...]. »

que se revela na condução das ações impensadas porque incorporadas dos agentes. Entende-se como ações incorporadas, o somatório do conhecimento, das experiências, das percepções, das visões de mundo que são assimiladas ao longo da vida humana. O impensado das ações, portanto, tratam do conhecimento imediato de como agir no interior dos campos sociais. Compreender o senso prático vem ao encontro de entender as ações dos agentes quando inseridos em dado campo social como ações que mantêm o status quo do campo. Disto decorre que na teoria bourdieusiana, o conhecimento do campo social é a chave que permite ao agente saber quais são as condições de possibilidade que o campo oferta seja para manter-se, seja para modificar-se.

As pesquisas referentes à educação, às artes e, sobretudo à literatura permite-lhe demonstrar que o campo social é uma construção coletiva ocorrida pelo encontro de objetivos comuns entre os agentes ali inseridos. Alicerçado no pressuposto histórico, Bourdieu<sup>12</sup> realça que na sociedade ocidental moderna o processo de autonomização do campo obedecia a busca da autonomia em relação aos princípios de produção simbólica regidos pela aristocracia e a religião. Em sendo assim, o processo de autonomização ocorre com a Modernidade e as novas exigências advindas do processo de industrialização e da ênfase no conhecimento científico. Nesse sentido, as artes, a literatura, a filosofia e a educação passam a ser regidos por leis específicas vinculadas à razão de sua existência, o que significa dizer que tais áreas ao tratarem da produção de bens simbólicos são formadores da cultura. Disto decorre a relevância que possuem, pois na medida em que formam a cultura são formadores da estrutura mental dos indivíduos.

Desde o início de sua trajetória, o campo intelectual foi foco de sua atenção. Compreender o campo do qual ele participava motivou a busca por entender tanto o espaço social em que exercia sua intelectualidade como entender seu próprio processo de formação intelectual, objetivando desvelar os meandros que constituem as relações no interior de tal campo. (BOURDIEU, 2003) A autonomia entra como um elemento relevante na compreensão dos campos sociais ao qual se acrescenta a autonomia do agente social: o intelectual. A motivação que atravessa seu

---

<sup>12</sup> BOURDIEU, Pierre. O mercado de Bens Simbólicos. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p.99-181

pensamento é a de desvelar os mecanismos de reprodução das desigualdades sociais e, em busca disso, empenha-se em desmistificar espaços sociais que são tidos como dados, garantidos. Entender a relevância do campo intelectual como um campo social produtor de bens simbólicos permite a Sapiro<sup>13</sup> realçar que o processo de autonomização do campo, isto é, o processo de separação do campo em relação a outros campos, ocorre à luz de três condições: "a emergência de um grupo de especialistas da atividade em questão; a existência de instâncias específicas (instâncias de consagração); e a formação de um mercado".

Sob essa égide, Bourdieu demonstra que o campo intelectual igualmente se constitui em uma composição de relações de forças e de lutas que se configuram em torno de uma lei própria à qual os agentes e instituições vinculadas aderem tacitamente. O princípio da arte pela arte, da filosofia pela filosofia, da ciência pela ciência, ou seja, princípio de ideias puras oferta a visão distorcida da inexistência de uma configuração de forças e de disputas no interior do campo intelectual. O risco do processo de autonomização do campo intelectual diz respeito ao paradoxo que caracteriza os campos sociais. O paradoxo refere-se à ao que encerra o processo de autonomização em relação a estrangulamentos políticos, econômicos e religiosos, ou seja, às instâncias de poder exercidas na produção dos bens simbólicos.<sup>14</sup> Se por um lado, tal processo constitui-se em um movimento de autonomia relativa e necessária para o avanço do conhecimento, por outro lado ele pode conduzir ao encerramento do campo em si mesmo<sup>15</sup>. A tendência do campo nessas condições é a de isolar-se da sociedade a partir da ideia interessada e distorcida que seus agentes possuem a respeito de uma autonomia absoluta, na verdade, inexistente.

Há uma contrapartida da autonomia dos campos escolásticos e o custo do corte social que favorece o corte econômico. Ainda que se viva como livre e eletivo, a independência a respeito de todas as determinações não se adquire e não se exerce senão em e por uma distância efetiva em relação à necessidade econômica e social (pela qual está

---

<sup>13</sup> SAPIRO, Gisèle. Repensar o conceito de autonomia para uma sociologia dos bens simbólicos. In: *Práxis Educativa*, Ponta Grossa, v.15, p. 1-27, 2020. Disponível em: <<https://www.revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa>>. Acesso em: 29 de fevereiro de 2024.

<sup>14</sup> SAPIRO, Gisèle. Autonomie/Autonomisation. In : GISÈLE, Sapiro (dir.) *Dictionnaire International Bourdieu*. Paris: CNRS Éditions, 2020. p. 59-61.

<sup>15</sup> Bourdieu refere-se ao encerramento do campo no interior do seu próprio jogo no artigo "Propos sur le champ politique (2000)."

estritamente ligada à ocupação de posições privilegiadas na hierarquia sexual e social). *A ambiguidade fundamental* dos universos escolásticos e de todas as suas produções – aquisições universais tornadas acessíveis por um privilégio exclusivo – repousa sobre o fato de que o corte escolástico com o mundo da produção é por sua vez ruptura libertadora e separação, desconexão, que encerra a virtualidade de uma mutilação: se a suspensão da necessidade econômica e social é o que autoriza a emergência de campos autônomos, espécie de ordem [...] não conhecem e não reconhecem que a lei que lhe é própria, ela é também isso que [...] ameaça encerrar o pensamento escolástico nos limites de pressupostos ignorados ou recalçados, que implica na retirada para fora do mundo.<sup>16</sup>

Sob a perspectiva bourdieusiana, Sapiro<sup>17</sup> coloca que pensar a autonomia relativa implica entender que ela é relativa na medida em que é mediada seja pela política, pela economia ou a religião. Portanto, ela é relativa em relação a uma ideia de autonomia absoluta, a qual não pode ser contemplada na medida em que as produções culturais sejam quais forem estão vinculadas à configuração das lutas e das forças que constituíram o campo social e são atualizadas pelas ações dos agentes. Em outros termos, os agentes sociais inseridos nos campos intelectuais agem em consonância com o campo, alguns mais consoantes do que outros<sup>18</sup>. Portanto, a autonomia do campo está vinculada aos agentes que a ele pertencem, cujas ações estão vinculadas àquilo que o campo possui como lei tácita, ao seu princípio de distribuição, de divisão e de visão implícita no interior da ordem

---

<sup>16</sup> BOURDIEU, Pierre. *Méditations pascaliennes*. Paris : Éditions du Seuil, 2003. p.30-31. Tradução da autora. No original: "Il y a une contrepartie de l'autonomie des champs scolaires et un coût de la coupure sociale que favorise la coupure économique. Bien qu'elle se vive comme libre et élective, l'indépendance à l'égard de toutes les déterminations ne s'acquiert et ne s'exerce que dans et par une distance effective par rapport à la nécessité économique et sociale (par quoi elle est étroitement liée à l'occupation de positions privilégiées dans la hiérarchie sexuelle et sociale). *L'ambiguïté fondamentale* des univers scolaires et de toutes leurs productions – acquisitions universelles rendue accessibles par un privilège exclusif – repose sur le fait que la coupure scolaire avec le monde de la production est à la fois rupture libératrice et séparation, déconnexion, qui enferme la virtualité d'une mutilation : si la mise en suspense de la nécessité économique et sociale est ce qui autorise l'émergence de champs autonomes, sortes d' «ordres » [...] ne connaissant et ne reconnaissant que la loi qui leur est propre, elle est aussi ce qui, [...] menace d'enfermer la pensée scolaire dans les limites de pressupposés ignorés ou refoulés, qu'implique la retrait hors du monde. »

<sup>17</sup> SAPIRO, Gisèle. Repensar o conceito de autonomia para uma sociologia dos bens simbólicos. In: *Práxis Educativa*, Ponta Grossa, v.15, p. 1-27, 2020. Disponível em: <<https://www.revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa>>. Acesso em: 29 de fevereiro de 2024.

<sup>18</sup> BOURDIEU, Pierre. . Le fonctiennement du champ intellectuel. In : *Regards Sociologiques*, n. 17/18, 1999, p. 27. Disponível em: <<http://www.regards-sociologiques.fr>>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2024.

instituída. Pode-se entender, com isso, que as ações efetuadas pelo agente social – o intelectual - estão relacionadas à dinâmica entre as posições dos agentes, a tomada de posição e, sobretudo, às demandas entrelaçadas entre elementos econômicos e políticos.

O empenho bourdieusiano é o de encontrar nas relações de dominação, a brecha para agir em prol de mudanças sociais. Com tal ensejo, o autor<sup>19</sup> destaca que lidar com a autonomia é considerar a existência de graus diferentes de autonomia do campo em relação ao espaço social global, assim como a existência de graus desiguais de autonomia por parte dos agentes em relação ao campo. A desigualdade nas posições e na tomada de posição entre os agentes no interior do campo estão relacionadas ao *habitus* de cada um e ao volume de capital que trazem quando adentram a determinado campo social. Além disso, destaca a importância da história da formação do campo social, pois à medida que o tempo histórico avança a autonomia sofre modificações advindas das mudanças sociais próprias de cada momento histórico. Nessa perspectiva, Bourdieu refere que “[...] o campo literário na França era mais autônomo em 1880 do que em 1980; ele é muito mais autônomo no tempo de Mallarmé que atualmente, ele é mais autônomo no tempo de Mallarmé do que de Voltaire.”<sup>20</sup>

O alerta explicitado por essa colocação é a necessidade de pensar na dinâmica envolvida quando se busca entender a autonomia de um campo social e, por consequência, dos agentes que o configuram. Atrai entender que o grau de autonomia que o campo intelectual adquire em dado momento se modifica a medida em que a relação entre agentes, instituições e público são geridos por lógicas que os superam na maioria das vezes. Nesse sentido, Bourdieu<sup>21</sup> refere-se à ameaça cada vez mais acentuada à autonomia do campo intelectual devido à interferência

---

<sup>19</sup> BOURDIEU, Pierre. Le fonctiennement du champ intellectuel. In : *Regards Sociologiques*, n. 17/18, 1999, p. 27. Disponível em: <<http://www.regards-sociologiques.fr>>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2024.

<sup>20</sup> BOURDIEU, Pierre. Le fonctiennement du champ intellectuel. In : *Regards Sociologiques*, n. 17/18, 1999, p. 27. Disponível em: <<http://www.regards-sociologiques.fr>>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2024. Tradução da autora. No original: « [...] le champ littéraire en France est beaucoup plus autonome en 1880 qu'en 1980 ; il est beaucoup plus autonome au temps de Mallarmé qu'aujourd'hui, il est beaucoup plus autonome au temps de Mallarmé qu'au temps de Voltaire. »

<sup>21</sup> BOURDIEU, Pierre. Por una Internacional de los intelectuales (1989). In: BOURDIEU, P. *Intervenciones 1961-2007*. Hondarribia: Editorial Hiru, 2004. p. 322-334.



presente das novas formas de relação instauradas entre empresas econômicas e produtores culturais, de patrocínio mais ostensivo da investigação científica e universitária e da aliança entre empresas e educação. Os desafios do campo intelectual, portanto, se complexificaram na medida em que o neoliberalismo se consolida e, com isso, novos elementos sociais são elencados.

Incansável na busca por abalar a ordem estabelecida, inconformado com as aprofundadas desigualdades sociais e incomodado com a nova lógica mundial vigente – a globalização e a expansão neoliberal –, Bourdieu dedicou-se, a partir da década de noventa<sup>22</sup>, a propor alternativas de ação coletiva de maneira mais ostensiva. Segundo Sapiro<sup>23</sup>, o autor valeu-se do capital simbólico que adquirira nacional e internacionalmente para combater abertamente o neoliberalismo e suas consequências. É a partir das intervenções públicas que realiza, sobretudo nesse período, que Bourdieu forja o conceito de intelectual coletivo, o qual possui como base a sua experiência no trabalho de investigação científica que realizou ao longo de sua trajetória, o qual se caracterizou pelo trabalho em equipe desde o período argelino. De acordo com a autora, o intelectual coletivo se constitui “[...] em um trabalho de equipe, de acúmulo de conhecimentos, inaugurando um novo modo de intervenção política baseado em trabalhos científicos.”<sup>24</sup>

O entendimento de que o campo intelectual se encontra no entrecruzamento dos campos políticos e de produção cultural específica acarreta entendê-lo como participante da produção ideológica<sup>25</sup>. Atravessado pela ambiguidade, na qual a

---

<sup>22</sup> O engajamento político bourdieusiano não inicia nos anos noventa, ao contrário, faz parte de sua trajetória desde o período de sua formação acadêmica, nos anos cinquenta, quando organiza um grupo independente no interior da *École normale supérieure*. Convém colocar, com isso, que o construto teórico que oferta não se encontra dissociado do engajamento político, cujo ápice é a saída às ruas na greve de 1995 assumindo claramente a postura contrária à globalização em curso. Ao longo de sua trajetória, Bourdieu participou e liderou manifestações de intelectuais em prol de causas humanitárias, assim como organizou uma editora (*Raison d'Agir*) a fim de publicar pesquisas de autores/pesquisadores iniciantes, mas que também cumprisse com duplo objetivo o da simplicidade na apresentação (pocket) com a seriedade da pesquisa científica, além de outras iniciativas.

<sup>23</sup> SAPIRO, Gisèle. Modelos de Intervenção Política dos intelectuais: o caso francês. In: *Rev. Pós Ciências Sociais*, v. 9, n. 17, jan/jun. 2012, p. 19-50. Disponível em: <<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br>> Acesso em: 01 de março de 2024.

<sup>24</sup> SAPIRO, Gisèle. Modelos de Intervenção Política dos intelectuais: o caso francês. In: *Rev. Pós Ciências Sociais*, v. 9, n. 17, jan/jun. 2012, p. 19-50. Disponível em: <<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br>> Acesso em: 01 de março de 2024.

<sup>25</sup> SAPIRO, Gisèle. Modelos de Intervenção Política dos intelectuais: o caso francês. In: *Rev. Pós Ciências Sociais*, v. 9, n. 17, jan/jun. 2012, p. 19-50. Disponível em: <<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br>> Acesso em: 01 de março de 2024.

sobrevivência do campo está em jogo permanentemente, o intelectual vê-se entre a autonomia do campo e o engajamento político. Bourdieu enfrenta tal situação no interior do campo intelectual francês primeiro com o engajamento científico, cujo viés político se encontra velado<sup>26</sup> e, finalmente, conciliando ambos na proposta de uma coletividade internacional e transdisciplinar como meio para manter a autonomia e combater a inserção da lógica mercantilista no seio do campo intelectual. Alicerçado em seu construto teórico, cujo conhecimento do mundo social propicia o desencantamento com ideais românticos a respeito do campo intelectual, Bourdieu<sup>27</sup> situa sua proposta de engajamento coletivo em uma espécie de “utopia racionalista”. A manutenção da autonomia relativa no campo intelectual inspira “um intelectual coletivo, transnacional e internacional”<sup>28</sup> que possa lutar contra as consequências que a submissão do conhecimento científico, filosófico, artístico, literário e educacional à interferência neoliberal atraem para a evolução do conhecimento e da cultura.

### 3. Considerações Finais

Pensar o que fazemos enquanto estamos fazendo<sup>29</sup> é a provocação implícita que instigou o tema da autonomia intelectual. Para enfrentar tal questão, partimos da experiência vivida como discente de um programa de pós-graduação a partir do qual o tema da autonomia versus as exigências de produtividade acadêmica somadas à necessidade de inserção no espaço acadêmico atraiu a questão do processo de mercantilização pelo qual passa o campo intelectual brasileiro. Para

---

<sup>26</sup> A esse respeito pode-se consultar as seguintes obras: BOURDIEU, Pierre. *Esquisses algériennes*. Textes édités et présentés par Tassadit Yacine. Paris: Seuil, 2008.; BOURDIEU, Pierre. *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris: Raison d'Agir, 2004.

<sup>27</sup> BOURDIEU, P. E no entanto .... In: BOURDIEU, P. *Liber 1*. Sergio Miceli (org.) Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros e Sérgio Miceli. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997. p. 199-205.

<sup>28</sup> BOURDIEU, P. E no entanto .... In: BOURDIEU, P. *Liber 1*. Sergio Miceli (org.) Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros e Sérgio Miceli. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997. p. 199-205

<sup>29</sup> A inspiração advém da pergunta inaugural “O que estamos fazendo?” da obra arendtiana *A condição humana*. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 4.

tanto, buscou-se em Pierre Bourdieu o alicerce para ofertar algumas reflexões a fim de contemplar esse tema. Com Bourdieu pode-se entender a relevância e a ambiguidade da autonomização dos campos intelectuais, sobretudo em relação ao campo político. Sob sua perspectiva, a autonomia do campo intelectual é vista como necessária na medida em que visa a preservação da autonomia do intelectual.

A atividade do intelectual inspira autonomia a fim de alavancar a evolução do conhecimento, o qual passa pela crítica aos saberes instituídos. No entanto, tal autonomia é entendida como sendo relativa naquilo que concerne o espaço de forças, de lutas e de conflitos que configura o campo. Em outros termos, a autonomia relativa não prescinde da assunção do conhecimento a respeito dos limites que a pesquisa filosófica, artística, literária, entre outras, carregam consigo. Esses limites se devem à percepção de que enquanto campos de produção de bens culturais, os mesmos estão inseridos em um dado espaço social. Apesar dos entraves próprios do campo intelectual, especialmente no que diz respeito às disputas por posições geralmente alicerçadas no reconhecimento entre os pares, a reunião dos agentes sociais em torno de um objetivo comum – a arte pela arte, a literatura pela literatura, por exemplo – parecia ofertar um tipo de barreira, ainda que tênue, à interferência do campo econômico. Contudo, Bourdieu dá-se conta de que na medida em que a sociedade foi avançando, a lógica capitalista e a sociedade de consumo se inseriram insidiosamente em seu interior. A saída que encontrou nos anos noventa fora a proposta do intelectual coletivo. Tal proposta ainda é viável? E se é viável, em que termos? São questões em aberto a serem pesquisadas e aprofundadas.

No processo de instrumentalização do campo intelectual e acadêmico, da pressão operada pela inserção internacional e outras questões decorrentes, a provocação bourdieusiana inspira uma proposta crítica. Romper com o que parece evidente no mundo social é o fio condutor de sua teoria, tal visada é o resultado de um pensamento crítico e inconformista, cujas ações teóricas e políticas atravessam sua trajetória pessoal e intelectual. Com isso, as reflexões bourdieusianas a respeito do campo intelectual contidas em seu construto teórico acarretam pensar a respeito da situação do campo intelectual e acadêmico no qual estamos inseridos. Significa compreender que sem problematizar o que se vivencia, sem provocar os espaços que se frequentam verbalizando a angústia, o temor e o cansaço a fim de superar a

sensação individual e, assim, enxergá-los como sendo a expressão sintomática das transformações ocorridas no interior do campo intelectual, não se consegue pensar e agir coletivamente.

Na esteira de suas reflexões, o desafio atual, especialmente no campo intelectual brasileiro instiga propor uma ruptura com o silêncio interno do campo, propondo perguntar a respeito do que estamos fazendo enquanto o fazemos. Colocar tal pergunta instiga a elencar novas perguntas a respeito da posição que ocupam acadêmicos e intelectuais no interior do campo, assim como a pergunta pelos objetivos almejados e, por fim, pela posição ocupada pelo campo intelectual em relação ao espaço social global. Para tanto, conhecer a história do campo intelectual brasileiro, suas peculiaridades, regionalidades, entender a teia de relações que o compõem, o jogo que ali está estabelecido, as várias instâncias institucionais que o constituem e, sobretudo, a vinculação com a busca pelo conhecimento e a responsabilidade com sua evolução são desafios a serem enfrentados.

## Referências

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 4.

BOURDIEU, Pierre. *Les règles de l'art*. Paris : Éditions du Seuil, 1992.

BOURDIEU, P. E no entanto .... In: BOURDIEU, Pierre. *Liber 1*. Sergio Miceli (org.) Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros e Sérgio Miceli. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997. p. 199-205.

BOURDIEU, Pierre. Le fonctiennement du champ intellectuel. In : *Regards Sociologiques*, n. 17/18, 1999, p. 5-27. Disponível em: <<http://www.regards-sociologiques.fr>>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2024.

BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1980.

BOURDIEU, Pierre. *Esquisses d'une théorie de la pratique*. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

BOURDIEU, P. *Méditations pascaliennes*. Paris: Éditions du Seuil, 2003.

BOURDIEU, P. Por una Internacional de los intelectuales (1989). In: \_\_\_\_\_. *Intervenciones 1961-2001*. Hondarribia: Editorial Hiru, 2004. p. 322-334.

BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loïc. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

BOURDIEU, Pierre. O mercado de Bens Simbólicos. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p.99-181.

BOURDIEU, Pierre. Quelques propriétés des champs. In: BOURDIEU, Pierre. *Questions de sociologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2013.

BOURDIEU, Pierre. Cours du 5 juin 1986. In: BOURDIEU, Pierre. *Sociologie générale. Cours au Collège de France 19883 – 1986*. v.2. Paris: Raison d'agir, 2016. p. 1017 - 1058.

GUTIÉRREZ, Alicia B. El sociólogo y el historiador: el rol del intelectual en la propuesta bourdieusiana. In: *Estudios Sociológicos* v. 34, n. 102, sept.- dic. /2016, p.477-502. Disponível em: <<https://estudiossociologicos.colmex.mx>>. Acesso em 29 de fevereiro de 2024.

PAULA, A. S. DO N. DE; LIMA, K. R. R.; COSTA, F. J. F.; FERREIRA, E. L. Os intelectuais do capital e a expansão mercantilizada da educação superior brasileira. In: *Revista de Educação Popular*, v. 16, n. 3, p. 36-49, jan. 2018. Disponível em <<http://www.seer.ufu.br>> Acesso em: 28 de fevereiro de 2024.

SAPIRO, Gisèle. Modelos de Intervenção Política dos intelectuais: o caso francês. In: *Rev. Pós Ciências Sociais*, v. 9, n. 17, jan/jun. 2012, p. 19-50. Disponível em: <<http://www.periodicoeletronicos.ufma.br>> Acesso em: 01 de março de 2024.

SAPIRO, Gisèle. Repensar o conceito de autonomia para uma sociologia dos bens simbólicos. In: *Práxis Educativa*, Ponta Grossa, v. 15, e2015017, p. 1-27, 2020 Disponível em: <<https://www.revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa>>. Acesso em: 29 de fevereiro de 2024.

SAPIRO, Gisèle. Autonomie/Autonomisation. In : GISÈLE, Sapiro (dir.) *Dictionnaire International Bourdieu*. Paris: CNRS Éditions, 2020. p. 59-61.

SILVA JUNIOR, João dos Reis; KATO, Fabíola Grello. PNPG (2011-2020): certificação em massa, internacionalização e mercantilização do conhecimento. In: SILVA JUNIOR, João dos Reis; CATANI, Afrânio Mendes; CHAVES, Vera Jacob. *Consequências da mundialização da universidade pública brasileira Pós-graduação, trabalho docente, profissionalização e avaliação*. São Paulo: Xamã, 2012. p. 11-28.

TEIXEIRA, TSC, MARQUEZE, EC, MORENO, CRC. Produtivismo acadêmico: quando a demanda supera o tempo de trabalho. *Rev Saúde Pública*. 2020; p.54-117. Disponível em: <https://rsp.fsp.usp.br/> Acesso em: 29 de fevereiro de 2024.



## 41. Vontade em Schopenhauer e seu significado hoje



<https://doi.org/10.36592/978655460108541>

Paulo Sanvitto<sup>1</sup>

Neste texto, busca-se evidenciar como o pensamento de Arthur Schopenhauer é não apenas pertinente, mas urgente para se compreender o status atual da civilização em crise, e como se dispõe como um corpo de ideias sofisticadas e disponíveis para a superação dos impasses culturais destrutivos que abundam na contemporaneidade. Será abordado o tema clássico da "vontade" no pensamento do autor e procurar-se-á articular essa categoria como base para a superação do status de dilaceração e ameaça à vida que hoje se constitui *urbi et orbi*.

### Vontade como "a coisa em si"

Schopenhauer considerava a busca pelo significado do mundo que estava diante de si, ou a sua transição, unicamente como sua própria representação, "como mera representação do sujeito que conhece, para o que possa ser além disso, nunca seria encontrada se o investigador [...] nada mais fosse senão puro sujeito que conhece".<sup>2</sup> Segundo ele, o investigador que está radicado no mundo encontra-se nele como indivíduo e seu conhecimento, suporte do mundo inteiro como representação, é intermediado pelo corpo, cujas anormalidades são o ponto de partida da intuição do mundo. Ao apresentar essa formulação, o autor afirma que uma palavra-chave é ofertada "ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo," e que tal palavra é denominada Vontade. Segundo Schopenhauer, o ato verdadeiro da vontade do indivíduo seria também um movimento corporal deste. Não seria possível ele querer o ato sem perceber que este surge por meio de um movimento corpóreo. "A ação do

---

<sup>1</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da PUCRS.

<sup>2</sup> SCHOPENHAUER, A., *Sobre o sofrimento do mundo & outros ensaios*, Tomo I, p. 116.

corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que aparece na intuição".<sup>3</sup>

Em relação especificamente ao seu pensar sobre a Vontade, Schopenhauer explica que:

A vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade – Decisões da vontade referentes ao futuro são simples ponderações da razão sobre o que se vai querer um dia, não atos da vontade propriamente ditos: apenas a execução estampa a decisão, que até então não passa de propósito cambiável, existente apenas *in abstracto* na razão. Só na reflexão o querer e o agir se diferenciam: na efetividade são uma única e mesma coisa. Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato do corpo que aparece: e, em correspondência, toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade: que enquanto tal se chama dor, caso a contrarie, ou bem-estar, prazer, caso lhe seja conforme. [...] A identidade do corpo com a vontade também se mostra, entre outras coisas, no fato de que todo o movimento excessivo e veemente da vontade, isto é, cada afeto, abala imediatamente o corpo e sua engrenagem interior e perturba o curso de suas funções vitais. [...] O conhecimento que tenho de minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma da aparência de meu corpo e de qualquer objeto: por conseguinte, o corpo é a condição de conhecimento de minha vontade. Por consequência, não posso, [...], de modo algum representar a vontade sem representar meu corpo.<sup>4</sup>

Após apresentar esses conceitos, o pensador alemão conclui sua reflexão afirmando que a verdade é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, ou seja, o corpo, tem com algo que não é representação, mas totalmente diferente dela, a vontade. Assim, destaca essa verdade das demais a ponto de designá-la como "verdade filosófica".<sup>5</sup>

Para ele, a vontade como coisa em si encontra-se fora do domínio do princípio da razão e de todas as suas figuras e, conseqüentemente, é como aquilo que se

---

<sup>3</sup> Ibidem, p.117.

<sup>4</sup> Ibidem, 2015. Tomo I, p. 117-119.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 120.



encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao princípio da individualização, da possível pluralidade.

Nesse sentido, Schopenhauer afirma:

[...] desde o primeiro instante de aparecimento de sua consciência, o ser humano encontra-se a si mesmo como um ser que quer, e seu conhecimento permanece em constante relação com sua vontade. Primeiro procura conhecer plenamente os objetos do querer; em seguida os meios para eles. Sabe o que tem a fazer e, geralmente, não se empenha por outro conhecimento. Age e impele-se: sua consciência sempre trabalha direcionada ao alvo do seu querer, mantendo-o atento e ativo: seu pensamento concentra-se na escolha dos meios. Assim é a vida de quase todos os humanos: querem, sabem o que querem, esforçam-se em favor disso com sucesso suficiente para protegerem-se do desespero, e suficiente fracasso para protegerem-se do tédio e suas consequências. Daí advém certa jovialidade de ânimo, ao menos serenidade, que não pode ser mudada por riqueza ou pobreza, visto que o rico e o pobre não fruem o que tem, mas sim aquilo que esperam alcançar mediante seus esforços.<sup>6</sup>

A maioria das pessoas é são em suas vidas, perseguidas pela necessidade que as impedem chegar à circunspecção. De outro modo, a vontade, repetidas vezes, arrebatada-se em tal grau de afirmação que excede, em muito, a afirmação do corpo. "Mostram-se afetos veementes e paixões violentas, nos quais o indivíduo não somente afirma a própria existência, mas nega a dos outros, procurando suprimi-las quando obstam o seu caminho".<sup>7</sup>

### **Vontade de vida**

Schopenhauer, em 1814, aos 27 anos, consignava em notas as ideias centrais que viriam a constituir os fundamentos de sua filosofia: "a representação submetida ao princípio da razão; a objetivação da vontade e da coisa-em-si; negação da vida e da libertação pela supressão do querer; ilusão do prazer genésico e tudo que mais tarde haveria de se consolidar em *O mundo como vontade e representação*", sua principal obra, onde define:

---

<sup>6</sup> Ibidem, p. 380.

<sup>7</sup> Ibidem, ibidem.

A vontade que, [...] destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível [...] atinge, pela entrada em cena do mundo como representação, (desenvolvido para servir a vontade), o conhecimento de seu querer e daquilo que ela quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, precisamente como esta existe.<sup>8</sup>

O querer e o agir podem ser identificados como diferentes talvez apenas na reflexão. No âmbito dos afetos, por outro lado, costumam ser a “coisa única”. Assim, atos que emergem da vontade, legítimos e conformes com a realidade costumam ser simultaneamente acompanhados por atos do corpo. Em sentido oposto, ações que atingem o corpo se apresentam de forma imediata como ações sobre a vontade, manifestadas em espectro amplo que varia entre a dor e o prazer e vice-versa. Manifestações de intenso afeto podem atingir o âmago corpóreo, inclusive repercutindo em funções vitais.

Schopenhauer infere que todo entender permanece na área da *representação* por se tratar de um feito do *representar*. Assim, uma vez que a representação só provê fenômenos, o entender encontra-se a eles limitado. Quando surge a *coisa em si*, o *fenômeno* é encerrado, assim como cessa, também, a representação e, simultaneamente, a compreensão. O seu lugar passa a ser ocupado pela essência própria, tornada consciente de si mesma como *vontade*. Poderíamos ter um conhecimento plenamente adequado da coisa em si, caso o tornar-se consciente de si fosse algo imediato. Todavia, “como, porém, ele é mediado pelo fato de a vontade criar para si o corpo orgânico” e, por intermédio de uma de suas partes, “também um intelecto”. Apenas nesse momento, através deste intelecto, encontrado e reconhecido como vontade na autoconsciência, “esse conhecimento da coisa em si é condicionado, em primeiro lugar, pela divisão em algo que conhece e algo que é conhecido e, a seguir, também pela forma do tempo, inseparável da autoconsciência cerebral - logo, ele não é plenamente exaustivo e adequado”.<sup>9</sup> Todas as coisas têm como caráter fundante a transitoriedade. A permanente contenda entre as coisas, sejam metais ou organismos, produz desgaste, consunção, debilidade. Schopenhauer corrobora essa afirmação da seguinte maneira:

---

<sup>8</sup> SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, 2015, p. 317.

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER, A., *Sobre o sofrimento do mundo e outros ensaios*, 2021, p. 27.

...] como poderia a natureza suportar, sem se extenuar, a manutenção das formas e a renovação dos indivíduos, a repetição infundável do processo vital, através de um tempo infinito, se seu próprio cerne não fosse atemporal e, graças a isso, completamente inesgotável, uma coisa em si de espécie completamente diferente de seus fenômenos, algo metafísico, heterogêneo a tudo que é físico? - Esse cerne é a *vontade* em nós e em tudo. Em cada ser vivo encontra-se o *centro do mundo* inteiro. Por isso a existência é para cada um o mesmo que o todo. Sobre isso baseia-se também o *egoísmo*.<sup>10</sup>

O referido filósofo trata das queixas de falta de clareza, de inteligibilidade como alguns levam a vida afirmando que a estes carece sim o entendimento do nexos que liga a existência como um todo, particularmente o nexos de nós mesmos com o todo. A vida é curta, sabemos, mas não só ela, pois também nosso conhecimento é integralmente restrito a ela, uma vez que não podemos saber o que há, se há alguma coisa, antes do nascimento ou após a morte. Nossa consciência é, portanto, "apenas como um raio que ilumina a noite por um instante".<sup>11</sup>

Segundo ele, essas queixas originam-se de uma fantasmagoria inspirada em um engano de raiz, segundo o qual o todo das coisas teria origem em um *intelecto* e, portanto, teria existido como mera *representação* antes de se tornar definitivo. Schopenhauer aprofunda sua análise mencionando que:

A representação, em cujo território se encontra todo conhecer e à qual, conseqüentemente, todo saber remete, é apenas o lado externo da existência, algo secundário, agregado, a saber, algo que não é necessário para a manutenção das coisas em geral e do mundo como um todo, mas apenas para a manutenção dos entes animais singulares. Por isso, a existência das coisas em geral e no todo penetra o conhecimento apenas per accidens [incidentalmente] e, [...] de modo bastante limitado: ela compõe apenas o pano de fundo da pintura na consciência animal, na qual os objetos da vontade são o essencial e ocupam o primeiro plano. Agora, é verdade que, por meio desse acidente, se constitui o mundo inteiro em tempo e espaço, quer dizer, o mundo como representação, já que este não tem, absolutamente, uma tal existência fora da cognição – mas cuja essência íntima, em contrapartida, aquilo que existe em si, também é completamente independente de uma tal existência. Dado que, portanto, como já dito, a cognição só existe com vistas à preservação de cada indivíduo animal, também sua

---

<sup>10</sup> Ibidem, p. 28-29.

<sup>11</sup> Ibidem, idem, p.29.

constituição como um todo, isto é, todas as suas formas, tais como o tempo, o espaço etc., encontrar-se-ão ajustadas apenas aos fins de um tal indivíduo: estes, porém, exigem apenas o conhecimento de relações entre fenômenos singulares, mas de modo algum da essência das coisas e do mundo como um todo.<sup>12</sup>

Finalizando essa etapa, Schopenhauer explicita:

Como a vontade é a coisa em si, o conteúdo íntimo, o essencial do mundo; e a vida, o mundo visível, a aparência, é seu espelho; segue-se daí que este mundo acompanhará a vontade tão inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo: onde existe vontade existirá vida, mundo. Portanto à Vontade de vida a vida é certa e, pelo tempo que estivermos preenchidos de Vontade de vida, não precisamos temer por nossa existência, nem pela visão de morte.<sup>13</sup>

Nascimento e morte, segundo Schopenhauer, “pertencem igualmente à vida e equilibram-se como condições recíprocas, [...] como polos de todo aparecimento da vida”.<sup>14</sup> Ao adorar preciosos sarcófagos, com festas, danças, núpcias, caçadas, lutas de animais e bacanais, gregos e romanos reverenciavam com essas representações o “ímpeto violento para a vida”. O objetivo era, quando da morte de uma pessoa querida, indicar enfaticamente a vida imortal da natureza e, dessa forma, referir-se ao fato de que toda natureza é a eflorescência e, por conseguinte, a realização da Vontade de vida.

Schopenhauer infere que procriação e morte são inerentes à vida e essenciais à aparência da vontade, destacando-se apenas como expressões de alta potência daquilo que dá consistência ao restante da vida. Ou seja, uma contínua modificação da matéria sem haver alteração da forma. Isso põe à vista a transitoriedade dos indivíduos em relação à imortalidade da espécie. O autor faz, também, referência à consciência individual ligada ao corpo individual. A primeira é, praticamente em todos os períodos correspondentes a um dia, interrompida pelo sono. Quando profundo, o sono muitas vezes assemelha-se à morte, distinguindo-se dela não pelo presente de sua duração, mas pelo futuro do despertar. “A morte é um sono no qual

---

<sup>12</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>13</sup> SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, 2015, p. 318.

<sup>14</sup> Ibidem, idem, p.318

a individualidade é esquecida: toda outra coisa desperta de novo, ou, antes, permaneceu desperta".<sup>15</sup>

O filósofo de Frankfurt apropriadamente formula as seguintes considerações e questões:

Acima de tudo temos que reconhecer claramente que a forma do aparecimento de vontade, portanto a forma da vida ou a realidade, é [...] apenas o PRESENTE, não o futuro, nem o passado: estes últimos existem só em conceito, somente em conexão com o conhecimento, na medida que este segue o princípio de razão. Ser humano algum viveu no passado, e ser humano algum viverá no futuro; unicamente o PRESENTE é a forma de toda vida, mas também a mais segura que jamais lhe pode ser arrebatada. O presente sempre existe, junto com o seu conteúdo: os dois se mantêm firmes, sem oscilarem, como o arco-íris sobre a queda d'água. Pois à vontade a vida é certa e segura, e à vida o presente é certo e seguro. Naturalmente, se pensarmos retrospectivamente nos milênios transcorridos, nos milhões de pessoas que viveram neles, perguntaremos: que foram elas? Que se fez delas? - Por outro lado, precisamos apenas evocar o passado da nossa própria vida e vividamente renovar suas cenas para na fantasia de novo perguntar: que foi tudo isso? Que foi feito dela? - Como no caso de nossa própria vida, assim também no caso da vida daqueles muitos milhões. Ou deveríamos supor que o passado alcança uma nova existência ao ser selado pela morte?<sup>16</sup>

Schopenhauer declara, com segurança, que o passado de um ser humano é apenas um "sonho nulo da fantasia". Assim também como é o passado daqueles milhões de seres humanos que o precederam e desapareceram. Segundo ele, todo objeto é a vontade na medida em que esta se tornou representação homólogo necessário do objeto. Todavia, objetos reais encontram-se apenas no presente: "passado e futuro contêm meros conceitos e fantasmas". Assim sendo, o tempo presente é a conformação primordial e indivisível do surgimento da vontade. Apenas o presente é o que sempre existe e permanece firme e constante, estável. O nascedouro e o suporte de seu conteúdo é a "Vontade de vida, ou a coisa em si, - que somos nós". Para a vontade, a vida é certa e, para a vida, o presente é certo. Na sequência, Schopenhauer assevera: "não temos de investigar o passado anterior à

---

<sup>15</sup> Ibidem, p. 321.

<sup>16</sup> SCHOPENHAUER, A., 2015. Tomo I, p. 321-322.

vida, nem o futuro posterior à morte: em vez disso, temos de conhecer a PRESENTE como única forma na qual a vontade aparece; ele não escapará da vontade, nem esta [...] escapará dele".<sup>17</sup>

Schopenhauer considera ser o presente constituído por duas partes: uma objetiva e outra subjetiva. A objetiva percebe o tempo como forma e assim, também, o contínuo e inabalável desenrolar dos fatos. A parte subjetiva, por outro lado, é sempre estável, ou seja, sempre igual. Segundo ele, "é a isso que se deve nossa vívida lembrança daquilo que já passou há muito tempo, assim como a consciência de que somos imperecíveis, apesar de conhecermos a fugacidade de nossa existência".<sup>18</sup> O autor afirma categoricamente não haver dúvida de que a consciência sucumbe com a morte, mas não aquilo que a produziu até aquele momento. Na sua concepção, isso ocorre porque a consciência repousa sobre o intelecto e este, por sua vez, repousa sobre um processo fisiológico, o qual "se constitui o fenômeno como do mundo objetivo, assim como o mecanismo de nossos pensamentos".

Tornando mais claras essas relações, Schopenhauer explica:

[...] assim como o intelecto se manifesta fisiologicamente, portanto na realidade empírica, isto é, no fenômeno, como algo secundário, em oposição à vontade, que é a única coisa primária e absolutamente originária. Até o próprio organismo é, na verdade, apenas a vontade que se apresenta no cérebro de maneira intuitiva e objetiva, portanto em suas formas que são a consciência, espaço e tempo. [...] De modo que, uma vez que a consciência não está imediatamente ligada à vontade, mas é condicionada pelo intelecto, e este, por sua vez, pelo organismo, não restam dúvidas de que a consciência se estingue com a morte - como ocorre [...] no sono ou em qualquer desmaio.<sup>19</sup>

A existência do ser humano é destituída de piso e fundamento para buscar apoio que não seja o do presente, efêmero por natureza. Há que se manter, obrigatoriamente, em contínuo movimento, sem possibilidade alguma de obter o tão esperado descanso.

---

<sup>17</sup> Ibidem, p. 324-325.

<sup>18</sup> SCHOPENHAUER, A., *Sobre o sofrimento do mundo e outros ensaios*, p. 40.

<sup>19</sup> SCHOPENHAUER, A., *Sobre o sofrimento do mundo e outros ensaios*, p. 40.

Como profetizando o que vivemos hoje na contemporaneidade, Schopenhauer manifesta de maneira afirmativa:

Em um mundo como esse, em que não é possível qualquer tipo de estabilidade, qualquer estado duradouro, mas onde tudo se encontra preso em um vórtice incessante de mudanças, onde tudo urge, voa e se mantém ereto sobre a corda andando e se movimentando constantemente - em um mundo como esse não é possível nem mesmo imaginar a felicidade. [...] Acima de tudo: ninguém é feliz; pelo contrário, todos anseiam a vida inteira por uma suposta felicidade que raramente alcançam, e mesmo então apenas para se decepcionarem. [...] Mas então também é indiferente se foram felizes ou infelizes em uma vida que só consistia em um presente sem duração que agora chegou ao fim. Entrementes é espantoso como, tanto no mundo humano como no animal, aquele movimento tão grande, diverso e incessante é produzido e mantido em marcha graças a dois simples motores, a fome e o impulso sexual, que são, no máximo, auxiliados um pouco pelo tédio, e que eles sejam capazes de fornecer o *primum móbile* (primeiro motor) da máquina tão complicada que movimenta esse colorido teatro de marionetes.<sup>20</sup>

Impressiona a similaridade dos comportamentos descritos pelo autor na Europa da primeira metade do Século XIX com os que vivenciamos neste século. Nessa mesma linha, Walter Benjamin, em sua obra *Capitalismo como religião*, reproduz a correspondência entre Goethe e Zelter entre os anos de 1796 e 1832:

Tudo [...] agora é ultra, tudo transcende incessantemente, tanto no pensamento como na ação. Ninguém mais conhece a si mesmo, ninguém compreende o elemento no qual está suspenso e age, ninguém conhece o material que está processando. Não se pode falar de pura simplicidade, pois coisas simplórias há bastantes. As pessoas jovens são instigadas muito cedo e então arrastadas pelo redemoinho da época. O que o mundo admira e o que todo mundo busca é riqueza e celebridade. Ferrovias, correios expressos, navios a vapor e todas as possíveis facilidades da comunicação é tudo o que o mundo culto almeja para formar-se além da conta e, desse modo, perseverar na mediocridade. E esse é justamente o caso da generalidade: que uma cultura mediana se torne comum a todos; [...]. Na verdade, este é um século para as cabeças capazes, para pessoas práticas de rápida apreensão, para os que, dotados de uma certa desenvoltura, sintam-se

---

<sup>20</sup> Ibidem, p. 60-61.

superiores à massa, mesmo que não tenham talento para chegar ao ápice. Preservemos tanto quanto possível a mentalidade que alcançamos; nós seremos, talvez junto a alguns poucos, os últimos de uma época que não retornará tão cedo.<sup>21</sup>

Os avanços tecnológicos acima mencionados são, por óbvio, os daquela época. Mas os comportamentos, como comentado sobre a citação anterior, também são incrivelmente superponíveis aos contemporâneos.

No escrito denominado *Sobre a teoria da nulidade do ser*, o filósofo de Frankfurt afirma que a vida se apresenta como uma tarefa: de se manter, de “ganhar sua vida”. Quando atingido esse intento, ela se converte em um fardo. A partir daí surge a segunda tarefa da vida: afastar o tédio decorrente do cumprimento da primeira. Ou seja, a primeira tarefa é obter algo, e a segunda torná-lo imperceptível após obtê-lo, uma vez que, pelo contrário, se tornaria um fardo.

Schopenhauer considera que, se tentarmos sintetizar o conjunto da humanidade com um “olhar” apenas, identificaremos, por todos os lados, “uma incessante luta, uma contenda violenta pela vida e pelo ser”, na qual são aplicadas todas as forças corporais e espirituais como tentativa de evitar os males e riscos que os ameaçam a cada momento. Como recompensa por esses esforços em favor da vida e do ser, poderemos, por meio do mesmo “olhar”, identificar alguns intervalos de existência sem dor, os quais, logo após findos, costumam dar lugar ao tédio. Em outras palavras, Schopenhauer expressa:

Que o tédio seja imediatamente contíguo à necessidade, acometendo até mesmo os animais mais astutos, é consequência do fato de a vida não ter qualquer *conteúdo verdadeiro e genuíno*, sendo, pelo contrário, mantida em *movimento* apenas por meio da carência e da ilusão: de sorte que, tão logo este cesse, ficam evidentes a pobreza e o vazio completo da existência.<sup>22</sup>

Ainda, segundo ele, os referidos “animais mais inteligentes” não se satisfazem com sua existência de outra forma que não seja ambicionando algo. O prazer disso

---

<sup>21</sup> *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1796-1832* [Correspondência entre Goethe e Zelter entre os anos de 1796-1832], Berlin, 1934, p. 43-4..apud BENJAMIN, W., 2013, p. 113.

<sup>22</sup> SCHOPENHAUER, A., *Sobre o sofrimento do mundo e outros ensaios*, p. 63



consistiria em uma constante aspiração que, em algum momento, deixaria de existir como se seu fim houvesse sido alcançado. Assim, segundo Schopenhauer, a ávida tendência que há em alguns humanos de ambicionar o admirável, o extraordinário, indica que eles apreciam ver interrompida a “tediosa ordem natural no curso das coisas”.

Sobre a vontade de viver e a vida, o autor reflete:

Que o fenômeno mais perfeito da vontade de vida que se apresenta no mecanismo tão extremamente sofisticado e complicado do organismo humano, tenha que se desfazer em pó, de modo que, assim, ao final, todo o seu ser e ansiar se encontre evidentemente entregue à aniquilação - isto é a ingênua declaração da natureza, sempre veraz e franca, de que todo o esforço dessa vontade é, essencialmente, nulo.

[...] Nossa vida é de uma espécie de *microscópico*: ela é um ponto indivisível que avistamos dilatado através de duas lentes chamadas espaço e tempo e, por isso, a vemos em um tamanho considerável. O tempo é um dispositivo em nosso cérebro para, por meio da duração, conferir uma aparência de realidade à existência *absolutamente nula* das coisas e de nós mesmos.<sup>23</sup>

Schopenhauer, como pode-se identificar em vários de seus textos, parece ter a clara intenção de instigar o leitor a perceber ser a vida apenas uma faísca entre o nada antes do nascimento e o nada após a morte.

### **Vontade de morte. Própria ou do Outro?**

A morte foi tradicionalmente de interpretada, do ponto de vista filosófico e religioso, como passagem ao nada, a uma outra existência, a um novo contexto. Levinas aborda essa passagem de maneira mais profunda na paixão do assassínio. A “intencionalidade espontânea que visa o aniquilamento”.<sup>24</sup> O aniquilamento tem um sentido puramente relativo. Ainda, segundo Levinas:

A minha morte não se deduz, por analogia, da morte dos outros; inscreve-se, isso sim, no medo que posso ter para o meu ser. O “conhecimento” do ameaçador antecede toda a

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>24</sup> LEVINAS, E., 2019, p. 229.

experiência racionalizada sobre a morte de outrem – o que se exprime como conhecimento instintivo da morte. Não é o saber da morte que define a ameaça, é na sua iminência da morte, no seu irreduzível movimento de aproximação, que originalmente consiste a ameaça, que se profere e se articula o “saber da morte”. [...] O caráter imprevisível da morte vem do fato de ela não se conter em nenhum horizonte. Ela não se oferece a nenhuma espécie de domínio. Apanha-me sem me deixar a hipótese de que a luta dá, porque, na luta recíproca, apodero-me daquilo que me agarra. Na morte estou exposto à violência absoluta, ao assassinio da noite”. [...] A solidão da morte não faz desaparecer outrem, mas mantém-se numa consciência da hostilidade e, torna ainda possível um apelo a outrem, à sua amizade e à sua medicação. O médico é um princípio *a priori* da mortalidade humana. A morte aproxima no medo de alguém e tem esperança em alguém. “O Eterno faz morrer e faz viver”.<sup>25</sup>

Posteriormente, Levinas questiona:

[...] não se sabe quando virá a morte. Que é que virá? De que a morte me ameaça? De nada ou de recomeço? Não sei. Na impossibilidade de conhecer o após de minha morte reside a essência do instante supremo. [...] A minha morte vem num instante sobre o qual, sob nenhuma forma, posso exercer o meu poder”.<sup>26</sup>

Para auxiliar o entendimento da pulsão de morte, presente como característica, por vezes dissimulada, em políticas fascistas e outras iniciativas que revestem grandes problemas contemporâneos da humanidade, encontra-se em Freud (*Além do Princípio do Prazer*), que formula um questionamento relevante. “De que maneira o pulsional se relaciona com a compulsão à repetição”?<sup>27</sup> Essa pergunta instigante leva Freud a suspeitar existir um “caráter universal” das pulsões, possivelmente em todos os organismos vivos.

Uma pulsão seria, portanto, uma pressão inerente às coisas orgânicas vivas, para restabelecer um estado anterior ao qual essas coisas vivas precisaram renunciar sob a influência de forças perturbadoras externas. A instauração dos impulsos de

---

<sup>25</sup> Ibidem, p. 230-231.

<sup>26</sup> Ibidem, 2019, p. 232.

<sup>27</sup> FREUD, S., 2018, p. 97.

autoconservação, que admitimos em todo ser vivo, encontra-se em notável oposição à hipótese de que o conjunto da vida pulsional serve para ocasionar a morte.<sup>28</sup>

Uma constante luta entre Eros (vida) e Thanatos (morte) passa a ser considerada por Freud que, no último parágrafo de *O Mal-Estar na Civilização*, manifesta:

A meu ver, a questão decisiva para a espécie humana é saber se, e em que medida, a sua evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e autodestruição. Atualmente os seres humanos atingiram um tal controle das forças da natureza, que não lhes é difícil recorrerem a elas para exterminarem até o último homem. Eles sabem disso; daí uma boa parte de sua inquietude atual, de sua infelicidade, de sua disposição angustiada. Eles sabem disso; daí, em boa parte, o seu atual desassossego, sua infelicidade, seu medo. Cabe agora esperar que a outra das duas "potencias celestiais", o eterno Eros, empreenda um esforço para afirmar-se na luta contra seu adversário igualmente imortal (Thanatos). Mas quem pode prever o sucesso e o desenlace?<sup>29</sup>

Em seu texto *Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si*, Schopenhauer considera que: "o medo da morte é independente de todo o conhecimento: pois o animal o possui, embora não conheça a morte".<sup>30</sup> O animal carrega, junto com o instinto de sua conservação e de sua prole, o medo natural perante sua própria destruição. Prova disso é esse animal, angustiado, procurando um local em que possa manter a si e aos seus seguros, livres dos mais diversos perigos. O ser humano não se comporta de forma diferente. Nesse momento, tanto animal como homem se revelam pura Vontade de vida. O medo da morte, *a priori*, é o avesso da Vontade de vida que todos nos somos. "O maior dos males, o que de pior em geral pode nos ameaçar, é a morte, a maior angústia é a angústia da morte".<sup>31</sup>

Schopenhauer indaga que se a morte se apresenta tão temível e apavorante por induzir o pensar que haveria, após sua ocorrência uma transformação ao não-ser, e considerando-se que o não ser após a morte não difere substancialmente do

<sup>28</sup> Ibidem, idem, p.97.

<sup>29</sup> FREUD, S., *O mal-estar na civilização*, 2011, p. 93

<sup>30</sup> SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, p. 557.

<sup>31</sup> Ibidem, idem.

não ser anterior ao nascimento, por que lamentar tanto aquele e não este? Se tudo que transcorreu, proveio, derivou “quando ainda não éramos”, com certeza não causa incômodo algum, porque pensamos ser inconveniente, inadmissível e mau, após um entreato da curta existência, advir uma outra amplidão na qual não mais seremos?

Nesse sentido, o autor afirma que:

A perda daquilo cuja essência não se pode constatar manifestamente não é mal algum: portanto, o tornar-se-não-ser pode tão pouco nos incomodar como o não-ter-sido. Do ponto de vista do conhecimento, portanto, parece não haver fundamento algum para temer a morte: ora, a consciência consiste no conhecimento; por isso para esta não é mal algum. De fato, não é essa parte cognoscente do nosso eu que teme a morte, mas é unicamente da Vontade cega que provem a fuga da morte, vontade essa que preenche todo vivente. Para este, entretanto, como já foi mencionado acima, ela é essencial porque para todo vivente é Vontade de vida (cuja essência inteira consiste no ímpeto para a vida e para a existência), à qual o conhecimento não é originariamente inerente, porém o conhecimento só cabe à vontade depois da objetivação desta nos indivíduos animais.<sup>32</sup>

Diferentemente do que muitos pensam, que o temor da morte não estaria relacionado à morte em si, mas à destruição do corpo, Schopenhauer pondera que, “para o SUJEITO”, a morte mesma realmente ocorre “no momento em que a consciência desaparece, na medida em que cessa a atividade do cérebro”.<sup>33</sup> Portanto, subjetivamente, segundo o autor, “a morte concerne apenas à consciência”.<sup>34</sup>

De certa forma, pode-se relacionar esse desaparecer da consciência ao que ocorre com pacientes portadores doença de Alzheimer de grau avançado, quando o sujeito passa a ser destituído integralmente da vida de relação com o mundo, ou seja, psiquicamente morto. A partir desse momento, o que resta é única e simplesmente um corpo que, mesmo saudável do ponto de vista orgânico extra cerebral, está impossibilitado, em razão de danos neuronais desenvolvidos silenciosamente durante muitos anos, de exercer vontades porque, sob o ponto de vista prático, ele não mais as tem.

---

<sup>32</sup> Ibidem, p. 561.

<sup>33</sup> Idem.

<sup>34</sup> Idem.

Schopenhauer, de uma forma um tanto quanto provocadora, denota: “O que resulta até aqui é que a morte, por mais temida que seja, não pode ser propriamente mal algum. Muitas vezes ela aparece até como um bem, como algo desejado, como uma amiga bem-vinda”.<sup>35</sup>

Em outra reflexão, entre as muitas de Schopenhauer sobre o tema da morte, ele sustenta que:

A morte é a grande admoestação que o curso da natureza inflige à vontade-de-viver e, mais especificamente, ao egoísmo que lhe é essencial; e ela pode ser entendida como uma punição por nossa existência. É a forma mais dolorosa de desatar o nó dado com a volúpia pela procriação; irrompendo de fora, destrói com violência o erro fundamental de nosso ser: é a grande decepção. No fundo, somos algo que não deveria existir: por isso cessamos de existir. - Na verdade, o egoísmo consiste no fato de que o homem limita toda realidade à sua própria pessoa, imaginando que exista apenas nela, e não nas outras. A morte lhe mostra que ele está enganado, na medida em que suprime essa pessoa, de maneira que a essência do homem, que sua vontade, doravante continuará a existir apenas em outros indivíduos. [...] Além de tudo isso, a morte é a grande ocasião para se deixar de ser Eu: feliz daquele que a aproveita. [...] A morte é o momento da libertação da estreiteza de uma individualidade que deve ser considerada, não o cerne mais íntimo de nosso ser, e sim uma espécie de aberração desse ser: a liberdade verdadeira e primordial volta a aparecer nesse momento, que, no sentido indicado, uma *restitutio in integrum* [restituição ao estado anterior]. Esta parece ser a paz e tranquilidade no semblante da maioria dos mortos.<sup>36</sup>

Schopenhauer estabelece uma, até certo ponto, intrigante abordagem da morte como se fosse um castigo por termos tido, durante nossa curta existência, alguns prazeres entremeados com sofrimentos, em especial no que concerne aos impulsos sexuais que oportunizam a procriação e, conseqüentemente, a preservação das espécies. Refere-se, com propriedade, ao egoísmo do homem em considerar a sua realidade como única e, assim, desprezando a forma como os outros veem a realidade, que a morte é o sublime momento em que deixamos de ser Eu, libertamo-

---

<sup>35</sup> Ibidem, p. 563

<sup>36</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre a morte: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas*, p. 28-29.

nos da individualidade deveras restritiva para retornarmos ao estado anterior, ou seja, ao *nada*.

Vale observar que hoje, de maneira muito diversa da época em que Schopenhauer viveu, a expectativa média de vida das pessoas aumenta em níveis significativos, havendo um crescente número de pessoas a atingir uma idade bastante avançada que não raro supera os noventa ou mesmo cem anos. Muitos dessas mulheres e desses homens chegam nesta fase com a cognição e a consciência relativamente preservados, enquanto seus corpos costumam apresentar graus avançados de degeneração orgânica que geram desconfortos, múltiplas dores e sofrimentos. Alguns questionam claramente: “para que viver tanto?”. Em situações extremas, na ausência de condições físicas ou de coragem para imporem a si mesmos seu fim de forma abrupta, o fazem de maneira lenta e simples, isto é, recusando de forma bem determinada a alimentação e hidratação. Com o passar dos dias, desequilíbrios da homeostase orgânica os leva a atingir o objetivo. Muito provavelmente essas pessoas não veem a morte como um castigo. Schopenhauer já identificava esse tipo de comportamento naqueles para quem “a morte obediente, de bom grado e com satisfação é privilégio do resignado, daquele que renuncia à vontade-de-viver e a nega. Pois apenas ele quer de fato, e não aparentemente, morrer; por conseguinte, não necessita da perduração de sua pessoa nem a exige”.<sup>37</sup>

### **Liberdade da vontade**

Em janeiro de 1839, Schopenhauer conquistou o primeiro lugar em concurso promovido pela Real Sociedade Norueguesa de Ciências, que propôs a seguinte questão: “Pode a liberdade da vontade ser demonstrada a partir da autoconsciência?”<sup>38</sup>

O filósofo de Frankfurt inicia seu texto vencedor, *A liberdade da vontade*, enfatizando que “Em uma questão tão importante, séria e difícil, que em essência coincide com um problema central de toda a filosofia medieval e moderna, faz-se

---

<sup>37</sup> Idem, p. 29.

<sup>38</sup> SCHOPENHAUER, A., *A liberdade da vontade*, p. 57.

mister grande precisão e, portanto, uma análise dos conceitos-chave contidos na questão".<sup>39</sup>

Ele inicia as *Definições conceituais* com a pergunta: Que quer dizer liberdade?

O autor pondera que esse conceito é *negativo* porque faz lembrar "a ausência de coisa que impeça ou detenha". Todavia, esta "tal coisa", enquanto manifestação de força, deve ser pensada como algo positivo. A partir daí ele subdivide o conceito em três categorias diferentes: a liberdade física, a intelectual e a moral.

A primeira, denominada *liberdade física*, trata da ausência de impedimentos materiais de qualquer tipo. Alguns exemplos conhecidos entre os mencionados por Schopenhauer são ar livre, campo livre, livre curso da correnteza, que não sofre impedimentos por montanhas ou eclusas. Entretanto, muitas vezes se pensa no conceito de liberdade, atributo dos seres animados, cuja característica mais relevante é possuir movimentos que têm origem em sua vontade, serem voluntários e, em consequência, serem chamados de *livres* quando impedimento material algum os obstaculiza. Independentemente da espécie de impedimento, sempre será a vontade a ser impedida e, por isso, Schopenhauer, buscando simplificar, preferiu tomar o conceito pelo seu lado positivo e pensar por meio dele tudo que se move apenas por sua vontade, ou que apenas por sua vontade age: uma guinada no conceito que, em essência nada muda. Homens e animais podem ser considerados livres, segundo o significado físico, quando não existem amarras, prisões ou paralisias que os impeçam de desenvolver suas ações conforme sua vontade, ou seja, são livres quando agem apenas por sua vontade, independentemente do que os possa ter influenciado. Destarte, o autor afirma categoricamente: "Um povo também é dito livre, e com isso se entende que ele é governado apenas segundo leis que ele deu a si próprio: pois assim ele segue apenas sua própria vontade. A liberdade política, por conseguinte, é abrangida pela liberdade física".<sup>40</sup>

Até esta altura do texto, em que trata apenas da *liberdade física*, Schopenhauer considera preponderar o sentido popular do conceito. Na sequência, ele escreverá tendo em mente o conceito *filosófico* da liberdade, sujeito a maiores dificuldades, o

---

<sup>39</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>40</sup> Idem, p. 58

qual será decomposto em duas espécies plenamente diversas: a liberdade intelectual e a moral.

A segunda liberdade da vontade, considerada por Schopenhauer a liberdade intelectual, será analisada após a definição, segundo seu pensamento, do conceito de intelecto, como segue:

O intelecto, ou a faculdade de conhecimento, é o *meio dos motivos* [...], através do qual eles atuam sobre a vontade, que é o próprio núcleo do homem. Esse meio dos motivos executa suas funções regularmente apenas na medida em que se encontra em estado normal e apresenta à vontade os motivos sem falsificá-los para que ela os eleja, tal e como existem no mundo exterior real, e apenas nessa medida ela pode se decidir de acordo com a sua natureza, isto é, com o caráter individual do homem; ou seja, pode se exteriorizar de modo *desimpedido*, conforme a sua própria essência.<sup>41</sup>

Isso posto, de acordo com Schopenhauer, “o homem é *intelectualmente livre*, quer dizer, suas ações são o puro resultado da realização de sua vontade a motivos que existem no mundo exterior, tanto para ele como para os outros. E, conseqüentemente, elas lhe serão imputadas tanto moral como juridicamente”.

A liberdade intelectual é suprimida quando “o meio dos motivos”, a faculdade de conhecimento sofre dano, transitório ou perene, ou quando as condições externas desvirtuam a apreensão dos motivos. No primeiro tipo, Schopenhauer exemplifica como ocorrendo “na loucura, no delírio, no paroxismo e na sonolência”; e, no segundo, quando há um erro claro e sem culpa como “ingerir veneno ao invés de remédio, ou quando à noite se atira e mata um criado que entra, tomando-o por ladrão, e casos similares”.

Por último, a *liberdade moral* é considerada por Schopenhauer como o *liberum arbitrium* (livre arbítrio), conceito ligado à liberdade física. Como visto anteriormente, a liberdade física relaciona-se unicamente a impedimentos materiais. Todavia, em alguns casos, uma pessoa se encontrava dominada por motivos triviais, tais como “ameaças, promessas, perigos e coisas semelhantes”. Em consequência disso, deixava de agir conforme sua vontade, como teria feito se não houvesse algum

---

<sup>41</sup> SCHOPENHAUER, A., *A liberdade da vontade*, p. 139.



desses motivos de ordem moral. Surgiu, então, uma dúvida, se tal pessoa ainda continuaria podendo ser livre ou se um contramotivo teria força para, à semelhança de um impedimento físico, obstaculizar uma ação conforme sua exclusiva vontade indicasse.

Temos assim, enfim, como encaminhamento provisório dessa articulação entre os conceitos de vontade e liberdade em Schopenhauer e o mundo contemporâneo: caso essas categorias não sejam resgatadas do limbo “tanático” no qual parecem se ter precipitado na contemporaneidade, é vã a esperança de que o mero decorrer dos dias nos resgate – ou seja, resgate a vida – da constante ameaça na qual a vida foi precipitada. Sem uma clara compreensão da vontade sadia no universo dos desejos doentes que ora vivemos (o que é condição para que a liberdade, em suas várias derivações, se efetive e se desdobre), teremos muita dificuldade em sobreviver ao tumulto contemporâneo.

## **Conclusão**

As duas primeiras décadas deste século têm demonstrado alguns paradoxos intrigantes no que diz respeito aos comportamentos de pessoas, sociedades e da humanidade como um todo. As vontades, e especialmente suas imposições, outrora dirigidas a outrem, hoje têm como alvo o Eu, causando transformações geradoras de expectativas e, paralelamente, apreensões e inseguranças. Muito do que se acreditava sobre o exercício do poder, decorrente do que era verdadeiro no passado, é obsoleto ou obsolescente no presente.

A individualidade do pensar foi substituída, em muitos aspectos, pelo que dita o inconsciente do rebanho, da massa inominada e numérica, particularmente no que se refere à violência, aos hábitos de consumo e desperdícios. Sob a tutela da “transparência” e da “conectividade”, convivências estritamente humanas como “conversar” foram substituídas por contatos eletrônicos e imagens em “telinhas” nos mais diversos ambientes, inclusive familiares.

Muito ainda há que se pensar, refletir e agir sobre o hoje para tentar construir um amanhã talvez melhor e mais justo. Como refrear a tentação de Thanatos – Vontade de morte? Como contribuir para que prevaleça a tentação de Eros – Vontade

de vida? Os conceitos de Schopenhauer sobre Vontade, Representação e Liberdade, emitidos há quase dois séculos continuam vivos e relevantes em nossos dias.

## Referências

FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. Porto Alegre: L&PM, 2018.

FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2019.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o sofrimento do mundo & outros ensaios*. Porto Alegre: L&PM, 2021.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. São Paulo: Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. São Paulo: Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a morte: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

## 42.O sacrifício em Hegel e Bataille<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/978655460108542>

Pedro Antônio Gregorio de Araujo<sup>2</sup>

### 1 Introdução

É possível dizer que o sacrifício é um dos assuntos mais tratados acerca em campos como a antropologia cultural e a teologia, devido a sua presença em diversas religiões ao redor do mundo. Há um mistério que ronda o sacrifício: por que destruir ou matar algo faria parte de uma religião? Vemos isso nos povos astecas, mas também podemos constatar o sacrifício no próprio cristianismo, dado o martírio de Jesus. Há diversas fundamentações para o ato, e gostaríamos agora de expor a visão de Bataille do sacrifício como uma imolação do sujeito.

O fenômeno do sacrifício fora uma temática que fascinou Bataille, tanto em sua vida pessoal quanto na sua vida intelectual. O autor conceitualiza o sacrifício da seguinte forma em sua obra *Teoria da Religião* (escrito em 1948 porém publicado postumamente), segundo ele, o sacrifício é outra expressão do dispêndio improdutivo de energia, indo contra o produtivismo da sociedade pautada pelo trabalho e pelas proibições, porém no campo religioso.

Bataille, em um texto que versa acerca de Hegel e a interpretação de Kojève acerca do filósofo alemão e sua conceitualização de sacrifício e de morte, nos afirma o seguinte acerca da relação entre sacrificado e sacrificante durante este ato religioso. Segundo o filósofo francês, o ser que presencia o sacrifício, ao ver o animal sendo sacrificado, também morreria por dentro, portanto se identificando com a vítima do espetáculo do sacrifício.

---

<sup>1</sup> Texto originalmente publicado em ARAUJO, Pedro Antônio Gregorio de. O Sacrifício em Hegel e Bataille. *Aufklärung: revista de filosofia*, [S. l.], v. 9, n. esp, p. p.109–122, 2022. DOI: 10.18012/arf.v9iesp.62095. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/arf/article/view/62095>. Acesso em: 8 dez. 2023.

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista Capes. E-mail: [pedro.araujo@edu.pucrs.br](mailto:pedro.araujo@edu.pucrs.br)  
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5403971946627409> // ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0592-1303>

Portanto, podemos dizer que para Bataille o sacrifício é o modelo que todos os atos dispendiosos seguem: a destruição da característica de coisa de determinado objeto. Além disso, o sacrifício também tem a função de permitir a existência da comunidade, pois neste ato haveria a experiência de intimidade entre os espectadores; estes, ao verem um ser sendo sacrificado ritualisticamente, se identificariam com a vítima e com a imanência outrora predominante. Vamos começar falando sobre a noção de sacrifício em Hegel e sua importância para o culto religioso e depois partiremos para a forma que Bataille teoriza o sacrifício em relação a Hegel.

## 2 O espaço do sacrifício em Hegel

Hegel, em suas aulas sobre o conceito de religião de 1827, ao falar do culto, realiza uma definição sobre três tipos de culto: a devoção, o sacrifício externo, e o sacrifício interiorizado, conforme afirma o comentador Paolo Diego Bubbio: “[...] É útil nos voltarmos para a seção das Aulas de Hegel de 1827 dedicadas ao Culto. Aqui, Hegel distingue três formas de Culto: devoção (*Andacht*), sacrifício externo (*Opfer*) e sacrifício interiorizado.”<sup>3</sup> Para Hegel, o culto é necessário para haver a dimensão prática da relação com Deus. Nesta forma prática de religiosidade, o sujeito se relaciona com Deus conhecendo a si mesmo dentro Dele e Ele dentro de si mesmo. É a sensação, para Hegel, de dar para si a alegria absoluta:

No domínio teórico eles [os seres humanos] se incluem com esse objeto; é assim que podemos expressar a consciência teórica de acordo com seu resultado ou sua conclusão. No culto, ao contrário, Deus está de um lado, eu do outro, e a determinação é a *inclusão, dentro de mim, de mim mesmo com Deus, o conhecimento de mim mesmo em Deus e de Deus em mim*. O culto envolve dar a si mesmo esse prazer supremo e absoluto.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> “[...] it is useful to turn to the section of Hegel's 1827 Lectures devoted to the Cultus. Here, Hegel distinguishes three forms of the Cultus: devotion (*Andacht*), external sacrifice (*Opfer*), and interiorized sacrifice.” (BUBBIO, Paolo Diego. *Sacrifice in the post-Kantian tradition: perspectivism, intersubjectivity, and recognition*. Nova Iorque: SUNY Press, 2014, p. 76, tradução nossa.)

<sup>4</sup> “In the theoretical domain they include themselves with this object; that is how we can express theoretical consciousness according to its result or its conclusion. In the cultus, on the contrary, God is on one side, I am on the other, and the determination is the *including, within my own self, of myself with God*, the knowing of myself within God and of God within me. The cultus involves giving oneself this supreme, absolute enjoyment.” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of*

O primeiro tipo de culto, a devoção, não é, na definição de Hegel, a fé em Deus, mas sim o ato de rezar e estar imerso em sua oração. O movimento interior que o sujeito se ocupa aqui é a devoção para o autor:

A primeira forma de culto é o que se chama de devoção em geral. A devoção não é a mera fé que Deus existe, mas está presente quando a fé se torna vívida, quando o sujeito ora e se ocupa com este conteúdo não apenas de maneira objetiva, mas fica imerso nele; o essencial aqui é o fogo e o calor da devoção.<sup>5</sup>

Em segundo lugar estaria o culto em que o sentimento de reconciliação com Deus é manifestado de forma externa e sensível, que Hegel nomeará de sacrifício:

Ao culto pertence, em segundo lugar, as formas externas através das quais o sentimento de reconciliação é gerado de maneira externa e sensível, | como, por exemplo, o fato de que nos *sacramentos* a reconciliação é trazida ao sentimento, ao aqui e agora da consciência presente e sensível; e [além] todas as ações múltiplas abrangidas sob o título de *sacrifício*.<sup>6</sup>

É necessário que nos foquemos aqui. De acordo com Hegel, o sacrifício religioso tem, assim como a devoção, um caráter de negação. Com uma ressalva, contudo: o sacrifício expressa uma negação do externo; é uma negação de algo externo que está em relação com o indivíduo. Sacrifício entendido como a destruição de algo – ou até mesmo a morte de um animal ou ser humano – e ao mesmo tempo, a partir desta negação, o indivíduo sente-se em união com Deus. A apreciação sensível está relacionada à consciência da relação com Deus:

---

*Religion*. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1984, v. 1, p. 443, tradução nossa, grifos do autor.)

<sup>5</sup> "The first form of the cultus is what is called devotion in general. Devotion is not the mere faith that God is, but is present when the faith becomes vivid, when the subject prays and is occupied with this content not merely in objective fashion but becomes immersed therein; the essential thing here is the fire and heat of devotion." (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1984, v. 1, p. 445, tradução nossa.)

<sup>6</sup> "To the cultus belong, in the second place, the external forms through which the feeling of reconciliation is brought forth in an external and sensible manner, | as for instance the fact that in the *sacraments* reconciliation is brought into feeling, into the here and now of present and sensible consciousness; and [further] all the manifold actions embraced under the heading of *sacrifice*." (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1984, v. 1, p. 445, tradução nossa, grifos do autor.)

A negação existe dentro da devoção e até mantém uma configuração externa por meio do sacrifício. O sujeito renuncia a algo ou nega algo em relação a si mesmo. Possui posses e se desfaz delas para demonstrar que é sério. Por um lado, essa negação é realizada de maneira mais intensa apenas por meio do sacrifício ou da queima de algo – mesmo por meio do sacrifício humano; por outro lado, o gozo sensível [do sacrifício], por exemplo comer e beber, é em si a negação das coisas externas. Assim, desta negação ou do sacrifício, avança-se para o gozo, para a consciência de ter se posto em unidade com Deus por meio dele. O prazer sensível está diretamente ligado ao que é superior, à consciência da ligação com Deus.<sup>7</sup>

Entretanto, há uma forma de sacrifício superior a esta: o sacrifício interiorizado. Tal forma de sacrifício é caracterizada por realizar, assim como o tipo descrito acima, uma destruição externa, como também uma destruição internada. Ou seja: neste formato de sacrifício interiorizado se destrói o externo e a subjetividade interna é abandonada. O sacrifício interiorizado é a terceira e maior forma de culto: entrega-se as posses e o coração do homem para Deus, e acontece o sentimento de remorso e de redenção. É uma experiência do nada, em que o coração se purifica e se ergue para o campo puramente espiritual; experiência esta que possibilita a vida ética:

A terceira e mais elevada forma dentro do culto é quando alguém deixa de lado sua própria subjetividade – não apenas pratica a renúncia em coisas externas, como posses, mas oferece o seu coração ou seu eu interior a Deus e sente remorso e arrependimento neste eu interior; então, a pessoa está consciente de seu próprio estado natural imediato (que subsiste nas paixões e intenções da particularidade), de modo que rejeita essas coisas, purifica o coração e, por meio dessa purificação do coração, eleva-se ao reino do puramente espiritual. Esta experiência do nada pode ser uma condição simples ou experiência única, ou pode ser completamente elaborada [na vida de alguém]. Se o coração e a vontade são séria e completamente cultivados para o universal e o verdadeiro,

---

<sup>7</sup> "Negation exists within devotion and even maintains an outward configuration by means of sacrifice. The subject renounces something or negates something in relation to itself. It has possessions and divests itself of them in order to demonstrate that it is in earnest. On the one hand this negation is accomplished in a more intensive fashion only through the sacrificing or burning of something – even through human sacrifice; on the other hand the sensible enjoyment [of the sacrifice], for instance the eating and drinking, is itself the negation of external things. Thus from this negation or from the sacrifice one advances to enjoyment, to consciousness of having posited oneself in unity with God by means of it. The sensible enjoyment is linked directly with what is higher, with consciousness of the linkage with God." (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1984, v. 1, p. 446, tradução nossa, grifos do autor)

então está presente o que parece ser vida ética. Nessa medida, a vida ética é o culto mais genuíno. Mas a consciência da verdade, do divino, de Deus, deve estar diretamente ligada a ele.<sup>8</sup>

As diferenças desse tipo de sacrifício em relação ao tipo anterior são flagrantes, conforme Bubbio. O sacrifício externo tem uma relação mais imediatizada com o divino. O sujeito se importa com seu triunfo: seja a satisfação de necessidades, a benevolência dos deuses, a excessividade que ele conseguiu sacrificar, etc... ao passo que o sujeito no sacrifício interiorizado desiste de sua própria subjetividade para ter noção de sua finitude, e assim perde suas paixões e segundas intenções com o ato. Assim como também é possibilitada a vida ética. O sacrifício torna-se sacrifício de si:

No estado anterior, não havia distinção entre subjetividade e objetividade: no sacrifício externo, a relação com o divino é imediata, e o sujeito está preocupado apenas com sua suposta realização (satisfação das necessidades, benevolência dos deuses, etc.). Uma vez que o sujeito tenha abandonado sua própria subjetividade, ele se torna consciente de sua finitude (seu "nada" em relação ao divino) e descarta suas paixões e intenções. Se esta não é uma experiência única, mas um hábito recorrente e cultivado, então se torna a condição para o surgimento de uma vida ética adequada, e o fundamento do conhecimento metafísico ("consciência do verdadeiro, do divino, de Deus").<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> "The third and highest form within the cultus is when one lays aside one's own subjectivity—not only practices renunciation in external things such as possessions, but offers one's heart or inmost self to God and senses remorse and repentance in this inmost self; then one is conscious of one's own immediate natural state (which subsists in the passions and intentions of particularity), so that one dismisses these things, purifies one's heart, and through this purification of one's heart raises oneself up to the realm of the purely spiritual. This experience of nothingness can be a bare condition or single experience, or it can be thoroughly elaborated [in one's life]. If heart and will are earnestly and thoroughly cultivated for the universal and the true, then there is present what appears as ethical life. To that extent ethical life is the most genuine cultus. But consciousness of the true, of the divine, of God, must be directly bound up with it." (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1984, v. 1, p. 446, tradução nossa.)

<sup>9</sup> "In the previous state, there was no distinction between subjectivity and objectivity: in the external sacrifice, the relation with the divine is immediate, and the subject is concerned only with his purported achievement (satisfaction of needs, gods' benevolence, etc.). Once the subject has given up her own subjectivity, she becomes conscious of her finitude (her 'nothingness' in relation to the divine) and dismisses her passions and intentions. If this is not a one-time experience, but a recurring and cultivated habit, then it becomes the condition for the emergence of a proper ethical life, and the foundation of metaphysical knowledge ('consciousness of the true, of the divine, of God')." (BUBBIO, Paolo Diego. *Sacrifice in the post-Kantian tradition: perspectivism, intersubjectivity, and recognition*. Nova Iorque: SUNY Press, 2014, p. 78, tradução nossa.)

Ainda de acordo com Bubbio, a distinção principal seria que o sacrifício externo suprime, enquanto que o sacrifício interiorizado é kenótico: "Portanto, a principal distinção entre o sacrifício externo e o sacrifício interiorizado consiste nisto: o sacrifício externo é supressivo ('o abstratamente negativo'); inversamente, o sacrifício interiorizado é kenótico".<sup>10</sup> O sacrifício kenótico seria condição necessária para haver a existência da autoconsciência, Bubbio afirma, pois é nele que o sujeito renuncia sua própria absolutez: sua subjetividade é renunciada, bem como sua exterioridade. Também é o sacrifício kenótico que possibilita o reconhecimento do outro:

Somente se o sujeito se retira e "abre espaço", por assim dizer, para o ponto de vista do outro (reconhecendo-se assim como relativo, ou seja, como localizado historicamente, geograficamente, etc.), é o processo de reconhecimento de fato possível. Por ser o sacrifício kenótico a representação do ato que efetivamente estabelece o processo de reconhecimento, é também a condição para a existência da autoconsciência<sup>11</sup>.

E, para Hegel, o maior exemplo de tal forma de sacrifício é o martírio de Jesus Cristo na cruz. Este evento comprovaria a natureza tríuna de Deus. A morte de seu filho na cruz é a prova que Deus retirou sua absolutez e aceitou a natureza humana inteiramente, até a morte. Nas palavras de Hegel: "'Sacrificar' significa suprassumir o natural, suprassumir a alteridade. Diz-se: 'Cristo morreu por todos'. Este não é um ato único, mas a história divina eterna: é um momento na natureza do próprio Deus; aconteceu no próprio Deus."<sup>12</sup>

<sup>10</sup> "Therefore, the main distinction between external sacrifice and interiorized sacrifice consists in this: external sacrifice is suppressive ('the abstractly negative'); conversely, interiorized sacrifice is kenotic." (BUBBIO, Paolo Diego. *Sacrifice in the post-Kantian tradition: perspectivism, intersubjectivity, and recognition*. Nova Iorque: SUNY Press, 2014, p. 78, tradução nossa.)

<sup>11</sup> "Only if the subject withdraws and 'makes room,' as it were, for the other's point of view (thus recognizing itself as relative, i.e., as located historically, geographically, etc.), is the process of recognition indeed possible. Because the kenotic sacrifice is the representation of the act that effectively establishes the process of recognition, it is also the condition for the existence of self-consciousness." (BUBBIO, Paolo Diego. *Sacrifice in the post-Kantian tradition: perspectivism, intersubjectivity, and recognition*. Nova Iorque: SUNY Press, 2014, p. 79, tradução nossa.)

<sup>12</sup> "'To sacrifice' means to sublimate the natural, to sublimate otherness. It is said: 'Christ has died for all.' This is not a single act but the eternal divine history: it is a moment in the nature of God himself; it has taken place in God himself." (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1984, v. 3, p. 327-328, tradução nossa.)



### 3 O sacrifício revelador do nada em Bataille<sup>13</sup>

O corpo (tanto o animal quanto o humano) se tornou cada vez mais uma coisa, sendo oposto aos seres de espírito puro, como é o caso dos deuses. Se o corpo é plenamente coisa, então, Bataille argumenta, o cadáver é afirmação do espírito, pois estaria aí uma demonstração de como o morto está ausente.<sup>14</sup> Saber este fato é importante para entendermos o movimento do sacrifício na filosofia de Bataille, e principalmente a sua noção de morte. Segundo Jean Baudrillard, Bataille vê a morte paradoxalmente como uma superabundância excessiva. A morte seria a prova que a vida não existe quando a morte é removida dela. Ou seja, a ideia de morte em Bataille é a ideia de uma troca desejada pela própria vida, e que aí estaria o erro das economias restritas: elas buscam abolir a experiência da morte. Nas palavras de Baudrillard:

A ideia de que a morte não é de modo algum uma falha da vida, que ela é desejada pela vida e que o fantasma delirante de aboli-la (o da economia) equivale a instalá-la no âmago da própria vida – dessa vez, porém, como nada morno e sem fim.<sup>15</sup>

De acordo com o filósofo camaronês Achille Mbembe, a visão de Bataille da morte como o luxo supremo vai de encontro ao conceito de morte hegeliano, que dita que a morte é detentora de sentido. No pensamento de Bataille, a morte é apenas um luxo improdutivo, inútil, sem sentido, conforme vemos Mbembe apontando:

[A morte] é a forma mais luxuosa da vida, ou seja, de efusão e exuberância: um poder de proliferação. Ainda mais radicalmente, Bataille retira a morte do horizonte da significação. Isso está em contraste com Hegel, para quem nada se encontra definitivamente perdido

<sup>13</sup> Cf. ARAUJO, Pedro Antônio Gregorio de. *A Revolta contra a Utilidade: A Improdutividade em suas Diversas Facetas na Obra de Georges Bataille*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

<sup>14</sup> "Em certo sentido, o cadáver é a mais perfeita afirmação do espírito. É a própria essência do espírito que a impotência definitiva e a ausência do morto revelam, assim como o grito daquele que alguém mata é a afirmação suprema da vida." (BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião, seguida de "Esquema de uma História das Religiões"*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 37.)

<sup>15</sup> BAUDRILLARD, Jean. *A Troca Simbólica e a Morte*. Trad. Maria Stela Gonçalves e Adail Ubirajara Sobral. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1996, p. 210.

na morte; de fato, a morte é vista como detentora de grande significação, como um meio para a verdade.<sup>16</sup>

Hegel afirma que aceitar a morte é parte da vida do espírito, e para o espírito encontrar sua verdade ele precisa se encontrar no ponto do dilaceramento absoluto, a saber, a morte. O espírito precisa encarar sua própria morte:

A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e sustentar o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém, não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele.<sup>17</sup>

Na interpretação de Kojève (que é a leitura de Hegel que Bataille tem ciência), essa aceitação total da morte e da finitude, bem como a possibilitação de desvelamento de uma verdade última significam que a filosofia de Hegel é uma filosofia da morte. Tal tese leva Kojève a afirmar que o homem é a morte que vive uma vida humana<sup>18</sup>. Conforme o autor argumenta, a morte está no início e no fim do sistema hegeliano:

A aceitação sem reservas da morte, ou da finitude humana consciente de si, é a fonte última de todo o pensamento hegeliano, que extrai todas as consequências, mesmo as mais longínquas, da existência desse fato. Segundo esse pensamento, é ao aceitar voluntariamente o risco de morte numa luta por puro prestígio que o homem aparece pela primeira vez no mundo natural; e é ao resignar-se à morte, ao revelá-la pelo discurso, que

---

<sup>16</sup> MBEMBE, Achille. *Necropolítica: Biopoder, Soberania, Estado de Exceção, Política da Morte*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 13-14.

<sup>17</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 8 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 41.

<sup>18</sup> “Logo, equivale a dizer que o Ser humano é essa ação; ele é a morte que vive uma vida humana.” (KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. 1 ed. 1 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 513.)

o homem chega finalmente ao Saber absoluto ou à sabedoria, concluindo assim a história.<sup>19</sup>

Bataille comenta as preocupações hegelianas sobre a morte no texto *Hegel, a Morte e o Sacrifício* (1955). Para o francês, o único ato que responde à altura do problema do dilaceramento absoluto citado por Hegel é o sacrifício, pois seria nesse movimento de sacrificar que a morte alcança o corpo e a morte vive a vida humana, simultaneamente:

Na verdade, o problema de Hegel é dado na ação do sacrifício. No sacrifício, a morte, de um lado, atinge essencialmente o ser corporal; e é, por outro lado, no sacrifício que exatamente 'a morte vive uma vida humana'. Seria até mesmo preciso dizer que o sacrifício é precisamente a resposta à exigência de Hegel.<sup>20</sup>

Além do mais: para o autor de *A História do Olho*, a universalidade do sacrifício representa o fato que Hegel estava certo ao afirmar que a Negatividade é o que possibilita a ação humana, pois foi a aceitação da morte que possibilitou um papel-chave nas instituições humanas:

Se levarmos em conta o fato de que a instituição do sacrifício é praticamente universal, é claro que a Negatividade, encarnada na morte do homem, não somente não é uma construção arbitrária de Hegel, mas desempenhou um papel no espírito dos homens mais simples, sem acordos análogos àqueles que as cerimônias de uma Igreja regulam desde sempre – no entanto de uma maneira unívoca. É impressionante ver que uma *Negatividade* comum manteve através da terra um paralelismo estreito com o desenvolvimento de instituições bastante estáveis, tendo a mesma forma e os mesmos efeitos.<sup>21</sup>

No entanto, existem diferenças marcantes entre a concepção de morte em Hegel e em Bataille. Para o romancista francês, a morte apenas revela a mentira da

---

<sup>19</sup> KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. 1 ed. 1 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 504.

<sup>20</sup> BATAILLE, Georges. Hegel, a Morte e o Sacrifício. Trad. João Camillo Penna. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 389-413, jul./dez. 2013, p. 403, grifos do autor.

<sup>21</sup> BATAILLE, Georges. Hegel, a Morte e o Sacrifício. Trad. João Camillo Penna. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 389-413, jul./dez. 2013, p. 403, grifos do autor.

vida humana: ela mostra como a ordem real coisifica nós e nosso mundo é frágil. A morte é a vida íntima do sujeito que é trocada pela coisa na sociedade utilitária do trabalho, e ela mostra que a vida em tal sociedade é uma vida vazia, uma vida sem cores e intimidade. Segundo Bataille, acerca de como o mundo coisificado nega a vida íntima que é caracterizada pelos movimentos excessivos:

A ordem real deve anular – neutralizar – essa vida íntima e substituí-la pela coisa que o indivíduo é na sociedade do trabalho. Mas ela não pode evitar que o desaparecimento da vida na morte revele o brilho *invisível* da vida que não é uma *coisa*. A potência da morte significa que esse mundo real não pode ter da vida mais que uma imagem neutra, que a intimidade só revela nele sua consumação cegante no momento em que se esvai.<sup>22</sup>

Esse poder da morte, de mostrar que existiu uma vida mais plena e variada antes da coisificação do mundo, é semelhante ao poder da instituição do sacrifício religioso. Segundo Bataille, o sacrifício é semelhante à morte no sentido de ambos serem fenômenos que resgatam um valor através de seu próprio abandono. Entretanto, é importante que apontemos algo que será essencial para o desenvolvimento do nosso artigo: Bataille não vê o sacrifício como sinônimo de matar, e sim de abandonar e dar. De fato, Bataille afirma que o sacrifício não precisa sequer ter uma morte sangrenta, e isso é o essencial para seu pensamento da linhagem do sacrifício que flui para o erótico e a literatura. Conforme ele afirma:

A potência que a morte tem em geral esclarece o sentido do sacrifício, que opera como a morte na medida em que restitui um valor perdido por meio de um abandono desse valor. Mas a morte não está necessariamente ligada a ele e o sacrifício mais solene pode não ser sangrento. Sacrificar não é matar, mas abandonar e dar. A execução não é mais que a exposição de um sentido profundo.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião, seguida de "Esquema de uma História das Religiões"*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 41, grifos do autor.

<sup>23</sup> BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião, seguida de "Esquema de uma História das Religiões"*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 42.

Para Bataille, o dar e abandonar do sacrifício está subscrito numa lógica improdutiva, pois seu efeito não está visando um fim, mas sim um aqui e agora, uma imediatez, o consumo instantâneo:

O sacrifício é a antítese da produção, feita com vistas ao futuro, é o consumo que só tem interesse para o próprio instante. [...] Sacrificar é dar como se dá o carvão à fornalha. Mas a fornalha costuma ter uma inegável utilidade, a que o carvão está subordinado, ao passo que, no sacrifício, a oferenda é furtada a qualquer utilidade.<sup>24</sup>

Segundo Bataille, só pode ser objeto do sacrifício aquilo que é coisa, ou seja, que serve para algo. Logo, objetos luxuosos não se encaixariam em tal definição, pois para Bataille tais objetos já se encontram privados de utilidade: "Tanto é esse o sentido preciso do sacrifício, que se sacrifica *aquilo que serve*, não se sacrificam objetos luxuosos."<sup>25</sup> Então, qual o critério de escolha para ser sacrificado? Podemos sacrificar qualquer coisa, contanto que não seja luxuosa? A resposta de Bataille é negativa, pois segundo ele também não se pode sacrificar aquilo que nunca foi imanente. Isto explica o porquê sacrifícios costumam ser animais ou plantas: ambas as categorias eram seres imanentes, que eram tidos por espíritos, porém agora são tidas como coisas: "O sacrifício se faz de objetos que poderiam ter sido espíritos, como animais, substâncias vegetais, mas que se tornaram coisas e que é preciso devolver à imanência de que provêm, à esfera vaga da intimidade perdida."<sup>26</sup>

Podemos contrastar a perspectiva de Bataille do sacrifício com a leitura realizada por René Girard. Para este, o sacrifício serviria, sobretudo, como um mecanismo para a sociedade se proteger da sua própria violência jogando toda ela contra um indivíduo escolhido arbitrariamente (o bode expiatório). Na visão mimética de Girard, o sacrifício é um purificador da violência de determinada sociedade para que resguarde sua existência em conjunto: "É a comunidade inteira que o sacrifício protege de *sua* própria violência, é a comunidade inteira que se encontra assim

<sup>24</sup> BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião, seguida de "Esquema de uma História das Religiões"*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 42-43.

<sup>25</sup> BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião, seguida de "Esquema de uma História das Religiões"*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 43, grifos do autor.

<sup>26</sup> BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião, seguida de "Esquema de uma História das Religiões"*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 43.

direcionada para vítimas exteriores”<sup>27</sup>. À primeira vista as colocações de Girard e de Bataille possuem uma certa consonância. Porém, ao aprofundarmos no assunto, vemos que o movimento da violência no pensamento de ambos é diferente: Girard vê o sacrifício como um purificador de violência, pois ela estaria sendo direcionada para um alvo inocente, ao passo que para Bataille o sacrifício (e a religião) não é purificador, pelo contrário, Bataille considera que o sagrado é contagioso<sup>28</sup>, e que a violência exibida no rito sacrificial se espalha internamente pela sociedade. De fato, Bataille não considera o sacrifício um exemplo de violência exterior (que seria o caso da guerra), e sim interior: “Precisamente a violência exterior se opõe em princípio ao sacrifício ou à festa cuja violência exerce internamente suas devastações. Só a religião garante um consumo que destrói a própria substância daqueles que ela anima. A ação armada destrói os outros ou a riqueza dos outros.”<sup>29</sup>

Bataille afirma que o sacrifício tem como função restaurar para o mundo sagrado aquilo que foi profanado pelo uso servil. O pensamento de produtividade tornou aquilo que era da mesma natureza do sujeito – os animais e as plantas – em uma coisa para ser utilizada para determinado fim. O sacrifício busca destruir estes enquanto coisas para poder negar o elo de utilidade entre o ser humano e o sacrificado. Se destrói porque, segundo Bataille, destruir é a melhor maneira de negar este elo:

O sacrifício restitui ao mundo sagrado o que o uso servil degradou, tornou profano. O uso servil fez uma coisa (um objeto) daquilo que, profundamente, é da mesma natureza que o sujeito, daquilo que se encontra em relação de participação íntima com o sujeito. Não é necessário que o sacrifício destrua de fato o animal ou a planta de que o homem deveria fazer uma coisa para seu uso. É preciso pelo menos destruí-los enquanto coisas, *enquanto se tornaram coisas*. A destruição é o melhor meio de negar uma relação utilitária entre o homem e o animal ou a planta.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990, p. 19, grifos do autor.

<sup>28</sup> “O mundo divino é contagioso, e seu contágio é perigoso.” (BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião, seguida de “Esquema de uma História das Religiões”*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 45.)

<sup>29</sup> BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião, seguida de “Esquema de uma História das Religiões”*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 47.

<sup>30</sup> BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita, precedida de “A Noção de Dispêndio”*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. 2 ed. rev., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 71, grifos do autor.

Isso explica o sacrifício de animais e de colheitas. Porém, uma modalidade de sacrifício fica em aberto: o sacrifício humano. Bataille considera que quando um sistema religioso chega ao ponto de praticar o sacrifício humano esta religião está em decadência, e não no seu auge. A hegemonia do sacrifício de escravos simboliza que o sistema só consegue se manter por meio de excessos demasiadamente graves. Sacrificar humanos é, para Bataille, o sintoma de uma sociedade que está com um mal-estar absurdamente pesado. Seria o exemplo da sociedade asteca, que vimos anteriormente: "Um movimento de consumo tão intenso responde a um sentimento de mal-estar criando um mal-estar ainda maior. Não é o apogeu de um sistema religioso, é antes o momento em que ele se condena: no momento em que as formas antigas perderam uma parte de sua virtude, ele só pode se manter por excessos, por inovações onerosas demais".<sup>31</sup>

No entanto, a coisificação do homem não esperou pelo fato da escravidão para acontecer, Bataille ressalta. Tal coisificação começa muito antes, com a introdução do trabalho. É nesse instante em que o desencadeamento livre do desejo imediato é trocado pelo encadeamento racional que visa o futuro e seus resultados. E é esta substituição que provoca a busca da intimidade perdida, presenciada em todos os mitos do ser humano:

A introdução do *trabalho* no mundo substituiu, de imediato, a intimidade, a profundidade do desejo e seus livres desencadeamentos, pelo encadeamento racional onde a verdade do instante presente não mais importa, mas sim o resultado posterior das *operações*. O primeiro trabalho fundou o mundo das *coisas*, ao qual corresponde geralmente o mundo profano dos antigos. A partir da posição do mundo das coisas, o próprio homem se tornou uma das coisas desse mundo, pelo menos no tempo em que trabalhava. É dessa degradação que o homem de todos os tempos se esforçou para escapar. Em seus mitos estranhos, em seus ritos cruéis, o homem está antes de tudo *em busca de uma intimidade perdida*.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião, seguida de "Esquema de uma História das Religiões"*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 50.

<sup>32</sup> BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita, precedida de "A Noção de Dispêndio"*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. 2 ed. rev., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 71, grifos do autor.

Intimidade esta, Bataille nota, que não é a intimidade pacífica que estamos acostumados a escutar, e sim uma intimidade violenta, que destrói a noção de indivíduo separado e absoluto tão defendida em modelos de sociedade que visam a utilidade total de seus cidadãos. E esta intimidade é resgatada pela religião, mas sobretudo pelo sacrifício, que impossibilita um espectador de ser isento de reações. Um sacrifício é sempre algo que fará o indivíduo se identificar com a vítima: "A intimidade é violência, e é a destruição, porque não é compatível com a posição do indivíduo separado. Se descrevemos o indivíduo na operação do sacrifício, ele se define pela angústia. Mas se o sacrifício é angustiante, é porque o indivíduo toma parte nele"<sup>33</sup>. E não apenas o sujeito-espectador se identifica com a vítima, como também o próprio sacrificador se identifica com ela: "Esse sacrifício *que nós consumamos* se distingue dos outros nisto: o próprio sacrificador é atingido pelo golpe que desfere, sucumbe e se perde com a vítima."<sup>34</sup>

Conforme Bataille, para que o homem revele a si mesmo a sua verdade é necessário que ele morra. Porém, essa morte tem que ser feita em vida, e o único ato que pode concretizar este dilaceramento absoluto é o sacrifício. É preciso que no sacrifício haja identificação entre o espectador e a vítima. Bataille aponta um certo absurdo nisso, uma espécie de piada da existência: "No sacrifício, o sacrificante se identifica com o animal atingido pela morte. Assim, ele morre vendo-se morrer, e até mesmo de certo modo, por sua própria vontade, fazendo um só corpo com a arma do sacrifício. Mas é uma comédia!".<sup>35</sup> Mbembe, para ilustrar melhor a não-revelação propiciada pelo sacrifício, compara o conceito de Bataille com o ser para a morte heideggeriano. Ao passo que para este o ser para a morte é a condição principal da liberdade humana, para aquele a morte não revela nada, apenas o lado animal do homem:

---

<sup>33</sup> BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião, seguida de "Esquema de uma História das Religiões"*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 43-44.

<sup>34</sup> BATAILLE, Georges. *A Experiência Interior, seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: Suma Ateológica, vol. I*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 196-197, grifos do autor.

<sup>35</sup> BATAILLE, Georges. Hegel, a Morte e o Sacrifício. Trad. João Camillo Penna. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 389-413, jul./dez. 2013, p. 404.



Enquanto Heidegger dá um estatuo existencial ao 'ser para a morte' e o considera uma manifestação de liberdade, Bataille sugere que 'o sacrifício na realidade não revela nada'. Não é simplesmente a manifestação absoluta da negatividade. Também é uma comédia. Para Bataille, a morte revela o lado animal do ser humano, ao qual ele ainda se refere como o 'ser natural' do sujeito.<sup>36</sup>

Bataille realiza uma crítica a Hegel. O francês faz um contraponto entre o sistema do absoluto saber hegeliano e o "homem do sacrifício" soberano. O primeiro tem com características um pensamento discursivo totalizante, uma consciência sagaz, ao passo que o segundo é ingênuo, e apenas possui um conhecimento sensível. Porém, essa paixão pela totalidade de Hegel fez ele cometer um erro de não perceber que é no sacrifício que temos todo o movimento da morte: temos a morte alcançando um corpo e vivendo a vida humana. Ademais, o pensador alemão também erra por associar a morte exclusivamente à tristeza, sendo que o sacrifício, para Bataille, não tem uma emoção predominante, e sim um turbilhão de sensações, sobretudo uma "alegria angustiada":

Com efeito, se a atitude de Hegel opõe à ingenuidade do sacrifício a consciência sábia, e a ordenação sem fim de um pensamento discursivo, essa consciência, essa ordenação, têm ainda um ponto obscuro: não se poderia dizer que Hegel desconhecesse o 'momento' do sacrifício: esse 'momento' está incluído, implicado, em todo o movimento da *Fenomenologia* – onde é a Negatividade da morte, na medida em que o homem a assume, que faz um homem do animal humano. Mas não tendo visto que o sacrifício por si só dava testemunho de *todo* o movimento da morte, a experiência final – e própria ao Sábio – descrita no Prefácio da *Fenomenologia* foi antes de mais nada *inicial* e *universal* – ele não soube a que ponto tinha razão – com que exatidão descreveu o movimento íntimo da Negatividade – ele não separou claramente a morte do sentimento de tristeza a que a experiência ingênua opõe uma espécie de plataforma giratória de emoções.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> MBEMBE, Achille. *Necropolítica: Biopoder, Soberania, Estado de Exceção, Política da Morte*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 66

<sup>37</sup> BATAILLE, Georges. Hegel, a Morte e o Sacrifício. Trad. João Camillo Penna. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 389-413, jul./dez. 2013, p. 406-407, grifos do autor.

Segundo Derrida, essa alegria diante da morte que Bataille nos fala é uma alegria que está para além da dialética de Hegel, para além da economia da vida.<sup>38</sup> Para defender a visão que o sacrifício não é necessariamente triste, Bataille cita dois exemplos culturais: a tradição galesa e irlandesa do *wake*<sup>39</sup> e o *Día de los Muertos* mexicano<sup>40</sup>. A alegria perante a morte apenas acentuaria ainda mais a angústia, para Bataille. É aí que está o verdadeiro dilaceramento absoluto:

finalmente, a angústia alegre, a alegria angustiada me proporcionam, num quente-frio, o 'absoluto dilaceramento', onde é a minha alegria que acaba de me dilacerar, mas onde o abatimento acompanharia a alegria se eu não estivesse dilacerado até o fim, sem medida.<sup>41</sup>

Para Derrida, esta é uma operação soberana que transgride os limites do discurso, neste caso o sacrifício propicia uma comunicação do *continuum*. Comunicação não entendida no sentido tradicionalmente usado do termos, mas sim como uma forma que o sujeito se desestabiliza. Isso também é presente no erotismo, no riso, no dispêndio, na literatura e assim por diante: "O *continuum* é a experiência privilegiada de uma operação soberana que transgride o limite da diferença discursiva".<sup>42</sup>

<sup>38</sup> "Essa alegria não pertence à economia da vida, não responde 'ao desejo de negar a existência da morte', embora esteja ela tão próxima quanto possível." (DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. 4 ed. 2 reimp. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 378.)

<sup>39</sup> "No país de Gales, dispunha-se o caixão *aberto*, em pé, no lugar de honra da casa. O morto era vestido com suas mais belas roupas, coberto com a cartola. Sua família convidava todos os amigos, que tanto mais honravam àquele que os havia deixado quanto mais tempo dançassem e bebessem desbragadamente à sua saúde. Trata-se da morte de um *outro*, mas em tais casos, a morte do outro é sempre a imagem de sua própria morte. Ninguém poderia se regozijar assim a não ser com uma condição; o morto, que é um outro, estando supostamente de acordo, o morto que o beberrão será na sua hora não terá um sentido diferente do primeiro." (BATAILLE, Georges. *Hegel, a Morte e o Sacrifício*. Trad. João Camillo Penna. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 389-413, jul./dez. 2013, p. 409-410, grifos do autor.)

<sup>40</sup> "No México, em nossos dias, é comum encarar a morte no mesmo plano que o divertimento: vê-se nela, nas festas, fantoches-esqueletos, açucareiros-esqueletos, carrosséis de cavalos-esqueletos, mas a esse costume se liga um culto intenso dos mortos, uma obsessão visível com a morte" (BATAILLE, Georges. *Hegel, a Morte e o Sacrifício*. Trad. João Camillo Penna. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 389-413, jul./dez. 2013, p. 410.)

<sup>41</sup> BATAILLE, Georges. *Hegel, a Morte e o Sacrifício*. Trad. João Camillo Penna. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 389-413, jul./dez. 2013, p. 410.

<sup>42</sup> DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. 4 ed. 2 reimp. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 385

Essa violência flui, de maneira que abre a possibilidade de comunicação. De acordo com Bataille essa comunicação que ele nos fala não é possível com seres plenos, apenas com aqueles que se encontram de frente para a morte, ou seja, no limite absoluto: "A 'comunicação' não pode ocorrer de um ser pleno e intacto a outro; ela requer seres que tenham o ser em si mesmos *posto em jogo*, situado no limite da morte, do Nada."<sup>43</sup>

Maurice Blanchot ao comentar a questão da comunidade no pensamento de Bataille afirma que a morte permite com que o eu individualista saia de sua zona de conforto, e que assim consiga relacionar-se em comunidade. Para Blanchot, precisamos compreender a morte de outrem como a única morte que interessa naquele momento para, assim, abrir-se à comunidade:

Manter-me presente na proximidade de outrem que se distancia definitivamente morrendo, tomar sobre mim a morte de outrem como a única morte que me concerne, eis o que me põe para fora de mim e é a única separação que pode me abrir, em sua impossibilidade, ao Aberto de uma comunidade.<sup>44</sup>

De acordo com Paul Hegarty, esta comunicação que Bataille nos fala consistiria de fenômenos como o erotismo, a embriaguez, a risada, e o sacrifício, pois em todos estes consistem de atos em que o ser se despe diante dos outros: "Essa comunicação consiste em erotismo, além de sacrifício, riso, embriaguez e assim por diante – e também inclui a noção de se desnudar diante do outro (nem sempre literalmente erótico)."<sup>45</sup> Para Bataille, a comunicação não é uma escolha, e sim uma necessidade do ser humano, pois a vida não se sustenta apenas para o indivíduo interiormente. Isto é, a vida, para Bataille, é algo direcionado para o exterior, e que precisa ser de tal maneira encarada:

---

<sup>43</sup> BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche: Vontade de Chance, seguido de Memorandum; A Risada de Nietzsche; Discussão sobre o Pecado; Zaratustra e o Encantamento do Jogo: Suma Ateológica, vol. III*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 59.

<sup>44</sup> BLANCHOT, Maurice. *A Comunidade Inconfessável*. Trad. Eclair Antonio Almeida Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Lumme Editor, 2013, p. 21.

<sup>45</sup> "This communication consists of eroticism, as well as sacrifice, laughter, drunkenness, and so on – and also includes the notion of laying bare oneself before another (so not always literally erotic)." (HEGARTY, Paul. *Georges Bataille: Core Cultural Theorist*. Londres: SAGE, 2000, p. 98, tradução nossa.)

Mais profundamente, tua vida não se limita a esse inapreensível fluxo interior; ela flui também para fora e se abre incessantemente ao que escorre ou jorra para ela. O turbilhão duradouro que te compõe se choca contra turbilhões semelhantes com os quais forma uma vasta figura animada por uma agitação ritmada.<sup>46</sup>

#### 4 Conclusão

Podemos dizer que esse essa força que a morte tem para com o sujeito na filosofia de Bataille seria a herança do pensamento da Negatividade em Hegel. Porém, como demonstramos anteriormente, enquanto que para Hegel a morte é a fonte do sentido último da vida, para Bataille ela nada revela, A morte apenas nos mostra como a nossa noção de indivíduo é fraca, e nos abre à comunicação e à comunidade, sendo aqui a parte da sua filosofia que é mais crítica de Hegel e seus seguidores, segundo Benjamin Noys, pois Bataille não reduz a comunidade a um "trabalho do Negativo": "Bataille não reduz a comunidade a um trabalho a ser produzido, e ele resistiu à ideia do 'trabalho do Negativo' que está em funcionamento em Hegel, Marx e Kojève."<sup>47</sup> Nas palavras do pensador francês Jean-Luc Nancy, uma coisa é aquilo que está sem comunicação ou comunidade, e para resgatar esta experiência comunitária é necessário que se chegue ao limite do possível da consciência, ao ponto de quebrar com a filosofia hegeliana:

A *coisa*, para Bataille, poderia ser definida como o ser sem comunicação, sem comunidade. A clara consciência da *noite* comunal – essa consciência no extremo da consciência, que é também a suspensão do desejo hegeliano (do desejo de reconhecimento da consciência), a interrupção finita do desejo infinito e a síncope infinita do desejo finito (a própria soberania: desejo fora do desejo e domínio fora de si) –, essa 'clara' consciência somente pode se dar dentro da comunidade, ou melhor, ela só pode se dar como a comunicação da comunidade: ao mesmo tempo como o que comunica na comunidade e como o que a comunidade comunica.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> BATAILLE, Georges. *A Experiência Interior, seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: Suma Ateológica, vol. I*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 131.

<sup>47</sup> "Bataille does not reduce community to a work to be produced, and he resisted the idea of the 'labour of the negative' which is at work in Hegel, Marx and Kojève." (NOYS, Benjamin. *Georges Bataille: A Critical Introduction*. Londres; Sterling, VA: Pluto Press, 2000, p. 55, tradução nossa)

<sup>48</sup> NANCY, Jean-Luc. *A Comunidade Inoperada*. Trad. Soraya Guimaraes Hoepfner. 1 ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016, p. 48.

Ressaltamos aqui, no entanto, que nosso tema neste trabalho não é sobre a comunidade na filosofia de Bataille (isto deve ser objeto de um estudo futuro). Porém, podemos finalizar deixando uma questão em aberto: até que medida Bataille não teria sido hegeliano? Pois, como Derrida intitula seu texto sobre o autor (“Um hegelianismo sem reservas”), tentar mostra a inutilidade do sacrifício em palavras é paradoxal. Também podemos citar o fato de que, tanto para Hegel quanto para Bataille, o sacrifício está no centro da comunidade. Como afirma Sinnerbrink,

Não há nenhuma maneira de se envolver em tal gesto de escrita desconstrutiva, ou operação soberana, sem recorrer à economia do sentido articulada na filosofia. Isso significa que Bataille, paradoxalmente, permanece completamente hegeliano, embora, ao mesmo tempo, mostrando como o hegelianismo pode ser subvertido ou deslocado.<sup>49</sup>

## Referências

ARAUJO, Pedro Antônio Gregorio de. *A Revolta contra a Utilidade: A Improdutividade em suas Diversas Facetas na Obra de Georges Bataille*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

\_\_\_\_\_. O Sacrifício em Hegel e Bataille. *Aufklärung: revista de filosofia*, [S. l.], v. 9, n. esp, p. p.109–122, 2022. DOI: 10.18012/arf.v9iesp.62095. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/arf/article/view/62095>. Acesso em: 8 dez. 2023

BATAILLE, Georges. *A Experiência Interior, seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: Suma Ateológica, vol. I*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. *A Parte Maldita, precedida de “A Noção de Dispêndio”*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. 2 ed. rev., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. Hegel, a Morte e o Sacrifício. Trad. João Camillo Penna. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 389-413, jul./dez. 2013.

\_\_\_\_\_. *Sobre Nietzsche: Vontade de Chance, seguido de Memorandum; A Risada de Nietzsche; Discussão sobre o Pecado; Zaratustra e o Encantamento do Jogo: Suma Ateológica, vol. III*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

<sup>49</sup> SINNERBRINK, Robert. Hegelianismo. Trad. Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 278.

\_\_\_\_\_. *Teoria da Religião, seguida de "Esquema de uma História das Religiões"*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BAUDRILLARD, Jean. *A Troca Simbólica e a Morte*. Trad. Maria Stela Gonçalves e Adail Ubirajara Sobral. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1996.

BLANCHOT, Maurice. *A Comunidade Inconfessável*. Trad. Eclair Antonio Almeida Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Lumme Editor, 2013.

BUBBIO, Paolo Diego. *Sacrifice in the post-Kantian tradition: perspectivism, intersubjectivity, and recognition*. Nova Iorque: SUNY Press, 2014.

DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. 4 ed. 2 reimp. São Paulo: Perspectiva, 2014.

GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

HEGARTY, Paul. *Georges Bataille: Core Cultural Theorist*. Londres: SAGE, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 8 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

\_\_\_\_\_. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1984, v. 1.

\_\_\_\_\_. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1984b, v. 3.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. 1 ed. 1 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: Biopoder, Soberania, Estado de Exceção, Política da Morte*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NANCY, Jean-Luc. *A Comunidade Inoperada*. Trad. Soraya Guimaraes Hoepfner. 1 ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

NOYS, Benjamin. *Georges Bataille: A Critical Introduction*. Londres; Sterling, VA: Pluto Press, 2000.

SINNERBRINK, Robert. *Hegelianismo*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

## 43. As três bases da filosofia estoica<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/978655460108543>

*Pedro Brosina Alencastro Musella*

### 1 INTRODUÇÃO

Dentre os costumes do período clássico e helenístico da filosofia, era bem conhecido e disseminado a prática de catalogar o seu estudo em três diferentes partes: lógica, física e ética. Teoriza-se que tal separação advém, em grande parte, da influência platônica<sup>2</sup>, particularmente da separação trinitária da alma. Para os platônicos é muito provável que houvesse uma hierarquia a partir da qual os alunos deveriam abordar o processo de aprendizagem filosófica. No topo, como item de maior relevância, estava o estudo da dialética, focado no ensino da lógica, tendo relação, evidentemente, com a obtenção dos conceitos puros, tão importantes no contexto da tese do mundo das ideias de Platão. Em seguida, se situava o estudo da física, ou *physis*: o estudo da cosmologia e a organização do universo. Por último, o estudo da ética.

Tal fato é de relevância uma vez que os estoicos (assim como muitas outras escolas da época<sup>3</sup>), desde a fundação de seu pensamento com Zenão de Cítio, também adotaram tal subdivisão, associando cada área com uma virtude mas em geral optando por abandonar a hierarquia que costumeiramente a acompanhava, desenvolvendo no seu lugar um sistema que buscava uma unidade harmônica

---

<sup>1</sup>Este artigo faz parte da dissertação de mestrado de minha autoria intitulada **Conhecimento de Si e Liberdade Interna : Uma Exploração Filosófica da Interioridade nos Estoicos e em Santo Agostinho**. Escola de Humanidades: Faculdade de Filosofia, PUCRS. Porto Alegre, 2023.

<sup>2</sup> De acordo com Giovanni Reale, "Platão teria tido, de fato, o mérito de ter compreendido que a filosofia, embora sendo uma ciência das coisas humanas e divinas, deve ser dividida em três partes, vale dizer, uma relativa à natureza do Todo, outra relativa às coisas humanas e a terceira aos raciocínios" (REALE, 2003, p.30).

<sup>3</sup> Este princípio tornou-se muito comum na educação como um todo, e no estudo da filosofia em particular manteve forte influência mesmo em autores mais tardios. Agostinho, por exemplo, faz uma divisão entre as diferentes áreas que dizem respeito à razão e as associa às artes liberais, divididas no entanto em gramática, lógica e retórica, música e poesia e, finalmente, geometria e astronomia. O estudo de tais artes, se praticado de maneira a compreendê-los como uma unidade, auxilia no processo de elevar a alma até Deus (cf. *ord.* II, 12-16. AGOSTINHO, Aurélio. *De Ordine*. Tradução de Silvano Borruso. Indiana: Saint Augustine Press, 2007).

(embora fosse costumeiro existir ainda assim uma hierarquia associada ao processo pedagógico) onde cada porção era de igual relevância para a aprendizagem do todo. Essa passagem de Emile Brehier, utilizada também por Hadot para ilustrar esse ponto, é particularmente útil a termos demonstrativos:

É uma única e particular razão que, na dialética, une conseqüentes proposições aos seus antecedentes; que, por natureza, une todas as causas; e que, na conduta humana, estabelece perfeita concórdia entre os atos. É impossível que um homem bom não seja um físico e dialético; é impossível que a racionalidade seja realizada separadamente nestas três áreas; é totalmente impossível compreender a razão no curso dos acontecimentos no universo sem, ao mesmo tempo, perceber a razão em seu próprio comportamento.<sup>4</sup>

Para obtermos, portanto, um entendimento suficientemente completo sobre o estoicismo em sua totalidade é necessário que sejam abordadas cada uma destas disciplinas nas quais é separado, de forma que seja compreensível a maneira como se relacionam entre si, assim como, a conexão que nutrem com o mesmo princípio cosmológico que perpassa cada uma delas de diferentes formas. A isso serão dedicadas as próximas páginas, com intuito de fornecer a base discursiva teórica que sustenta a escolha de vida estoica, assim como suas crenças e seus exercícios espirituais.

## 2 DIALÉTICA

A dialética, ou lógica, diz respeito ao processo de formação de opiniões, ou de juízos, através da razão. Nesse contexto, a tese apresentada pode ser relativamente simplificada da seguinte forma: **(a)** seguindo-se a reta razão o bem maior será entendido exclusivamente como a conduta individual; **(b)** para atingir a melhor conduta individual, o filósofo estoico busca um maior grau de liberdade interna e autocontrole; **(c)** as demais coisas, por serem volúveis, são indiferentes e tornam-se obstáculos para a liberdade interna quando carregadas de importância; e **(d)** com a

---

<sup>4</sup> BREHIER, Emile. *Histoire de la philosophic*, vol. 1. Paris: PUF, 1928, p. 266.



correção dos juízos através da razão, o filósofo desprende-se da conexão com os indiferentes e adquire a liberdade interna necessária para a boa conduta que almeja como único bem.

Acompanhando o novo entendimento sobre o conceito de indivíduo, os estoicos oferecem uma noção de liberdade que é compreendida de uma forma um tanto diferente daquela usualmente encontrada, por exemplo, na filosofia política. Liberdades civis tais como direitos políticos e sociais não representam o real significado da expressão para eles, pois também estes dependem de circunstâncias externas (ou seja, indiferentes) que não constituem verdadeiros bens. A ação virtuosa, o único bem autêntico, é inteiramente encargo do indivíduo e nenhuma estrutura ou hierarquia social tem o poder de retirar-lhe a escolha de agir como prefere. Tal como ocorreu com Sócrates, a sociedade pode usar de seus meios para silenciar, punir ou até mesmo matar aquele que agir contra as suas normas em nome da defesa da verdade, mas ela nunca poderá apoderar-se de seu espírito e de sua vontade. Isso remete, novamente, ao conceito de *prohairesis*.

Nesse aspecto, a alma representa aquilo de mais livre presente no ser humano, aquilo que o faz semelhante aos Deuses. É a dimensão em que se torna possível a manifestação de sua verdadeira liberdade. Aquele que, em circunstâncias adversas, necessitar de outras coisas para se considerar livre estaria reafirmando julgamentos errôneos e reiterando um estado de perpétua escravidão<sup>5</sup> psicológica. Esse princípio engloba as condições estruturais e sociais nas quais está envolta uma pessoa, mas se estende da mesma forma para coisas como saúde, riqueza, honra etc. Embora tais coisas sejam preferíveis, isto é, se admite que a vida se torna mais agradável em sua presença, elas não são necessárias e sua perda não deve acarretar um verdadeiro mal. No estoicismo a única forma real de liberdade é a liberdade do espírito, a liberdade interna para pensar e agir da forma que se quiser, independente das circunstâncias, e o único verdadeiro bem, a virtude:

---

<sup>5</sup> É importante mencionar, no entanto, que isso não significa que os estoicos defendam uma vida apática ou desconectada das obrigações sociais, mas apenas realça a necessidade de engajar com estas de forma racional mantendo em mente que sua verdadeira liberdade reside em outra esfera de expressão. Isso será tratado em mais detalhes no capítulo seguinte.

Os estoicos selecionam coisas que são vantagens naturais e evitam desvantagens, mas eles sabem que as coisas como tais são moralmente indiferentes e que representam apenas valores ou desvalores relativos. Prescrições incondicionais dizem respeito apenas a atividades virtuosas, e estas são as únicas constituintes da verdadeira felicidade. Não depende daquelas coisas convencionalmente consideradas boas, como vida longa, saúde, prazer, beleza, força, riqueza, reputação, nascimento nobre ou seus opostos. Eles são melhores do que seus opostos, mas eles não têm significado no que diz respeito à vida objetivamente boa.<sup>6</sup>

Os juízos são o intermédio entre as impressões e as crenças, aquilo que define a reação interna aos estímulos externos. Enquanto eles forem racionais devem refletir a realidade como exposta nos parágrafos anteriores, e caso não o façam devem ser corrigidos. Para melhor entendermos esse processo de formação de juízos é apropriado aqui fazermos um pequeno desvio com o intuito de explorar um pouco mais a teoria estoica sobre a mente. A alma para eles se trata de uma substância de fato física, uma espécie de matéria identificada como *pneuma*, cuja existência se dá em simbiose com a do corpo ao invés de ser algo desconectado de qualquer fisicalidade. Diferentemente de Platão e Aristóteles, os estoicos sugerem uma visão da mente que é unitária ao invés de segmentada em diferentes porções. Esse entendimento terá repercussões muito profundas no desenvolvimento de sua metodologia.

Nesse sistema o centro da alma é caracterizado como a “faculdade governadora” que “estendendo-se como os tentáculos de um polvo ou como uma teia de aranha, serve como centro das sensações e outras funções”<sup>7</sup> e é de certa forma comparável à noção moderna de vontade. Responsabiliza-se em lidar com quatro aspectos diferentes da cognição: aquele dedicado às impressões (*phantasia*), aos juízos, aos impulsos e à razão. Além disso, é importante ressaltar que para os estoicos, todo o conhecimento se deriva da experiência sensorial, não existindo na mente a presença de conhecimentos *a priori*. Assim sendo as impressões retiradas dos sentidos representam a principal fonte de informação

---

<sup>6</sup> KNUUTTILA, Simo. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p.56, tradução nossa.

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 47-48.

sobre a realidade. Os juízos aparecem em seguida, e dizem respeito à capacidade de analisar tais impressões com a razão e formar sobre elas opiniões. Impulsos, por sua vez, são juízos que se manifestam acompanhados ao mesmo tempo da sugestão de uma ação contextualmente apropriada.

As impressões em particular são compreendidas como pertencentes a duas categorias diferentes: aquelas cuja origem é natural, construídas a partir de graduais experiências com o mundo externo (iniciadas ainda na infância), chamadas de “pré-concepções”, e aquelas de origem vinculada à cultura ou demais influências artificialmente criadas, impostas ou de outra forma ensinadas, chamadas de “concepções”. Richard Sorabji aponta que para esses pensadores tais “pré-concepções” se apresentavam como conteúdos internalizados na mente, contrastando sua visão com a dos neoplatonistas, que defendiam a tese de que existiam na alma conhecimentos *a priori* de ordem metafísica:

Os estoicos olhavam para dentro não por entidades metafísicas, como Plotino, mas por verdades. Cícero, no século I aC, toma emprestado dos estoicos quando diz em conexão com a lei natural e a justiça que alguém as encontra dentro (in se) (Sobre Leis 1.22.58; cf. República 3.22.33). E no próximo século, o estoico Epicteto (Discursos 3.22.38-39) diz que encontramos pré-concepções sobre o bem dentro de nós mesmos.<sup>8</sup>

Impressões, sendo advindas dos sentidos, podem ser verdadeiras ou falsas. Quando sua veracidade é inquestionável elas formam uma aparência ou impressão “cataléptica”. De acordo com Knuuttila “aparições catalépticas que não podem ser erradas formam a base do conhecimento”<sup>9</sup> para os estoicos. Quando uma impressão for dessa espécie, o juízo perante o seu valor deve ser automático e involuntário, contando que o observador seja honesto e espiritualmente saudável. As demais formas de impressão têm o potencial de estarem representando falsamente a realidade e restringindo a liberdade interior. É nesse momento que a análise sobre os

<sup>8</sup> SORABJI, Richard. *Self : Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, And Death*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 52, tradução nossa.

<sup>9</sup> KNUUTTILA, Simo. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 50, tradução nossa.

juízos torna-se essencial, uma vez que quando vinculados a impressões desse tipo, eles tornam-se voluntários.

Nesse âmbito, o homem que for capaz de manter seu juízo sobre as impressões sempre correto, tratando os bens exteriores como indiferentes e a ação moral como único critério de relevância – desta forma, atingindo uma visão da realidade como ela é verdadeiramente, representa o ideal estoico do sábio. Esse ideal não é exatamente uma meta realística a ser atingida, mas, de acordo com Pierre Hadot, aproxima-se mais da noção de uma figura transcendente que representa um ideal quase inatingível, mas com o qual a proximidade em si mesma já representa uma virtude. O filósofo não é aquele que tornou-se sábio, mas aquele que, tendo consciência da própria ignorância e incapacidade, decide fazer o possível para se aproximar o máximo que conseguir do ideal que admira:

Era característico de filosofia estoica fazer desta figura uma norma transcendente, que só pode ser realizado em casos raros e excepcionais. Aqui encontramos um eco do Banquete de Platão (204d), onde Sócrates aparece como a figura que sabe que ele não é um sábio. A situação de Sócrates o coloca entre os deuses, que são sábios e sabem que são sábios, e os homens, que pensam eles são sábios, mas não percebem que não são. Este intermediário situação é a do filósofo.<sup>10</sup>

Como para os estoicos todas as ações são resultados práticos de um processo anterior de formação de julgamentos a origem de todo o erro deixa de ser uma escolha individual e passa a ser entendida como consequência de um raciocínio inválido, elemento característico do intelectualismo da psicologia estoica<sup>11</sup>. Por essa razão, é através da manipulação desses pareceres que se consegue obter uma mudança na conduta individual. Todo o ser humano busca de forma inata obter o bem, e quando faz algo de mal ele o faz por engano e não por vontade. A arbitrariedade do processo é presente apenas enquanto vinculada à forma que a sua faculdade racional é aplicada, mas uma vez que algo seja concluído o restante será uma continuidade natural desta afirmação. É, portanto, através deste processo de

---

<sup>10</sup> HADOT, Pierre. *The Inner Citadel*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001, p. 76, tradução nossa.

<sup>11</sup> LUZ, Diogo. *Pathos: Distúrbio Passional e Terapia em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p. 36.

análise que se atinge o desprendimento perante as coisas indiferentes que torna possível a obtenção do estado de autarquia ao qual esta filosofia almeja conquistar.

### 3 PHYSIS

Uma vez estabelecido o tema do estudo da dialética, podemos passar para a exposição da segunda disciplina da filosofia estoica aqui mencionada: o estudo da *physis*, da cosmologia e das noções vinculadas à organização do universo natural como um todo. Embora aparentemente este estudo possa parecer distante dos temas abordados até agora, é importante manter em mente que esta área era considerada parte tão integrante do processo de aprendizagem da filosofia estoica quanto às demais. As posições abordadas anteriormente estão embasadas em um sistema que depende também de sua cosmologia para lhe dar sustentação. Deve-se reiterar que as três partes da filosofia estoica vinculam-se de forma a gerar uma totalidade única, sendo cada uma dependente da outra para que o todo possa fazer sentido.

Essa qualidade manifesta-se nesse contexto através da construção da noção estoica de natureza como um princípio universal ordenador e benevolente. Para o estoico, tal princípio representa a origem e destino de todas as coisas. É por meio dela que se deriva as regras através das quais se pratica um uso correto da razão, pois é da natureza que advém o próprio princípio do *logos*. Obviamente, o que torna o ser humano diferente das demais criaturas é sua capacidade de engajar com esta dimensão racional do cosmos, uma característica que foi particularmente dada a ele pela própria natureza e que conseqüentemente constitui parte de seu dever como criatura perante aquilo que o criou.

A cosmologia estoica nos apresenta um universo que não é de forma alguma caótico, mas de fato regido detalhadamente por leis muito bem estabelecidas pela razão, tal como descrito por Heráclito. Isso pode ser derivado da perfeição com a qual as variadas leis da natureza comunicam-se entre si e formam uma totalidade harmônica. Nesse aspecto, a ação humana perante o restante das coisas deve ser tal qual é em sua relação com o universo, do qual faz parte apenas enquanto uma peça de um todo maior. Ao olhar para o macrocosmo retira-se dele os ideais necessários

para a conduta na escala mais íntima das relações humanas, pois todas as coisas obedecem ao mesmo princípio único. Sendo assim, tudo que ocorre externamente representa uma continuidade deste princípio, sendo justo e bom. A exceção é o próprio ser humano que, tendo liberdade para formar seus juízos, erra ao dar valor a coisas que não lhe convém.

Essa premissa define o que Hadot chama de “a disciplina do desejo”, que busca elucidar ao estudante desta filosofia que caso sejam corrigidos os juízos o que se deve desejar nada mais é que aquilo que a fortuna permite. Aspirar por aquilo que não se possui, ou não se pode possuir, representa, mais uma vez, uma dependência perante a coisas que devem ser indiferentes. Estas a natureza dá e retira à sua regalia, pois não são algo realmente importante, são apenas conveniências. O real bem, a conduta interna, está sempre fora do alcance da fortuna, pois a natureza é justa e benéfica e nunca forçaria pessoa alguma à escravidão de sua vontade. De fato, é seu objetivo justamente ensinar, através de sua inconstância, o quanto tais bens terrenos são desprezíveis e o quanto a autodisciplina é sua superior.

Existe contido nessa caracterização cosmológica, uma extensa menção aos deuses, representados como figuras onipotentes cuja sabedoria e virtude garantem a justiça e a bondade presente mesmo em eventos que a princípio podem parecer racionalmente sem sentido ou destituídos de propósito. Em Marco Aurélio, por exemplo, pode-se encontrar inúmeras passagens onde o imperador agradece aos deuses por diferentes aspectos de sua vida. Mesmo quando estes parecem implicar algo de negativo, a sua interpretação deixa claro que na aparente falta de êxito existe a presença oculta do mesmo princípio justo do *logos*, como o faz ao agradecer aos deuses por sua inabilidade com a retórica:

Que eu não tenha feito progresso na retórica, na poesia e noutros estudos que me podiam ter tomado o tempo se eu tivesse encontrado menos dificuldade em progredir. Eles cuidaram de que eu, na primeira oportunidade, tivesse elevado os meus tutores à categoria que eu pensava que eles mereciam, em vez de adiar a questão com expectativas de futuras promoções.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> *Meditações*, I, 17, 4-5. AURÉLIO, Marco. *Meditations*. New York: Penguin Books, 2006, tradução nossa.

Outro exemplo, talvez até mais surpreendente, pode ser encontrado quando o autor comenta sobre como não apenas a existência dos deuses é uma verdade, como também o é o fato de que eles se preocupam com a realidade humana. Isso, para ele, é o que atribui a esta algum sentido e possibilita que o ser humano creia que tem em si mesmo todas as qualidades necessárias para enfrentar os vícios e desafios que possa encontrar em seu caminho, uma vez que este foi tecido por uma força racional que não atribuiria nenhuma injustiça ao trajeto pessoal de nenhum ser humano. Não apenas isso, mas afirma também que uma existência sem tais deuses seria sem sentido, pois retiraria do universo sua característica de ordenação:

Mas se não há deuses, ou se eles não se metem nos assuntos dos mortais, o que é a vida para mim, num mundo desprovido de deuses ou desprovido da Providência? Os deuses, contudo, existem, e preocupam-se com o mundo dos homens. Deram-nos o poder suficiente para não cairmos em qualquer dos males absolutos; e se houvesse verdadeiro mal nas outras experiências da vida, eles teriam providenciado nesse sentido também, para que estivesse na mão de todos os homens evitá-lo.<sup>13</sup>

É necessário, no entanto, que seja feita uma correta interpretação da figura destes deuses no contexto específico do estoicismo, pois sua participação nesta cosmologia não é exatamente a mesma encontrada em conceitos de Deus desenvolvidos posteriormente, como no Cristianismo. A saber, no caso dos estoicos a figura dos deuses ou da providência divina não representa necessariamente entidades específicas portadoras de uma consciência particular, mas sim, aspectos da realidade que se portam como que forças da natureza. Sua existência como personagens específicos deve-se mais a uma necessidade psicológica de possuir figuras através das quais seja possível personalizar a relação humana perante o cosmos:

É certo que a teoria de uma providência individual é uma resposta a necessidade de personalizar a nossa relação com o mundo e com a Natureza, bem como à necessidade de sentir a presença de Deus, sua bondade e sua paternidade. Tal necessidade foi sentida desde os primórdios do estoicismo; o famoso Hino a Zeus do estoico Cleantes é um

---

<sup>13</sup> Ibid. II, 11, 1-2.

testemunho disso, pois pede a assistência espiritual de deus: "Ó Zeus, doador de todas as coisas boas... salve os homens da triste ignorância. Persegui-lo, ó Pai, longe de nossos corações..." De modo geral, a figura de Zeus destina-se a dar um rosto para a força impessoal do logos, Natureza, ou a primeira causa.<sup>14</sup>

Sêneca, como todo autor estoico, também demonstra interesse em explorar as características desta "providência". A descrição que faz sobre ela é muito interessante em termos de exemplo para demonstrar o que significa esta relação do humano com o transcendente para estes pensadores. Não se trata necessariamente nem mesmo de entidades propriamente ditas, mas daquele princípio do qual advém toda a organização do universo, para o qual se pode atribuir inúmeros nomes. Isso reitera a interpretação de que estas divindades podem ser compreendidas mais como uma manifestação física da primeira causa, de onde deriva-se toda a organização das coisas enquanto parte do cosmos, do que qualquer outra coisa:

Todos os nomes são apropriados para ele. Você quer chamá-lo de Destino? Você não estará errado, pois é dele que todas as coisas estão suspensas; ele é a causa das causas. Você quer chamá-lo de Providência? Você vai falar direito, pois é por seu conselho que as necessidades do mundo são supridas, em para que possa atingir o seu mandato sem impedimentos, e que possa desdobrar todos os seus movimentos. Natureza? Você não estará em erro, pois é dele que todas as coisas nascem, e graças a cuja respiração vivemos. O mundo? Você não estará errado, pois ele é tudo o que você vê; ele é presente em todas as suas partes e conserva tanto a si mesmo como as suas partes.<sup>15</sup>

Assim sendo, embora a cosmologia estoica apresente uma realidade que é principalmente material, ela o faz de forma a manter certo aspecto do divino. A despeito de não haver muitos indícios de que os pensadores dessa escola tenham construído noções muito bem elaboradas sobre níveis mais elevados de realidade, e também suas conclusões serem obtidas em sua maior parte através de uma perspectiva fortemente empirista vinculada à vida prática, a compreensão cosmológica sobre a constituição do universo no estoicismo agrega consigo uma

---

<sup>14</sup> HADOT, Pierre. *The Inner Citadel*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001, p. 157, tradução nossa.

<sup>15</sup> *Naturales Quaestiones*, II, 45, 1-3. SÊNECA, L. A. *Natural Questions*. Chicago: University of Chicago Press, 2010, p.185, tradução nossa.



noção de transcendência. Essa afirmativa pode ser percebida, por exemplo, no embate que é costumeiramente encontrado entre estoicos e epicuristas.

A sugestão epicurista para atingir uma vida boa não é inteiramente diferente daquela advinda dos estoicos e de fato chega a ser até similar em um número de aspectos. Tal qual a estoica, ela se embasa em um processo de desapego a juízos errôneos, promovido por meio de uma educação que buscava retirar a aderência a crenças falsas do espírito. Na perspectiva epicurista, no entanto, o universo não obedece a nenhuma força motriz, sendo inteiramente caótico em sua manifestação, apenas material em essência, representado inteiramente por átomos cujo destino era definido sem a participação dos deuses<sup>16</sup>. Sua falta de fé em qualquer organização cosmológica, assim como, sua visão materialista da realidade faz desse raciocínio algo levado até suas últimas consequências. Para um epicurista, o mais correto em termos de ação moral é a busca pela felicidade e o prazer obtido através de uma vida regrada e moderada, mas destituída de obrigações. Para eles os deuses, embora realmente existentes, não se preocupam ou interferem com os assuntos humanos, e não há nenhuma providência à qual se deve prestar contas.

É principalmente nesse ponto que encontramos uma divergência significativa entre ambas as escolas de pensamento, pois, para os estoicos, o conceito de uma responsabilidade perante o "todo" ao qual cada ser humano faz parte é um aspecto essencial de sua filosofia. É desta relação que deduzem as máximas utilizadas para o estabelecimento de um código de conduta universal. Marco Aurélio chama atenção a este fato quando expõe a dicotomia entre a "providência" e os "átomos". No livro IV volta a mencionar o mesmo problema:

Deveríamos aceitar a hipótese de um mundo ordenado, ou a de um mistura confusa? – Por que, obviamente, o de um ordenado mundo. Se não, seria possível que houvesse ordem em você, e para que a desordem reine sobre o Todo, ainda que todas as coisas sejam tão distinguidas umas das outras, e assim implantados em comparação uma com a outra, e tanto em simpatia uma com a outra.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Sobre estes e outros aspectos do Epicurismo cf. REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Volume 04 São Paulo: Edições Loyola, 1992.

<sup>17</sup> *Meditações*, IV, 27.

Ademais, o ponto de vista estoico afirma, não apenas que o mundo não é o caos desordenado que a descrição epicurista sugere, mas de fato, que mesmo que esse fosse o caso, ainda assim faria sentido para os seres humanos portarem-se como se houvesse uma providência, pois a razão permanece sendo a mais confiável das ferramentas através da qual obter sucesso na busca por uma vida feliz, fornecida aos seres humanos pela própria natureza e, portanto, merecedora de uma lugar de dignidade. Nesse sentido, o dom da razão, independente do resto, é presente apenas no ser humano e é o que o separa dos outros animais.

Para Hadot, essa forma de entender a natureza corresponde mais “a uma necessidade religiosa: a necessidade de personalizar aquele poder, para cuja vontade a disciplina do desejo nos instrui a consentir complacientemente”<sup>18</sup>. Enquanto Zeus é geralmente caracterizado como a divindade vinculado à razão, “as figuras dos outros deuses correspondem aos elementos que compõem o mundo e representam as fases do movimento geral do universo”<sup>19</sup>. Trata-se da expressão de um aspecto psicológico e teológico da visão de mundo estoica que talvez não tenha sido explorado em todo seu potencial pelos autores da época. Estudos sobre o tema são presentes mesmo na literatura moderna, na qual se pode encontrar interpretações similares<sup>20</sup>.

Levando-se em consideração todos estes aspectos da cosmologia, ao se fazer uma análise daquelas coisas que podem ser consideradas bens ou males, deve-se, através de um processo dialético de busca racional pelos corretos julgamentos das impressões obtidas pelos sentidos (que perpassa também o estudo destes princípios da natureza que apresentam para o filósofo os preceitos aos quais ele deve adequar-se), se solidificar a posição estoica de desejar apenas aquilo que está de acordo com a realidade como apresentada no tempo presente, sem demasiadas preocupações

---

<sup>18</sup> HADOT, Pierre. *The Inner Citadel*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001, p. 158-159, tradução nossa.

<sup>19</sup> *Idem*.

<sup>20</sup> É possível encontrar uma interpretação parecida do papel psicológico da figura dos deuses na antiguidade em algumas passagens do psiquiatra suíço Carl Jung, onde este tenta demonstrar sua noção de arquétipos (estruturas padronizadas de pensamento comuns a todos os seres humanos) através de uma comparação com as divindades da mitologia grega que, de acordo com ele, representavam movimentos psicológicos em direção a uma personalização exterior de aspectos inconscientes da experiência interior (cf. JUNG, Carl. *AION - Estudos sobre o Simbolismo do Si-mesmo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.).

com o passado ou o futuro. Aquele que deseja apenas o que os deuses lhe atribuíram nunca correrá o risco de ficar desapontado ou emocionalmente comprometido, e estará correto, pois nenhuma injustiça pode ser cometida pela providência, mesmo embora o contrário possa parecer mais verdadeiro em uma primeira impressão. É preciso, desta forma, respeitar e admirar os movimentos de tal providência, praticando resiliência e *amor fati*.

#### 4 ÉTICA

A terceira e última disciplina é aquela vinculada ao estudo da ética que, tanto quanto as demais, também se vê em uma relação de interdependência com as outras. Como já observado, o ponto de partida para o desenvolvimento do pensamento estoico advém de uma compreensão e estudo do si mesmo como representação em pequena escala dos mesmos princípios que regem o resto do universo. Através da razão, busca-se retornar a alma ao seu estado natural como existia antes da poluição derivada da produção de julgamentos incorretos, promovendo um cuidado de si, que é expandido gradualmente para levar em consideração também as pessoas mais próximas e, eventualmente, a sociedade como um todo (*oikeiosis*), com quem cada indivíduo possui uma conexão devido a universalidade do princípio que os conecta à mesma origem. De acordo com Pierre Hadot:

O estoicismo é uma filosofia de autocoerência, baseada em uma notável intuição da essência da vida. Desde o primeiro momento de sua existência, todo ser vivo está instintivamente sintonizado consigo mesmo; ou seja, tende a preservar a si mesmo, amar sua própria existência e amar tudo o que pode preservar esta existência. Este acordo instintivo torna-se um acordo moral com si mesmo, assim que o homem descobre por meio de sua razão que o supremo valor não são aquelas coisas que são objetos desse instinto de autopreservação, mas a escolha reflexiva de acordo consigo mesmo, e a própria atividade de escolha. Isso porque o acordo voluntário consigo mesmo coincide com as tendências da Razão universal, que não só cada ser vivo em um ser de acordo

consigo mesmo, mas torna a totalidade do mundo, bem como um ser, de acordo consigo mesmo.<sup>21</sup>

Podemos perceber esta mesma perspectiva ilustrada também em Cícero, que no terceiro livro de seu diálogo, *De Finibus Bonorum et Malorum*, faz uma exposição do estoicismo, por intermédio de um diálogo com um personagem adepto desta escola, começando justamente a partir do princípio de auto coerência mencionado na passagem anterior:

[...] "É a opinião daqueles cujo sistema eu adoto, que imediatamente após o nascimento [...] uma criatura viva sente um apego por si mesma, e um impulso para se preservar e sentir afeição por sua própria constituição e por aquelas coisas que tendem a preservá-la; enquanto, por outro lado, concebe uma antipatia pela destruição e pelas coisas que parecem ameaçar a destruição, e rejeita as coisas que são o oposto antes de sentirem prazer ou dor; este não seria o caso, a menos que sentissem uma afeição por sua própria constituição e tivessem medo da destruição. Mas seria impossível que eles sentissem desejo. a menos que possuíssem autoconsciência e, conseqüentemente, sentissem afeição por si mesmos, o que leva à conclusão de que é o amor de si mesmo que fornece o impulso primário para a ação. a medida, ao contrário, de acordo com a maioria dos estoicos, não deve ser contada entre os objetos primários do impulso natural; e eu concordo fortemente com eles, por medo de que muitas conseqüências imorais se seguiriam se considerássemos que a natureza colocou o prazer entre os primeiros objetos de desejo. Mas o fato de nossa afeição pelos objetos adotados pela primeira vez por impulso da natureza parece não exigir mais prova do que esta, que não há ninguém que, dada a escolha, não prefira ter todas as partes de seu corpo são e inteiras, em vez disso, do que mutilado ou distorcido, embora igualmente útil. [...] atos de cognição (que podemos chamar de compreensões ou percepções, ou, se essas palavras são de mau gosto ou obscuras, katalēpseis), – estes consideramos adequados para serem adotados por si mesmos, porque possuem um elemento que, por assim dizer, abarca e contém a verdade.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> HADOT, Pierre. *The Inner Citadel*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001, p. 75, tradução nossa.

<sup>22</sup> *De Finibus*, III,16-17. CÍCERO M. T. *On Moral Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, tradução nossa.

Uma perspectiva como essa pode ser erroneamente interpretada como uma espécie de individualismo, mas de fato representa algo muito diferente, pois para ser corretamente compreendida é necessário que se mantenha em mente os princípios definidos anteriormente pela cosmologia estoica, de acordo com a qual todo o universo é conectado e regido pela força do *logos*. A razão se trata daquilo que existe de mais universal em todas as coisas e ela se encontra também no interior da mente humana. Portanto, um cuidado de si representa aqui um retorno ao todo original ao qual faz parte o indivíduo e perante o qual este também tem uma responsabilidade. Isso é algo tão presente no estoicismo que até certo ponto se pode dizer que a figura do indivíduo se torna quase descartável quando compreendido como apenas uma representação de um motivo maior, algo observado por Sorabji:

De certa forma, os estoicos continuam a menosprezar o indivíduo no contexto da ética. Sêneca ainda está dizendo no século 1 dC que devemos pensar de nós mesmos meramente como partes de um todo maior, como pedras em um arco (Cartas 95, 53). Mas o contexto de Sêneca é diferente. Não é a questão de como fazer decisões em geral, mas a inconveniência de privilegiar os próprios interesses. Sua preferência pelo todo sobre a parte se encaixa no fato de que o sofrimento do indivíduo há muito era considerado pelos estoicos como uma questão de "indiferença". O importante era o caráter virtuoso.<sup>23</sup>

Tornar-se um indivíduo, nesse contexto, é paradoxalmente equivalente a tornar-se menos individual. A vida mental do filósofo que segue a razão deve ser menos particular e mais homogênea, entrando em acordo com as forças maiores que organizam a realidade. Estas forças são as mesmas para todas as pessoas e conseqüentemente devem resultar em um mesmo comportamento. Isso cria as circunstâncias para que se busque a disciplina da ação, "que implica todos os atos e movimentos que respondem às exigências da essencial natureza humana"<sup>24</sup>. Agir de acordo com a razão implica agir de forma a sempre trazer o máximo possível de

---

<sup>23</sup> SORABJI, Richard. *Self : Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, And Death*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 157, tradução nossa.

<sup>24</sup> HADOT, Pierre. *The Inner Citadel*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001, p. 184, tradução nossa.

benefício para todos os demais<sup>25</sup>, mesmo aqueles com quem pode ter relações pessoais de teor negativo.

A natureza criou os seres humanos com a capacidade de agir e viver em sociedade, e esse potencial deve ser respeitado. Eles foram criados um para o outro e assim sendo, uma sociedade deve ser uma representação em pequena escala da organização do universo, e as ações de um indivíduo, uma forma ainda mais singular do mesmo princípio. O movimento direcionado ao interior é justamente aquilo que permite uma percepção dos aspectos universais da razão e a compreensão dos deveres que destes advém, vinculados a uma conduta virtuosa e generosa perante os demais.

#### 4 CONCLUSÃO

A filosofia estoica é uma das mais interessantes e completas de seu tempo, sendo resultado de uma junção de diferentes aspectos que influenciam um ao outro, acarretando em um sistema que agrega a todos em uma unidade harmônica. A dialética se preocupa com a evolução das capacidades racionais e a formação de julgamentos corretos, almejando distanciar o filósofo das preocupações sobre coisas que fogem de seu controle. A física fornece um plano de fundo teórico a partir do qual se demonstra a conexão entre esta busca racional e o restante do *cosmos*, o que inclui a sua percepção sobre “os deuses” como figuras transcendentais que representam as forças da natureza. A ética, por sua vez, retoma o sentido comunitário desta prática extrapolando os deveres da razão para além do indivíduo e perante a sociedade que o cerca.

Mais do que um exercício teórico, o estoicismo representa uma filosofia vivida, uma escolha consciente em favor de uma conduta específica perante a vida. Sua prática tem como meta um fim claramente pragmático: disciplinar os estados mentais e libertar o ser humano das correntes de suas paixões, tornando-o verdadeiramente livre, conforme não mais é dependente das coisas que estão fora de

---

<sup>25</sup> É importante manter em mente que isso não se manifesta como uma espécie de utilitarismo, pois os bens nesse caso são aqueles definidos pela doutrina estoica de acordo com a qual os mais importantes ganhos são os ganhos do espírito e não os do prazer externo.

si mesmo. Foi criada com este intuito, durante um período no qual a identidade pessoal tornava-se cada vez mais diluída, ao passo em que as cidades-estados da Grécia antiga iam dando lugar para organizações sociais muito maiores e mais complexas, nas quais o indivíduo singular não mais podia se identificar com sua cidade ou cultura particulares, tendo, assim, que exercer sua identidade através de algo mais abrangente.

Desde então, a filosofia estoica tornou-se extremamente influente, sendo inclusive tema de debate no mundo contemporâneo, que tal qual aquele do passado, hoje passa por mudanças que mais uma vez exigem do indivíduo que ele encontre maneiras diferentes de afirmar a sua identidade, dado a enorme diversidade de culturas e modos de vida aos quais tem acesso com facilidade graças aos adventos da tecnologia. Numa realidade tão marcada pela ansiedade vinculada à necessidade de participação em grupos que compartilhem das mesmas formas de pensar, para que sirvam como uma âncora emocional e intelectual frente ao caos da vida moderna, o estoicismo retorna à nossa atenção, oferecendo uma alternativa mais ancorada na busca pela virtude e excelência na prática da razão perante a si mesmo e a seus semelhantes.

Ainda assim, é claro que, como qualquer filosofia da antiguidade, o pensamento estoico pode e deve enfrentar os desafios que recebe da realidade atual, que agrega hoje um conhecimento muito mais extenso sobre o funcionamento da mente do que os pensadores daquele tempo podiam imaginar. É verdade que a noção de uma vida e conduta boa, livre de juízos enganosos, é conectada a um conceito de liberdade interna, ou seja, uma liberdade que se manifesta no mundo interno, mas esse processo implica um autoconhecimento apenas enquanto isto significa um conhecimento sobre a verdadeira natureza geral do humano como espécie, que é universalmente presente em todos. Desta forma, o conhecimento de si torna-se, em realidade, mais uma reorientação do si mesmo a esse estado original que é despersonalizado. Isso muitas vezes acaba por, até certo ponto, negligenciar o indivíduo e suas variadas volições pessoais em nome da conformidade com o macrocosmo das leis universais, tanto no contexto da ética como na física.

Independentemente, o fato permanece que as máximas estoicas contém muita sabedoria, não apenas teórica, mas de fato prática. É inteiramente possível que

se aspire uma renovação de seu conteúdo, agora munido de toda informação que ciências como a psicologia continuam a oferecer diariamente, para que se mantenha aquilo que há de tão útil em sua prática ao mesmo tempo em que abandona ou reinterpreta seus conceitos mais datados. Na verdade, podemos inclusive encontrar vestígios do estoicismo em algumas vertentes da psicologia, especialmente no que toca a sua preocupação por usar a razão inteligentemente como ferramenta para se desvencilhar de crenças falsas capazes de distorcer a percepção da realidade. Certamente, é uma parte extremamente importante da história da filosofia, e merece ser estudado com atenção redobrada em um mundo tão necessitado de direção e estabilidade, seja perante a realidade externa que permanece em constante mudança, ou perante o desenvolvimento do si mesmo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Aurélio. *De Ordine*. Tradução de Silvano Borruso. Indiana: Saint Augustine Press, 2007.
- AURÉLIO, Marco. *Meditations*. New York: Penguin Books, 2006.
- BREHIER, Emile. *Histoire de la Philosophie*, vol. 1. Paris: PUF, 1928.
- CÍCERO M. T. *On Moral Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- HADOT, Pierre. *The Inner Citadel*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001.
- JUNG, Carl. *AION - Estudos sobre o Simbolismo do Si-mesmo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- KNUUTTILA, Simo. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- LUZ, Diogo. *Pathos: Distúrbio Passional e Terapia em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.
- SÊNECA, L. A. *Natural Questions*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- SORABJI, Richard. *Self : Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, And Death*. Oxford: Oxford University Press, 2008.



## 44.O problema da técnica em Hans Jonas: o ponto de partida para se pensar o princípio responsabilidade



<https://doi.org/10.36592/978655460108544>

Péricles Ayres Schutz<sup>1</sup>

### 1 INTRODUÇÃO

O filósofo e pensador alemão Hans Jonas, de origem judia e discípulo de Edmund Husserl e de Martin Heidegger, ficou conhecido no século XX, especialmente, pela tentativa de desenvolver uma nova dimensão e compreensão no campo da ética. Em *O Princípio Responsabilidade - ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*<sup>2</sup>, sua obra prima, formula-se a fundamentação da ideia de que a técnica e a tecnologia, como parte vital e intrínseca do que ele chama de “natureza do agir humano” (JONAS, 2006, p. 29), foi alterada de forma substancial e sofreu, principalmente a partir da modernidade, uma transformação marcante. Nesse cenário de metamorfose, as premissas tanto da ética deontológica kantiana quanto das outras éticas tradicionais, elaboradas até aquela época, não levavam em consideração a relação íntima e qualitativa do agir humano com a técnica e suas respectivas associações com a natureza.

Essas éticas se limitavam a pensar o agir humano dentro das próprias fronteiras e demarcações da ação humana. Não se levava em consideração o vínculo e a intimidade desse agir ético com a técnica e o seu caráter produtivo,

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2019) e pós-graduação lato sensu em Direito Constitucional pela Academia Brasileira de Direito Constitucional (ABDConst) (2021). Atualmente é graduando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul com área de concentração em ética e filosofia política e atua como pesquisador CNPq na linha de pesquisa Estado e Teoria das Justiças coordenada pelo professor Thadeu Weber, em que aborda a problemática da "Estilística conceitual do Desobedecer". Possui também experiência na área de Direito, com ênfase em Direito Constitucional e Responsabilidade Civil. Foi bolsista do Programa CNPq na linha de pesquisa de Filosofia Medieval na graduação. E é membro da comissão organizadora de eventos da graduação em filosofia pela PUC-RS. Link: <http://lattes.cnpq.br/6627164102629644> E-mail: pericles.schutz@edu.pucrs.br.

<sup>2</sup> O livro *O Princípio Responsabilidade*, em alemão *Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethic für die Technologische Zivilisation*, foi publicado em 1979 e é considerado a principal obra do filósofo Hans Jonas, o qual propõe uma nova forma de pensar o comportamento humano em decorrência dos limites que a ética tradicional não situava a natureza como objeto de responsabilidade humana.

transformador, explorador e desafiador revelado pela modernidade. Não se ponderava, também, o modo como esse outro modo do 'agir tecnológico' afetaria diretamente e proporcionalmente as coisas extra-humanas. Desse modo, Hans Jonas observou que, principalmente, a Natureza, cada vez mais modificada pelas novas tecnologias (*instrumentum*) produzidas pelo *homo faber*<sup>3</sup>, não era reconhecida como objeto e fruto da responsabilidade (ou responsabilização) humana. Havia o entendimento de que a natureza, até aquele momento, tinha a capacidade de se autocuidar e de se regenerar. Acreditava-se que os projetos e as ações humanas se limitavam apenas às dimensões e às condições do mundo social intra-humano, sendo a natureza a parte invulnerável do todo.

O presente texto tem como objetivo examinar a maneira como Hans Jonas interpreta o problema da técnica (inserida como condição ontológica da ação humana) e sua relação com a natureza. Seu pensamento se articula a partir da análise dos fenômenos de forma descritiva; e, também, perante a recusa ao dualismo da tradição filosófica, em conformidade com a crítica ao niilismo contemporâneo e ao materialismo científico, correntes filosóficas relevantes em seu tempo. Em sua avaliação, a ciência moderna, em sua ânsia materialista, físico-matemático, resultou e levou o fenômeno da vida a uma interpretação reducionista.

Para fundamentar tal horizonte, Jonas se questiona, como ponto de partida, o motivo pelo qual, filosoficamente e cientificamente, houve esse vácuo ético - ignorado pelas éticas tradicionais - que não conseguiu pensar a potencialidade do avanço desenfreado da técnica, apoiado em promessas cegas do progresso utópico-mercadológico sem as devidas reflexões críticas, as quais desresponsabilizariam o *homem fabricante* diante da vulnerabilidade da natureza. O problema, em outras palavras, se insere diante da perspectiva sobre o motivo pelo qual a técnica e a tecnologia se tornaram autônomas em relação à ética. Destaca-se, ainda, que apesar de Jonas não ser contra o desenvolvimento técnico e tecnológico, este, diante de uma promessa da tecnologia moderna, se converteu e se tornou em uma ameaça. É contra

---

<sup>3</sup> *Homo faber* é uma expressão criada pelo filósofo Henri Bergson (1907), o qual definiu o homem como aquele que possui em sua essência a capacidade de fabricar objetos e fabricar-se a si mesmo. O *Homo Faber* significa o homem fabricante e é caracterizado pela inteligência que fabrica instrumentos e artefatos não-organizados.

essa ameaça que Jonas tenta pensar uma nova ética capaz de submeter a técnica a uma filosofia da tecnologia e, por conseguinte, a uma responsabilização humana.

É por meio da análise, principalmente, do primeiro capítulo da obra acima já citada, intitulado *A natureza modificada do agir humano*, e de outros textos que serão abordados, que se poderá compreender e assimilar como ele constata a necessidade de se pensar uma nova fundamentação para o agir humano, o qual se preocupa e se responsabiliza, não só com o aqui e o agora (a presencialidade) da relação homem-homem, mas que, sobretudo, se atente e se responsabilize para um cuidado do homem com a natureza e, também, para um cuidado com o futuro da humanidade.

## **2 DA TÉCNICA PRÉ-MODERNA À TECNOLOGIA MODERNA E A NÃO NEUTRALIDADE ÉTICA**

O problema central percebido por Hans Jonas deriva-se da tese e da promessa moderna Iluminista de que a ciência e as tecnologias, pautadas na racionalidade, ofereceriam ao homem o poder de não só dominar a natureza, isto é, de fazê-la submissa, mas, essencialmente, o poder de conceber a felicidade humana para toda a humanidade. Ocorre que, se por um lado, houve enormes avanços científicos-tecnológicos sucedidos ao longo dos séculos XX e XXI, os quais traçaram os progressos do conhecimento humano a respeito dos fenômenos naturais e do domínio do homem sobre o meio em que vive; por outro, as consequências de tais avanços têm se mostrado, cada vez mais como catástrofes reais que, potencialmente, podem estar levando o homem, a natureza e a vida na direção de um colapso total, radical, absoluto e irreversível. Ou seja, há um esgotamento da natureza, pois os avanços e melhorias tecnológicas exigem, proporcionalmente, uma utilização crescente de recursos naturais, os quais, como se sabe, são finitos e limitados. Diante desse cenário, torna-se essencial contemplar e pensar sobre as consequências das ações humanas-tecnológicas (do *homo faber*) no presente e para o futuro.

Ao comparar, inicialmente, as distintas relações existentes entre o homem, a técnica e a natureza da época do século XX com a Antiguidade (e a pré-modernidade), Jonas enuncia a ideia de que pela história da existência humana narra-se a

angustiosa violação da natureza como pressuposto para ordem e a constituição da civilização. Na medida em que o homem adentra, se aventura na natureza e subjuga as suas criaturas, ele cria e fabrica as suas cidades, as suas leis, e as condições para que a vida humana se concretize, sobreviva e permaneça (cf. JONAS, 2006, p. 32). Entretanto, observa-se que, antes da transformação da técnica pela revolução industrial na modernidade, havia um equilíbrio entre o espaço em que o ser humano preenchia e cercava suas cidades dentro de um equilíbrio maior do todo da natureza. Ou seja, para o autor há uma importante distinção formal e substancial do que seria a técnica antiga (ou pré-moderna) e a técnica moderna.

Os fundamentos da técnica pré-moderna restringiam-se, segundo ele, à satisfação das necessidades e exigências humanas, sendo ela “entendida como um ‘conjunto de ferramentas e atributos’ útil aos empreendimentos da vida” (OLIVEIRA, MORETTO, SGNAZERLA, 2015, p.77), o que, intrinsecamente, resultava em um estado de equilíbrio entre fins e meios (objetivos e instrumentos). Por mais que a técnica possa ser considerada um traço marcante e presente na história da humanidade, naquele período, ela era compreendida e circunscrita apenas como um conjunto de ferramentas e atributos práticos que eram úteis à vida cotidiana. Havia uma delimitação para a técnica pré-moderna e seus procedimentos eram percebidos por duas características essenciais, salientadas por Hans Jonas em duas palavras: “posse” e “estado”<sup>4</sup>. Isso significa que quando uma fórmula ou uma técnica era descoberta como eficaz, ela era dada como uma ‘solução’ para os desafios da vida naquele contexto e, por conseguinte, essa técnica era aplicada sempre de maneira ‘repetitiva’ e ‘constante’, mantendo-se por longos períodos sem demandar de nenhuma inovação.

A técnica pré-moderna fora descrita e definida por Jonas como um conjunto de ferramentas e procedimentos que proporcionavam alternativas para garantir a continuidade da existência humana, sendo ela capaz de manter um equilíbrio harmonioso e reciprocamente adequado, estático, entre os “fins reconhecidos” e “meios apropriados” (JONAS, 2013, p.27). Nesse contexto, ela era vista apenas como um apetrecho, um instrumento, um dispositivo, um procedimento que auxiliava o

---

<sup>4</sup> Ver mais a respeito da interpretação as características da técnica pré-moderna em Geovani Moretto, *Vida, Técnica e Responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas*, p. 77.

homem a vencer suas dificuldades imediatas, corriqueiras e atingir os seus fins desejados. Havia uma estabilidade duradoura, característica entre a técnica, o homem e a natureza.

Durante a instituição do período da técnica pré-moderna, a vida do ser humano desenvolvia-se entre o que permanecia e o que mudava, sendo que, o que permanecia era a natureza, e o que mudava eram as inventividades e artefatos tecnológicos que perduravam circunscritos ao ambiente cultural dos limites das próprias cidades (cf. JONAS, 2006, p. 33). O controle do homem sobre a natureza, até então, era pequeno e insignificante. E todo o agir humano não necessitava de ser pensado para além das dimensões inter-humanas, sendo todo o domínio da *techne* um domínio eticamente neutro<sup>5</sup>. Dessa forma, toda significação ética criada até o século XX estava pautada numa relação antropocêntrica, a qual reduzia-se a sua fundamentação apenas sobre a *práxis* e as relações diretas entre seres humanos.

Os desdobramentos e as inovações das grandes revoluções tecnológicas ocidentais modernas levaram, segundo Hans Jonas, à humanidade um novo horizonte de problemas, dilemas e desafios que, até aquele momento, nenhuma ética, pensada anterior ao século XX, precisou enfrentar. As novas formas dos seres humanos se relacionarem com o meio ambiente e a natureza evoluíram a um tal ponto que as ações humanas, junto à técnica (que em sua nova roupagem se transformou em tecnologia<sup>6</sup>), estavam (e ainda estão) interferindo e influenciando diretamente na vida total do planeta, ameaçando não somente a própria existência humana, mas, sobretudo, a existência das demais espécies de seres vivos.

A partir da modernidade, mais especificamente da revolução industrial, caracteriza-se o período no qual Hans Jonas assegura que o *homo faber* supera e triunfa sobre o *homo sapiens*. A técnica, que era antes um tributo cobrado pela

---

<sup>5</sup> Segundo Hans Jonas, a técnica pré-moderna estava inserida dentro de um domínio eticamente neutro (ou de neutralidade) por dois motivos: a) como objeto do agir humano ela era apenas uma habilidade que afetava superficialmente a natureza das coisas; e, b) enquanto sujeito do agir humano ela era compreendida como uma atividade voltada para a necessidade humana, e não como uma autojustificação para o progresso. Ver mais em Hans Jonas, *O Princípio Responsabilidade - ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, p. 35.

<sup>6</sup> Importante notar e salientar que Hans Jonas utiliza o termo tecnologia como um sinônimo da técnica moderna, pois em sua dinâmica formal, a técnica moderna se apresenta em um aspecto empresarial e processual. Ver mais em *Vida, Técnica e Responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas*, p. 27.

necessidade, isto é, um meio pelo qual se atingia um grau finito de finalidades próprias circunscrito pelas cidades, se torna e se transforma em um infinito impulso da espécie humana, como empreendimento vocacional dos homens, que aprisiona e se alimenta da necessidade funcional e total da natureza para criar suas obras objetivas, as quais, por sua vez, também objetificam as subjetividades e acabam ocupando o significado ético dos fins e dos valores da vida humana (cf. JONAS, 2006, p. 43).

O que Jonas percebe é um novo cenário. A partir do marco divisório e do projeto baconiano<sup>7</sup> da tese de que 'saber é poder' e da matematização da natureza promovida pelas teorias de Galileu e Newton, originaram-se novas formas do homem e da civilização se relacionarem com a técnica e a natureza. Essas teorias conceberam, como consequência, um resultado científico mecanicista. Isto é, "o projeto baconiano de conhecimento estava voltado para o desenvolvimento de ações que permitissem ao homem utilizar a ciência e a técnica para dominar e conquistar a natureza em prol do engrandecimento humano" (OLIVEIRA, MORETTO, SGNAZERLA, 2015, p.81). A ciência, portanto, perdeu seu caráter orgânico-vitalista e contemplativo, em favor de uma orientação pragmatista-mecanicista, a qual potencializou a técnica como sendo seu poderoso instrumento capaz de intervir e efetivamente governar, dominar e orientar a natureza.

Como consequência, toda técnica (pré-moderna) que antes era compreendida como um conjunto de ferramentas e procedimentos que proporcionavam alternativas para garantir a continuidade da existência humana passou a ser concebida, entendida e cooptada como objeto não mais característico e específico do homem, mas, sobretudo, como objeto amplo do projeto científico-mecanicista que tinha como finalidade útil o progresso que se autojustificava pelo domínio da natureza.

---

<sup>7</sup> Hans Jonas aborda o problema dessa nova perspectiva do homem se relacionar com a natureza através do que ele analisa e denomina como *a ameaça tenebrosa contida no ideal baconiano*. Ver mais em Hans Jonas, *O Princípio Responsabilidade - ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, p. 235. Em resumo, o problema do 'ideal baconiano' refere-se ao fato de que ele se tornou ameaçador ao homem, uma vez que o destituiu de sua autonomia, colocando a técnica como uma forma de poder sobre o homem e a natureza.

Ocorre que, diante dessas novas circunstâncias e desse novo ideal científico, o poder do homem sobre sua própria autonomia foi subjugado pela própria técnica. O saber, a técnica e a matematização destituíram o homem de sua autodeterminação e de sua posição. O que antes era ontologicamente objeto submisso ao homem, agora, nesse novo cenário, se torna sujeito dominante, governante e soberano do homem:

Destituído de autonomia, **o homem testemunha o surgimento de um novo cenário, não mais caracterizado pelo poder do homem sobre a natureza, mas caracterizado pelo poder da técnica sobre o homem e sobre a natureza.** Dito de outra forma, o poder passa do homem à técnica, tornando o ser humano um executor passivo das possibilidades projetadas pela técnica, e a natureza passa a sofrer passivamente o poder da técnica (OLIVEIRA, MORETTO, SGNAZERLA, 2015, p.82) *Grifo nosso.*

Nota-se, em virtude dessa nova roupagem da relação homem-técnica-natureza, que Hans Jonas assimila uma nova definição e descrição para se compreender o novo projeto técnico da modernidade. Segundo ele, a técnica agora passa a ter sua própria autonomia, indicada por um processo que não está mais condicionada por uma necessidade humana, pois ela avança de acordo com as suas próprias 'leis de movimento' e sempre em direção a novas descobertas, invenções e inovações – uma ideologia infinita do 'progresso'. Não há mais uma relação linear em sentido único entre meios e fins desejados, a relação agora passa a ser circular, em sentido dialético<sup>8</sup>.

A técnica moderna, diferentemente de seu aspecto pré-moderno, se oferece e se apresenta, segundo Jonas, por quatro novas constatações<sup>9</sup>, a saber:

Primeiro, caracteriza-se por não se conduzir por uma busca de um ponto de equilíbrio. A cada novo passo que a técnica dá em qualquer direção, não há uma

---

<sup>8</sup> Hans Jonas pontua a distinção entre "forma" e "conteúdo" para caracterizar a técnica moderna como objeto da filosofia. A *dinâmica formal* da tecnologia, ele define "como uma empresa coletiva continuada que avança conforme 'leis de movimento' próprias" e o *conteúdo substancial* da tecnologia, ele qualifica como aquilo que "consiste nas coisas que aporta para o uso humano, o patrimônio e os poderes que confere, os novos objetos que abre ou dita e as próprias novas formas de atuação e conduta humanas". Ver mais em *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*, p. 25-26.

<sup>9</sup> Ver mais em Hans Jonas, *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*, primeiro capítulo, p. 29-32.

consequente harmonização adequada entre os meios e os objetivos pré-fixados, pois a cada êxito técnico-científico, há sempre um motivo para avançar em uma nova direção de forma *ad infinitum*. Ou seja, os objetivos da técnica se diluem para reprodução de um novo critério tecnológico: a inovação. Com essa nova roupagem, a técnica sempre precisa ir além dela mesma.

Segundo, há um processo de difusão, extremamente rápido, para que essa nova inovação técnica possa estar dispersa para a utilização da comunidade tecnológica. Assim, amplia-se dois aspectos característicos dessa nova roupagem da técnica moderna: a) há um vasto conhecimento teórico e prático dessa técnica que é passado de forma muito mais veloz pelos 'intercomunicadores universais'; e b) há um aumento e uma extensão desse conhecimento técnico que é forçado pela pressão da concorrência mercadológica.

Terceiro, a técnica que antes caracterizava-se por um movimento processual linear, cujo meios e os fins se alinhavam apenas às necessidades humanas, nessa nova roupagem se apresenta não em um sentido único e linear, mas em um sentido dialético e circular. O que antes era produzido por uma necessidade, nesse novo contexto passa a ser produzido pela possibilidade de ser ofertado pelo mercado. Ou seja, a tecnologia introduz novos e inesperados objetos de desejos e necessidades, além dos já existentes. É ela que cria novos gêneros inteiros das necessidades humanas que surgem para atender as novas demandas e desafios do mercado. São essas demandas que evidenciam o caráter dialético e circular da técnica, pois, ao surgirem inicialmente novas metas, de forma não solicitada pela necessidade humana, essa necessidade se inverte graças a própria condição da inovação tecnológica. São elas que acabam se tornando necessidades vitais quando incorporadas à estrutura socioeconômica, uma vez que exigem da técnica e da tecnologia o papel contínuo de torná-las essenciais para a vida humana.

Por fim, o que se estabelece diante dessa nova roupagem da técnica é o caráter do impulso incerto inserida dentro dela mesma. Há, segundo Hans Jonas, uma noção de 'progresso' desenvolvida como *modus operandi* que repercute de forma automática em oposição a própria sociedade que o desfruta. A noção de 'progresso', nesse sentido, não está fundamentada em um arcabouço valorativo substantivo, mas, sobretudo, em um arcabouço meramente descritivo. Isto é, a noção



de 'progresso' está submetida simplesmente por um aspecto de 'mudança'. Havendo a técnica o seu próprio critério causal, é ela quem define e descreve pela sua própria 'lei de movimento' o que é esse progresso. Portanto, é ela quem também determina que o estágio posterior é superior ao estágio anterior, dando a noção de que o progresso descrito por ela (a técnica) é o destino imanente de si mesma.

Com efeito, os saberes técnico-científicos foram mobilizados, a partir da modernidade, para impor maior controle do homem sobre a natureza, tendo como objetivo o contínuo e incessante projeto de transformar o presente em direção a um futuro idealizado, inserido sempre na lógica de superação constante dos estágios anteriores. Embora essa abordagem técnica busque, em um segundo momento, atender às 'necessidades humanas', ela se transformou também em uma forma de tentativa para se garantir a sobrevivência humana, mesmo que isso implique em uma superexploração da natureza. Em outras palavras, o que Hans Jonas repara como pano de fundo é o poder demasiado técnico-científico, instalado pelo 'programa baconiano', em desfavor da reflexão ética.

A técnica, que antes da modernidade se caracterizava "como uma ferramenta da vida para o ser humano se adequar ao meio, ou ainda, uma arte desenvolvida para obtenção de um determinado fim" (OLIVEIRA, MORETTO, SGNAZERLA, 2015, p.87), se transformou em um fim em si mesmo; e é, por isso, mais agora do que nunca, que ela deve ser também um objeto da ética e do dever.

Em resumo, Jonas chama a atenção para a inserção da técnica moderna em um domínio de susceptibilidade, isto é, em um âmbito de não neutralidade<sup>10</sup>. Pois há uma representação pragmática, na qual a esfera da técnica possibilitou produzir e demarcar o conceito do homem sobre si próprio e a irreversibilidade da transformação da natureza; na medida em que, de fato, ela produz uma natureza modificada do agir humano e que, ao modificar esse agir humano, ela altera também a natureza fundamental da vida dos seres vivos e da vida política dos homens. Assim,

---

<sup>10</sup> A técnica moderna conferiu ao homem um poder e uma capacidade de agir, o qual, anteriormente, ele não possuía. A técnica aliada ao saber moderno e a ciência, segundo Hans Jonas, 'neutralizou' a natureza e o homem e destruiu os valores éticos que eram capazes de controlar os efeitos desse novo agir humano no mundo. Há, segundo ele, um niilismo técnico-científico (que tem o homem e a natureza como seu objeto) capaz de ameaçar a vida planetária. É diante dessa tamanha capacidade e desse poder que a técnica moderna está fora de um domínio de neutralidade. Ver mais em Hans Jonas, *O Princípio Responsabilidade - ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, p. 65.

ela se constitui como um dado primário e como um ponto de partida de toda a referência da conduta humana, ou melhor, daquilo que, segundo Jonas, compõe o centro da esfera ética.

### 3 DA FILOSOFIA DA TÉCNICA AO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE

Devido às formas dessa nova compreensão do homem moderno se relacionar com a natureza a partir da técnica, Hans Jonas nota que emerge, por meio do *homo faber*, a aplicação da *techne* para além do domínio humano, ou seja, a técnica transcende o homem na medida em que o próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica. “O *homo faber* aplica a sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto” (JONAS, 2006, p. 57). Isso significa afirmar que a humanidade, o *homo faber*, possui agora a capacidade de usar a sua inventividade e a técnica não apenas para modificar o mundo externo e a natureza, mas também para influenciar e alterar a sua própria natureza, incluindo nela características físicas, genéticas e cognitivas. Reporta-se que há, portanto, uma subjugação do homem que, ao alcançar esse nível de controle sobre si mesmo e sobre a natureza, desafia e põe em risco a existência das subjetividades livres que podem, agora, serem objetificadas por suas próprias criações e tecnologias. O ser humano se torna objeto, coisa, dispositivo e instrumento da própria técnica.

Com efeito, o pensador de Mönchengladback toma três exemplos como referências para fundamentar tal questão ontológica/ética, a saber: a) o primeiro, trata-se de observar o prolongamento da vida, devido aos progressos científicos no campo da biologia celular; há uma perspectiva de que os seres humanos vivam cada vez mais, podendo, inclusive, chegar ao ponto de ampliar a duração da vida indevidamente e indefinitivamente. “A morte não parece ser mais uma necessidade pertinente à natureza do vivente, mas uma falha orgânica evitável” (JONAS, 2006, p. 58). Logo, o fato é que se abolirmos a morte, haverá um grande problema ético, pois perder-se-á o sentido da finitude da vida humana, a postura diante da morte e o equilíbrio biológico entre a morte e a procriação. Só é possível a vida porque se tem a morte, a renovação da natureza é uma prerrogativa para o surgimento do novo, já

que nascimento e morte têm débitos e créditos recíprocos; b) o segundo, relaciona-se com a lógica do controle de comportamento. Com o avanço técnico e científico há uma maior possibilidade de um controle psíquico por meio de agentes químicos (fármacos e drogas), por meio de intervenções diretas no cérebro e, também, como já se sabe no século XXI, por meio das tecnologias de mídias sociais, as quais empreendem um controle comportamental para fins de manipulação social. Nesse caso, os problemas gerados por esses avanços técnicos-científicos se levantam e se sucedem no âmbito ético-político quanto às inúmeras questões sobre os direitos do ser humano e a dignidade humana; c) por fim, Jonas aborda sobre o exemplo da manipulação genética, que até o século XX ainda estava em fase inicial de estudos. A tecnologia aplicada à manipulação genética dá ao homem o poder de controlar geneticamente, não só a natureza humana, mas, sobretudo, o poder de controlar, possivelmente, toda a natureza. A ambição do *homo faber* é a de poder controlar e "tomar em suas mãos a sua própria evolução, a fim não meramente de conservar a espécie em sua integridade, mas de melhorá-la e modificá-la segundo seu próprio projeto" (JONAS, 2006, p. 61).

Estas sejam talvez, para Hans Jonas, as mais perigosas armas tecnológicas humanas. Há, por esse motivo, o problema ético em saber se o ser humano tem o direito de se qualificar com esse papel criador da própria natureza. Em que medida esse poder que o homem tem agora de, não só controlar a natureza, mas, também, de modificá-la, não deve ser pensado, questionado e limitado por uma ética que possibilite responsabilizar e frear a técnica e tecnicização do homem para a preservação da vida e da natureza?

É desse modo, que Hans Jonas coloca em seu projeto a tese de que é preciso pensar uma dinâmica pela qual se aja frente ao progresso técnico, um processo que responsabilize a técnica e que possa dar conta de se pensar as novas exigências éticas, os novos princípios, os novos procedimentos normativos e que posicionem o futuro da humanidade e o futuro da natureza em evidência e em consideração. A técnica deu ao homem um outro poder de agir que ele antes não possuía; por isso, é preciso pensar esse novo poder de agir de forma que se constitua uma ética capaz de controlar os poderes extremos que hoje o ser humano possui, a fim de minimizar as ameaças dos modos iminentes de vidas da Terra.

Diante desse cenário, destaca-se, para lidar com os desafios da técnica, a importância de reflexão das ações humanas, tanto no presente quanto para o futuro. Hans Jonas, então, sugere que a ética, que é o estudo dos valores morais e do comportamento humano, é o domínio pelo qual se deve pensar esses novos princípios que serão capazes de orientar a humanidade, na relação entre a técnica-natureza, de forma mais responsiva. No entanto, há uma limitação das éticas tradicionais, as quais ele critica sutilmente de modo a indicar que esses sistemas até então estabelecidos (como, por exemplo, o kantiano, o hegeliano-marxista, o utilitarista e o aristotélico) não dão conta, ou melhor, não são adequados para lidar com tais complexidades ético-técnicas emergentes. A premissa que se desenvolve, a partir disso, é a de que se há uma capacidade nova fundamentada na relação do homem e da técnica, que geram potenciais consequências da erradicação da natureza e da vida no planeta. E, então, conclui-se que deve se abolir a suposta neutralidade ético-moral, da qual gozava a antiga interação entre a técnica e a matéria:

[...] o nosso agir coletivo-cumulativo-tecnológico é de um tipo novo, tanto no que se refere aos objetos quanto à sua magnitude. Por seus efeitos, independentemente de quaisquer intenções diretas, ele deixou de ser eticamente neutro (JONAS, 2006, p. 66).

O que Hans Jonas defende é a criação de uma teoria da responsabilidade, a qual estaria constituída em torno das categorias e noções de bem, de dever ser e de ser. Em substituição e contraposição aos antiquados imperativos éticos, entre os quais, inclui-se o imperativo categórico kantiano, cujo alicerce é o parâmetro exemplar "Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal (KANT, 2011 p. 51)", Jonas propõe um novo imperativo: "Age de tal maneira que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica", ou formulado negativamente, "não ponhas em perigo a continuidade indefinida da humanidade na Terra" (JONAS, 2006, p. 47).

A ética da responsabilidade de Hans Jonas tem, portanto, como característica combater o defeito da neutralidade ética da técnica. Além disso, a ética da

responsabilidade apresenta e expõe uma maneira de se pensar a ética para o presente que valorize o futuro, a qual, necessariamente responsabiliza ativamente toda a humanidade, em face do *homo faber* e da *techne*, a cumprir o papel de apontar valores, ações e fins a serem perseguidos como formas de buscar a manutenção da vida, como um todo, e de buscar autenticidade da humanidade de forma responsiva.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se constatou, o ser humano é essencialmente técnico. Através da técnica ele não apenas se adapta ao ambiente natural, mas, também, o modifica para atender às suas necessidades e seus desejos. E isso o faz de seu ser diferente e distinto dos outros modos de ser dos animais. O fato é que, se por um lado o ser humano é técnico, por outro, toda a sua existência é pautada e moldada pelos resultados de suas ações. Disso, resultam-se dois problemas, pois sendo a técnica algo que não é meramente um acessório, mas uma parte constituinte do ser humano, ela acaba refletindo e caracterizando tanto no modo de existência do ser humano (problema ontológico), quanto as ações e os comportamentos morais (problema ético) que esse ser apresenta no mundo. Portanto, a técnica é a expressão de poder que tem a capacidade de abrir novos horizontes e perspectivas para a vida do ser humano, mas cujas consequências nem sempre podem ser previstas.

Ocorre que, conforme sua sistematização, Hans Jonas observou que a técnica, a partir da era moderna (iniciada no século XVIII), se transformou de uma maneira profunda. Através do projeto baconiano, em favor da promessa iluminista/utilitarista de se buscar a felicidade para o maior número de pessoas, e com as novas formas de se fazer ciência (a matematização e a mecanização dos processos epistemológicos e científicos), a técnica passou a desempenhar um papel de demasiado destaque. Assim, ela foi potencializada como um poderoso instrumento que permitiu ao ser humano intervir de forma eficaz, governando, dominando e direcionando a natureza. Esse acontecimento de metamorfose simboliza, para Jonas, uma 'ruptura ontológica' da técnica com o homem. E tem, como sua fundamental característica, o benefício do estabelecimento das bases sobre as quais o edifício da ciência moderna foi totalmente erguido: a ideia de progresso contínuo.

O que antes, na técnica pré-moderna, era uma relação equilibrada entre os meios e os fins desejáveis que tinha como finalidade atender às necessidades imediatas do ser humano, passou, na técnica moderna, a ser caracterizada como um fim em si mesma (autonomia da técnica). O empreendimento técnico moderno se apresenta de forma oposta ao anterior - como empresa e processo - o qual se dirige não a um ponto de equilíbrio, mas sempre em todas as direções possíveis como o intuito de sua própria superação.

Hans Jonas, em vista disso, argumenta que o resultado da 'desontologização' da técnica é a 'neutralização' tanto da natureza quanto do homem. "A técnica passa a ser um fim em si mesmo, o progresso passa a ser entendido como um avanço de poder a poder" (OLIVEIRA, MORETTO, SGNÄZERLA, 2015, p.103). Esclarece ainda, que a técnica moderna minou a capacidade que a ética e os valores éticos tinham de controlar os efeitos da ação humana sobre o mundo. Isso gerou, conseqüentemente, um niilismo técnico-científico, que colocou o homem e a natureza como objetos em função do poder tecnológico. Isso representa uma ameaça à vida no planeta. E, diante dessa imensa capacidade e poder, a técnica moderna não pode mais ser considerada neutra.

Por fim, Jonas oferece uma resposta para essa condição de não neutralidade ética que caracteriza a técnica moderna. A técnica deve ser posta e considerada como objeto da ética por ser um poder, ou seja, ela é uma forma pela qual o ser humano age e intervém no mundo. Portanto, está intrinsecamente relacionada com a conduta humana. Se todas as ações humanas estão sujeitas a um escrutínio moral ou exigem uma análise ética, então é logicamente conseqüente que a técnica também requer uma avaliação moral. O que Hans Jonas defende em sua teoria é a criação de um princípio de responsabilidade que tem como característica primordial combater o defeito da neutralidade ética da técnica por meio das categorias e noções de bem, de dever ser e de ser.

Esse impulso ou avanço quase compulsivo da técnica requer uma regulação que transcende suas próprias fronteiras. Essa regulação extratecnológica é a ética. O princípio da responsabilidade oferece uma abordagem que promove uma reflexão ética orientada para o futuro, destacando a importância de responsabilizar ativamente toda a humanidade diante do papel do *homo faber* e da *techne*. Essa

abordagem busca orientar valores, ações e objetivos que visam preservar a vida como um todo e promover a autenticidade da humanidade de forma responsiva.

## REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. **A questão da técnica**. Prefácio e organização: Massimo Di Felice. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo. Paulus. 2020.

JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Tradução: Marijane Lsiboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro. Contraponto/PUC-Rio. 2006.

\_\_\_\_\_. **Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade**. Tradução: Grupo de Trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo. Paulus. 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução: Valério Rohden. São Paulo. WMF Martins Fontes. 3ª Edição. 2011.

LONGO, Giovan. **Hans Jonas e o Princípio Responsabilidade: uma ética para o século XXI**. In: volume 3 [recurso eletrônico] / Eduardo Lara; et al (Orgs.). Porto Alegre - RS. Editora Fi. 2018.

OLIVEIRA, Jelson; MORETTO, Geovani; SGNAZERLA, Anor. **Vida, Técnica e Responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas**. São Paulo. Paulus. 2015.





## 45. A instituição familiar na teoria política de Rawls



<https://doi.org/10.36592/978655460108545>

Rafaela Weber Mallmann<sup>1</sup>

### Introdução

O presente artigo faz parte da pesquisa de dissertação: *Uma teoria da justiça feminista: reflexões acerca da mutilação genital feminina*, apresentada em março de 2022 no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS<sup>2</sup>, na qual se discutiu a respeito da mutilação genital feminina como uma prática que fere os direitos humanos das meninas que passam pelo procedimento. O trabalho resultou em uma teoria da justiça feminista que buscou delimitar um plano normativo para discutir questões envolvendo culturas diferentes a partir da abordagem das capacidades humanas centrais de Martha Nussbaum e da teoria tridimensional da justiça de Nancy Fraser.

A mutilação genital feminina (MGF) é uma prática cultural reconhecida pela Organização Mundial da Saúde<sup>3</sup> como qualquer lesão aos órgãos genitais femininos sem que haja razões médicas. O procedimento ocorre geralmente com meninas de 04 a 07 anos, sendo predominante em países Islâmicos e Africanos, mas já espalhada pelo mundo devido aos processos migratórios. Diante deste cenário, o problema que norteia a presente pesquisa indaga: é possível considerar um mínimo ético para o tratamento com o ser humano tendo em vista a diversidade cultural existente? Utilizando como base o caso da mutilação genital feminina e a discussão filosófica envolvendo o tema, a igualdade de gênero pode ser fundamento para uma teoria da justiça?

---

<sup>1</sup> Graduada em Direito pela Unijuí. Mestra em Filosofia pela PUCRS. Doutoranda em Filosofia pela PUCRS com realização de doutorado sanduíche na Universidade de Bonn/Alemanha. Integrante da AI Robotics Ethics Society (AIRES). E-mail: rafaela.mallmann@edu.pucrs.br.

<sup>2</sup> O texto completo pode ser acessado em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/10186>.

<sup>3</sup> OMS. **Eliminação da Mutilação Genital Feminina**: Declaração Conjunta OHCHR, ONUSIDA, PNUD, UNECA, UNESCO, UNFPA, ACNUR, UNICEF, UNIFEM, OMS. Organização Mundial da Saúde, 2008.

O texto apresentado a seguir é da subseção 2.2.1 – *o feminismo liberal e a teoria política rawlsiana* da dissertação, inserida no segundo capítulo, e que possui como foco discutir a respeito do multiculturalismo e desigualdades de gênero. Nessa subseção específica, trata-se da teoria política rawlsiana e apontamentos feitos principalmente por Martha Nussbaum e Susan Moller Okin no que diz respeito aos limites e falhas na abordagem de Rawls. No intuito de preservar o projeto liberal igualitário, as autoras apontam possíveis soluções para o déficit teórico do liberalismo rawlsiano.

### **O feminismo liberal e a teoria política rawlsiana**

Martha Nussbaum e Susan Moller Okin a partir de um filtro de leitura feminista demonstram problemas na teoria rawlsiana que necessitam ser alterados, garantindo que o projeto do liberalismo não seja ameaçado. Diante disso, esse trabalho busca demonstrar quais as releituras feitas por Okin e Nussbaum, apontando falhas e resoluções à teoria rawlsiana, de modo que se adeque às reivindicações feministas. Essa discussão é central para compreender a respeito da posição da mulher em culturas que realizam a mutilação genital feminina, na medida em que a subordinação, a falta de autonomia e o uso da violência ferindo a integridade física das mulheres está entre os principais problemas enfrentados pelo feminismo liberal, que surge no intuito de encontrar soluções para erradicar com estas formas de violação aos direitos das mulheres.

Nussbaum<sup>4</sup> afirma que o problema mais difícil que a teoria de Rawls enfrenta em relação à igualdade das mulheres é como tratar a instituição da família. Nessa mesma instituição é que as pessoas organizam e passam para as próximas gerações as suas próprias concepções acerca do bem. Uma sociedade liberal, portanto, deve oportunizar uma liberdade para que sua população forme as famílias da forma como querem. Uma das preocupações centrais das feministas em relação à família, é que ela é uma instituição social não-voluntária, e é justamente nela que a hierarquia sexual, a violência e a negação quanto à igualdade de oportunidades ocorrem

---

<sup>4</sup> NUSSBAUM, Martha C. Rawls and feminism. In: **The Cambridge Companion to RAWLS**. Edited by Samuel Freeman. University of Pennsylvania. New York: Cambridge University Press, 2003.

baseada no sexo. Para a filósofa, isso sugere que uma sociedade comprometida com a justiça igualitária deve restringir a família em nome da justiça. Diversos pensadores liberais negligenciaram essa crítica feita por feministas, tratando a família apenas como uma esfera privada e que a justiça não deveria ser aplicada.

O ambiente da família é onde a tradição da MGF é passada de avós para netas, e ainda, é onde é realizada. Essa preocupação em tratar a família apenas como uma esfera privada, distancia o Estado e qualquer outra instituição de tomar medidas para evitar práticas violentas e hierárquicas que ocorrem neste âmbito. A instituição familiar é discutida por feministas há muitas décadas, em que se pode ver os primeiros escritos já quando Mary Wollstonecraft<sup>5</sup> criticava a educação que se passava para as meninas se tornarem mães e donas de casa. Esse espaço recluso e privado das mulheres torna a família uma instituição coordenada pelo homem e para o homem.

Outra crítica destinada à teoria rawlsiana é sobre as partes na posição original serem desinteressadas. Argumentando no sentido de uma defesa de Rawls quanto à posição original, Susan Moller Okin<sup>6</sup> esclarece que as partes nessa posição que irão definir os princípios da justiça, são considerados por Rawls como seres racionais e mutuamente desinteressados. Em um olhar inicial, as críticas de que a diferença e a alteridade estão ausentes são direcionadas à proposta de Rawls de que os que se encontram na posição original são idênticos. Rawls previu as interpretações de que sua teoria se concentra no eu racional e desinteressado, alertando que muitos a considerariam baseada no egoísmo caso o desinteresse mútuo da posição original fosse destacado isoladamente das outras especificações.

O que ocorre é que visto a partir de sua totalidade, a combinação das qualidades atribuídas às partes na posição original força cada pessoa a levar em consideração o bem dos outros. Okin<sup>7</sup> argumenta que isso se dá porque os que estão atrás do véu da ignorância devem considerar o interesse de todas as possibilidades

---

<sup>5</sup> WOLLSTONECRAFT, Mary. **A reivindicação dos direitos da mulher**. Tradução Ivania Pocinho Motta. - 1ªed. - São Paulo: Boitempo, 2016.

<sup>6</sup> OKIN, Susan Moller. Gender Justice and Gender: An Unfinished Debate. In: **Fordham Law Review**. Vol 72, p. 1537-156, 2004. Disponível em: <https://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3963&context=flr>. Acesso em: 15 dez. 2021.

<sup>7</sup> Ibid.

de self, pois não saberão qual eles virão a ser, e assim consideram os interesses de todos os *eus* possíveis igualmente. Sem conhecimento sobre suas características particulares, as partes devem pensar a partir da posição de todos.

Em se tratando de pessoas reais que sabem quem são, Okin<sup>8</sup> afirma que não se trata de um egoísmo racional, mas de uma empatia e prontidão para ouvir diversos pontos de vista. Argumenta que a teoria de Rawls não exemplifica uma ética da justiça abstrata e racionalista, mas que é construída em grande parte com uma ética do cuidado, pois se preocupa com determinadas emoções, assim como a racionalidade, além das diferenças e semelhanças humanas.

A partir dessa perspectiva, a importância da posição original e do véu da ignorância surge pelo fato de se poder reivindicar maior igualdade entre homens e mulheres, na medida em que as partes necessitam considerar todas as possibilidades de self. Se utilizar esses artifícios para delimitar os princípios de justiça em comunidades que realizam a MGF, e com isso pensar a mutilação genital feminina, além das mulheres, os próprios homens não poderiam optar pela realização da prática, na medida em que ao atuar racionalmente sob o argumento da igualdade, não haveria possibilidade de um acordo quanto à reprodução desta tradição.

Okin<sup>9</sup> cita Linda McClain<sup>10</sup> quando esta se refere que ao considerar uma sociedade justa, "a teoria de Rawls não prevê um indivíduo desencarnado, mas uma sociedade onde o reconhecimento da interdependência leva ao respeito mútuo - e onde o respeito mútuo implica não o direito de ser deixado em paz, mas um pedido quase terno um pelo outro"<sup>11</sup>. Diante disso, é necessário que os cidadãos de uma sociedade bem ordenada tenham a capacidade de desenvolver empatia, cuidado e preocupação com os outros. O problema central é que obter tais qualidades garante um fardo diferenciado às famílias, pois na teoria rawlsiana, é o local em que se origina o desenvolvimento moral. Paradoxalmente, afirma Okin<sup>12</sup>, as concepções de família

---

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid, p. 1546.

<sup>10</sup> O texto citado é Linda C. McClain, "Atomistic Man" Revisited: Liberalism, Connection, and Feminist Jurisprudence, 65 S. Cal. L. Rev. 1171 (1992).

<sup>11</sup> Do original: Rawls's theory envisions not a disembodied individual, but a society where recognition of interdependency leads to mutual respect - and where mutual respect entails not the right to be left alone but an almost tender-hearted solicitude for one another.

<sup>12</sup> Ibid.

em Uma Teoria da Justiça e no Liberalismo Político aparentam serem incapazes de enfrentar tal desafio.

Tanto Okin quanto McClain e Martha Nussbaum defendem o liberalismo rawlsiano contra críticas feministas antiliberais porque, segundo Okin<sup>13</sup>, acreditam que o liberalismo foi devidamente compreendido, tendo em vista sua recusa em aceitar a hierarquia, e o foco na liberdade e igualdade dos indivíduos, que são questões cruciais para o feminismo. Apesar de concordarem que diversos teóricos liberais falharam no cumprimento de seu compromisso com o indivíduo, principalmente destinando às mulheres uma subordinação "natural" dentro das famílias, ou por não prestar a devida atenção ao trabalho das mulheres de produzir e reproduzir o self masculino supostamente independente, acreditam que um liberalismo consistente e plenamente desenvolvido e devidamente revisto para incluir as mulheres, possui grande potencial para o feminismo.

A maior falha do liberalismo, Okin<sup>14</sup> concorda com Nussbaum, não é ser extremamente individualista, mas considerando a família, não ser individualista o suficiente. Nesse sentido, Nussbaum<sup>15</sup> aponta que nenhuma teoria liberal contemporânea deveria ignorar mais da metade da humanidade ao não considerar as mulheres em seu projeto liberal. Mulheres em diversas partes do mundo, inclusive onde o liberalismo não prevalece, buscam aplicar e reivindicar conceitos liberais como a autonomia, os direitos e o respeito para defender questões envolvendo suas liberdades, igualdades e integridade.

McClain esclarece que ainda que se acredite que a ética do cuidado possa produzir argumentos melhores para posições favoráveis feministas, o liberalismo é mais persuasivo e pode produzir resultados melhores. Entre as críticas feministas aos argumentos teóricos liberais e igualitários, desenvolvidos principalmente no final do século XX, *A Theory of Justice* de Rawls passou por uma revisão contundente exigida pela crítica feminista<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> OKIN, Susan Moller. **Is multiculturalism bad for women?** Susan Moller Okin with respondentes; edited by Joshua Cohen, Matthew Howard and Martha C. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press, 1999.

<sup>16</sup> OKIN, Susan Moller. Gender Justice and Gender: An Unfinished Debate. In: **Fordham Law Review**. Vol 72, p. 1537-156, 2004. Disponível em:

Após a publicação da obra *A Theory of Justice*, em 1974, a filósofa Jane English destacou considerações importantes sobre a teoria rawlsiana que não foram observadas por outros comentaristas: aqueles presentes na posição original são chefes de família, e não a população na forma geral, que incluiria as mulheres. Com isso, a família não se torna passível de reivindicações de justiça. Na mesma época, os movimentos feministas desafiavam a divisão tradicional do trabalho, e quando se considera a família nessa discussão, a mulher que cuidava da criação dos filhos e dedicava sua vida ao lar, via sua vida privada de participação econômica, política e realizações pessoais, o que torna questionável o padrão exigido por Rawls de igualdade justa de oportunidades. Por quase uma década, Okin<sup>17</sup> esclarece que demorou a surgir uma visão mais desenvolvida de uma crítica feminista à teoria rawlsiana.

Em 1983, Deborah Kearns, teórica política australiana, realizou uma crítica efetiva que permeia as estudiosas feministas de Rawls desde então: apesar de incluir a família como parte da estrutura básica da sociedade em que os princípios de justiça devem ser aplicados, a teoria rawlsiana excluiu as mulheres, a família e o amor do reino da justiça. Ocorre que essa exclusão ameaçava o desenvolvimento de um senso de justiça nas crianças, que são integrantes e futuros cidadãos da sociedade justa. Kearns relaciona isso ao fato de que para Rawls a família não é necessariamente uma instituição justa, e por isso ele efetivamente a remove do escopo dos princípios de justiça<sup>18</sup>.

Susan Okin<sup>19</sup> afirma que em *A Theory of Justice*, além de Rawls ignorar quase completamente o gênero, também ignora as mulheres. A omissão do sexo da lista de características pessoais que são ocultadas dos indivíduos na posição original e a especificação de que essas pessoas são chefes de família, são questões centrais da crítica feminista. Apesar de Rawls ter indicado anos mais tarde que o sexo foi então considerado como uma característica contingente, ele não aparentou reconhecer que isso exigia uma revisão dos principais aspectos de sua teoria.

---

<https://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3963&context=flr>. Acesso em 15 dez. 2021.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid.

Quando Rawls trabalha na II parte de *A Theory of Justice* sobre como os dois princípios da justiça são aplicados às instituições da estrutura básica da sociedade, ele exclui a família. Não há questionamento se a família, do modo tradicional como é representada, é uma instituição social justa. Rawls aborda a discriminação sexual formal e legal, quando afirma que quando as desigualdades, no que diz respeito aos direitos básicos, são baseadas em características naturais físicas como a distinção de sexo, raça e cultura só devem ser aceitáveis quando justificadas pelo princípio da diferença<sup>20</sup>.

Tal raciocínio se aplica aos direitos básicos, como liberdade de expressão e religião, ou o sufrágio, mas com a igualdade real a situação é mais complexa e não condiz com a igualdade formal. Considerando ainda um contexto histórico de que as instituições sociais foram construídas baseadas na suposição de que alguém, além de seus participantes, está realizando as tarefas relacionadas ao cuidado, seja dos jovens, idosos, doentes, ou das necessidades dos próprios participantes, são as mulheres que predominam no espaço destinado a tais tarefas<sup>21</sup>.

A única seção de *A Theory of Justice* que Rawls menciona bastante a família é quando fala sobre o desenvolvimento moral. Okin<sup>22</sup> afirma que Rawls simplesmente assume que a família é uma instituição justa, sem desenvolver adequadamente essa suposição. Sua crítica central em relação a isso, reside no questionamento sobre como poderia ser desenvolvido um senso de justiça em uma instituição injusta<sup>23</sup>. Com isso, questiona se essa confiança nas famílias basta como base para o local em que se realiza o desenvolvimento moral.

Apesar das críticas direcionadas à teoria rawlsiana, Okin<sup>24</sup> afirma que há um grande potencial feminista no método desenvolvido por Rawls para pensar sobre a justiça. Como mencionado anteriormente, considerando a compreensão de que o véu da ignorância oculta de seus participantes o sexo e outras características particulares, e o abandono da suposição de "chefes de família", a posição original

---

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid. p. 59.

<sup>24</sup> Ibid.

pode ser um conceito essencial para desafiar a estrutura de gênero, isso se dá com a inserção dos pontos de vista de mulheres e homens na posição original.

Deixando de lado alguns pressupostos liberais tradicionais sobre as esferas pública e privada, é possível utilizar a teoria rawlsiana como uma ferramenta para a crítica feminista que possibilite alcançar a justiça entre os sexos na sociedade e na família. Uma das questões centrais observadas por Okin<sup>25</sup> é compreender como uma teoria da justiça que aplique os princípios de Rawls às famílias e outras instituições básicas da sociedade, teria potencial de transformar as suposições e práticas de gênero.

Okin<sup>26</sup> esclarece que no final do século XX, acreditava que dois tipos de políticas públicas poderiam diminuir as injustiças de gênero, que resultaram da aplicação do princípio da igualdade de oportunidades e do princípio da diferença. O primeiro deles encorajaria homens e mulheres a compartilhar o ambiente público e o doméstico, e os papéis, além das responsabilidades tanto remuneradas quanto não remuneradas da vida familiar, de forma equânime, ou seja, possibilitando que ambos participassem em pé de igualdade nas funções referentes ao trabalho, na sociedade civil, e na política.

Essas políticas incluiriam cuidados subsidiados na primeira infância e depois da escola para as crianças, horários de trabalho flexíveis para os pais e licença parental neutra, ou seja, que tanto o pai quanto a mãe recebam o mesmo período de licença, além disso, Okin<sup>27</sup> propõe uma lei antidiscriminação aplicada em todas as áreas necessárias relacionadas à família e ao cuidado.

O segundo tipo de política protegeria quem opta por realizar a maior parte do trabalho familiar não remunerado, das vulnerabilidades possíveis que dessa decisão possa advir. Essa política incluiria a divisão igual entre o salário de quem trabalha fora e o de quem se dedica aos cuidados do lar, e garantindo que em caso de divórcio, ambas as famílias tenham o mesmo padrão de vida. Rawls concordou com essas sugestões específicas<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid.



Na obra *Liberalismo Político*, Rawls aborda brevemente as críticas feministas, admitindo em sua introdução que algumas questões importantes foram omitidas em *Uma Teoria da Justiça*, como a questão da família. Entretanto, o LP não respondeu às críticas feministas. Okin<sup>29</sup> afirma que certos aspectos reelaborados de sua teoria ao tentar diferenciar a teoria política da justiça de uma teoria mais abrangente, agravaram os problemas com o feminismo, apesar de ele ter afirmado que suas concepções e princípios podem ser utilizados para tratar sobre as questões de gênero e da família (ainda que não tenha esclarecido de que forma isso se daria).

As críticas feministas logo surgiram demonstrando que a sociedade justa e pluralista do LP, e suas concepções "razoáveis" do bem incluíam religiões que praticavam maneiras de viver sexistas. Rawls exclui certos tipos de fundamentalismo, mas garante que todas as principais religiões históricas poderiam ser vistas como doutrinas abrangentes razoáveis. Ocorre que textos do judaísmo, cristianismo e islamismo, por exemplo, contém diversas passagens sexistas:

o Torá / Bíblia inverte a realidade da reprodução de modo que a primeira mulher é feita de um homem, conta uma história dos judeus da qual as mulheres estão virtualmente ausentes, e aconselha as esposas a obedecerem aos maridos. O Alcorão defende explicitamente espancar mulheres "das quais você teme desobediência" e sugere que alguma barreira seja colocada entre os sexos, o que tem sido interpretado de várias de maneiras, incluindo o uso de véu compulsório pesado e a "reclusão", ou forçada socialmente a prisão de mulheres em suas casas, em grande parte da história dos povos muçulmanos<sup>30</sup>.

Apesar de algumas versões reformadas dessas religiões reconhecerem a igualdade dos sexos de várias maneiras, muitas versões mais ortodoxas, que não são consideradas necessariamente fundamentalistas, ainda discriminam as mulheres, levando a uma subordinação delas na própria prática religiosa, assim como dentro e

---

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid. p. 1556. Tradução nossa. Do original: the Torah/Bible reverses the reality of reproduction so that the first woman is made from a man, tells a history of the Jews from which women are virtually absent, and advises wives to obey their husbands. The Qur'an explicitly advocates beating women "from whom you fear disobedience," and suggests that some barrier be placed between the sexes, which has been interpreted in a myriad of ways, including heavy compulsory veiling and the "seclusion," or socially enforced imprisonment, of women in their homes, in much of the history of Muslim peoples.

fora da família. O LP demonstrou uma certa aceitação de Rawls dessas crenças e práticas associadas a concepções abrangentes “razoáveis” do bem, inclusive em uma sociedade justa e bem ordenada da teoria ideal. Com isso, exacerbou o problema apontado pelas feministas sobre se a família faz ou não parte da estrutura básica da sociedade. Rawls parece reiterar a posição assumida em *A Theory of Justice*.

Okin aponta para a necessidade de que as decisões na família sejam tomadas igualmente por seus membros, assim como acredita que o princípio da diferença possa ser aplicado dentro das famílias. É possível concluir que as famílias são o lugar por excelência para a justiça, ao invés de um lugar onde ela não é necessária ou é impossível de ser aplicada, como tem sido mais comumente pensado. Não que as famílias devam ser justas, em vez disso, que a justiça é sua virtude básica primária, e que as “virtudes mais nobres”, como a generosidade e a disposição de sacrificar os próprios interesses pelos dos outros, não são confiáveis e até mesmo perigosas para alguns membros da família, a menos que sejam construídas sobre isso.

Rawls reconhece a injustiça histórica das mulheres da tarefa de criar, nutrir e cuidar dos filhos, e esse fato pode torná-las vulneráveis caso ocorra um divórcio. Observa que se uma causa básica referente à desigualdade das mulheres como cidadãos é essa participação na criação e cuidados dos filhos, é necessário tomar medidas para igualar sua participação ou de alguma forma compensá-la. Argumenta ainda que quando a liberdade de religião requerer que se permita alguma divisão tradicional de gênero no trabalho doméstico dentro da família, que ela deve ser totalmente voluntária e não levar à injustiça. Nesse ponto Rawls parece concordar com Okin quanto à necessidade de um salário dividido e uma divisão igualitária de bens em casos de divórcio, pois Rawls reconhece ser injusto que um marido deixe sua família e leve consigo todo seu poder aquisitivo.

Okin<sup>31</sup> reconhece o passo importante que Rawls toma ao responder a determinadas críticas feministas, mas a filósofa ressalta que ainda há vários aspectos de sua resposta que são intrigantes ou insatisfatórios. Primeiro porque ele reafirma a ideia de que as famílias são como outras associações privadas, sem abordar diretamente as críticas feitas a esta posição. No mesmo sentido do

---

<sup>31</sup> Ibid.

argumento de Nussbaum, Okin afirma que as famílias não são associações voluntárias que possa entrar e sair facilmente. Apesar de as famílias formadas geralmente serem constituídas por um processo voluntário, nem sempre elas são encerradas voluntariamente. E quando são, geralmente a saída não ocorre sem esforço ou perda.

Difícilmente um divórcio poderia ser comparado a formar-se na faculdade ou lecionar em outra universidade. Ao contrário de associações privadas como as universidades e a igreja, a família faz parte das instituições sociais básicas às quais Rawls afirmou que devem ser aplicados os princípios de justiça. Em sua crítica, Okin<sup>32</sup> ressalta que embora Rawls tenha referido várias vezes em *The Idea of Public Reason Revisited* sobre o papel da família em desenvolver cidadãos com senso de justiça, a falta de interesse de Rawls pela família, colocando-a no mesmo patamar de outras associações como universidades e sindicatos, aparenta uma negligência quanto à função crucial das famílias na promoção de um senso de justiça nos jovens.

Sobre os problemas da posição original que Rawls diz incluir o sexo, Okin<sup>33</sup> questiona como essas partes na posição original não estariam preocupadas com a justiça interna às famílias? Afirma que as partes provavelmente gostariam de garantir que em uma sociedade justa, as políticas e instituições públicas promovessem uma divisão igualitária do trabalho não remunerado no lar, de modo que as mulheres pudessem ter mais tempo para se dedicar às outras esferas da vida. Ainda, afirma que Rawls não respondeu à pergunta desde o artigo de Kearns em 1983 quanto à inconsistência interna que ocorre em *A Theory of Justice* que depende da família para o desenvolvimento moral e socialização de seus cidadãos, sendo ela uma instituição que não é regulada internamente pelos princípios da justiça. Justamente uma instituição social que Rawls garante a importância de ser onde os primeiros sinais de justiça na vida das crianças emerge, no contexto de amor e confiança daqueles que as cuidam, não é baseada em uma justiça interna.

Sobre as objeções feministas à teoria de Rawls, Nussbaum<sup>34</sup> afirma que para o filósofo elas não invalidam uma abordagem liberal da teoria da justiça. As teorias

---

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> NUSSBAUM, Martha C. Rawls and feminism. In: **The Cambridge Companion to RAWLS**. Edited by Samuel Freeman. University of Pennsylvania. New York: Cambridge University Press, 2003.

liberais podem responder de forma mais adequada às preocupações feministas do que outras teorias, mas Rawls admite que as teorias liberais sobre justiça ainda têm muito trabalho para responder aos problemas em relação à desigualdade entre homens e mulheres, principalmente na justiça familiar.

No mesmo sentido da crítica de Okin<sup>35</sup>, Nussbaum<sup>36</sup> questiona como Rawls pode considerar a família parte da estrutura básica e uma instituição voluntária análoga a uma igreja ou universidade. Para a filósofa, as instituições da estrutura básica são as que a influência é presente desde o início da vida humana, sendo que a família cumpre esse requisito. Entretanto, universidades e igrejas não. Nussbaum<sup>37</sup> argumenta que Rawls deveria ter dado alguma explicação sobre a diferença entre a família e instituições como as universidades na estrutura básica, em relação a como os princípios se aplicariam.

Rawls não reconhece o caráter paroquial da família nuclear ocidental. Nussbaum<sup>38</sup> afirma que ele ainda parece considerar essa unidade como possuindo um status quase natural. O problema consiste em ele não reconhecer esse caráter paroquial de toda a ideia de criar filhos em uma família nuclear, tendo em vista que grupos de aldeias e coletivos de mulheres, por exemplo, são grupos que estão envolvidos na criação das crianças. Na posição original, Nussbaum<sup>39</sup> ressalta que as partes não deveriam dar preferência a uma forma particularmente ocidental e burguesa de constituição da família sobre outras formas possíveis. É necessário olhar as questões de justiça favorecendo grupos que são capazes de criar os filhos com um senso de justiça que é compatível com outras exigências da justiça.

Ainda, Nussbaum<sup>40</sup> afirma que Rawls não reconhece até que ponto nas sociedades modernas a família é uma criação do Estado, e que possui um status muito diferente do que a igreja ou a universidade possui. A associação de pessoas

---

<sup>35</sup> OKIN, Susan Moller. Gender Justice and Gender: An Unfinished Debate. In: **Fordham Law Review**. Vol 72, p. 1537-156, 2004. Disponível em: <https://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3963&context=flr>. Acesso em: 15 dez. 2021.

<sup>36</sup> NUSSBAUM, Martha C. Rawls and feminism. In: **The Cambridge Companion to RAWLS**. Edited by Samuel Freeman. University of Pennsylvania. New York: Cambridge University Press, 2003.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid.

que vivem juntas e possuem filhos receberá a denominação de família por uma questão jurídica e política, não é algo que é decidido pelas próprias partes, tendo em vista que o Estado constitui a estrutura familiar a partir das leis, definindo assim quais são os grupos de pessoas que podem ser considerados famílias. Com essa definição, irá advir os privilégios e direitos dos membros dessa família a partir das definições de casamento e divórcio, responsabilidade e legitimidade parental, entre outras questões relacionadas. Isso demonstra que o Estado está presente na família desde o início, e isso se dá de uma forma menos evidente no caso de uma igreja ou universidade. É o Estado quem diz o que é a família e de que forma alguém é membro dela.

Explicando essa diferença com mais clareza, Nussbaum<sup>41</sup> demonstra os rituais que definem uma pessoa como membro de uma associação. Utiliza como exemplo a matrícula em uma universidade e a concessão de um diploma posterior; em uma igreja, o batismo ou a conversão ou determinado rito de passagem; na família, o casamento. A relação do Estado com a matrícula na universidade ou com o batismo religioso e a conversão a alguma religião é de policiamento a esses ritos externamente, definindo por exemplo a instituição que possui determinado status como isenta de impostos, ou evitando determinadas crueldades ou ilegalidades nos ritos de passagem religiosos. Já o casamento, desde o início é um rito público administrado pelo Estado, de modo que suas leis definem e restringem a entrada nesse espaço.

Desta forma, o Estado não policia o casamento do lado de fora, é justamente ele quem casa as pessoas. É o Estado quem irá determinar se as pessoas podem ser consideradas casadas, como por exemplo casos de uniões homoafetivas que foram solenizadas em alguma religião, mas que ainda não são de fato casadas porque o Estado não concedeu a licença. Ainda, é o Estado quem determina quem pode adotar as crianças, quem são filhos legítimos ou não, envolvendo toda a questão de herança e sucessão dentro da família. Com isso, Nussbaum<sup>42</sup> quer demonstrar que a família é moldada pela lei, e que sua própria definição é legal e política, devendo cumprir determinados requisitos legais para ser considerada família. A esfera política,

---

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid.

portanto, não consegue evitar de moldar a estrutura familiar na medida em que reconhece quem é ou não é uma família.

O contraponto com Rawls reside no fato de que ele trata a família como uma organização com existência fora do campo político, e pergunta até que momento o Estado poderia interferir nela. Nussbaum<sup>43</sup> ressalta que se ele tivesse reconhecido este caráter fundamental da presença do Estado na família, poderia ter sido reconhecido que os princípios da justiça favorecem as unidades familiares de uma forma compatível com a justiça.

Nussbaum<sup>44</sup> argumenta que sua impressão é a de que Rawls buscou reconhecer os direitos de grupo, no sentido de direito das famílias à proteção em relação à ação do Estado. A questão central é que se o interesse é realmente reconhecer o igual valor dos cidadãos e considerar a vulnerabilidade das crianças inseridas na estrutura familiar, é necessário conceber o dilema liberal de forma diversa, buscando equilibrar a liberdade de associação dos adultos e os demais interesses por suas concepções de bem, com as liberdades e oportunidades destinadas às crianças, tendo em vista que serão futuros cidadãos. Assim, nenhum grupo terá privilégios especiais como grupo, e é necessário reconhecer que não existe um grupo cuja existência se deu “por natureza”, e que no caso da família, ela é uma criação do Estado, as vezes com mais presença deste do que muitas outras associações.

Dessa forma, Nussbaum<sup>45</sup> argumenta que uma sociedade justa pode adotar políticas que Rawls consideraria como uma intervenção excessiva, como o caso de políticas indianas em tornar o dote ilegal e dar subsídios por parte do governo aos grupos de mulheres como grupos familiares que promovem a igualdade entre meninas. É necessário, portanto, reconhecer que a família é parte da estrutura básica, e não apenas uma associação; e que a estrutura da família é pública, sendo totalmente moldada pelo Estado.

O trabalho de Rawls, portanto, oportunizou às feministas críticas centrais e insights importantes para pensar sobre a justiça. Considerando o teor destas críticas,

---

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Ibid.

a teoria de Rawls pode ser adaptada para atendê-las, considerando principalmente que as que envolvem situações mais complexas são as críticas à família e que parecem ameaçar o próprio projeto do liberalismo político. Dessa forma, verifica-se a importância de que a justiça seja aplicada na estrutura familiar.

### **Considerações finais**

O liberalismo político igualitário de Rawls ao mesmo tempo em que serviu como inspiração para o surgimento de diversas teorias políticas contemporâneas, possui severos problemas quando se fala nas relações hierárquicas e de gênero que sua teoria aborda. Filósofas feministas com Susan Okin e Martha Nussbaum adotam ideias centrais da teoria política rawlsiana e ao mesmo tempo criticam algumas abordagens, principalmente envolvendo a instituição familiar e concepções normativas como o véu da ignorância.

Como explicado anteriormente, o texto aqui apresentado foi retirado da dissertação de Mestrado apresentada em 2022 ao PPG Filosofia da PUCRS. A teoria política de Rawls é de extrema importância para o desenvolvimento do feminismo liberal igualitário, principalmente a abordagem das capacidades humanas centrais trabalhada por Martha Nussbaum.

Como conclusões finais do trabalho de dissertação e respondendo aos problemas propostos na pesquisa, verificou-se que é possível sim considerar um mínimo ético para o tratamento com o ser humano, considerando a existência de uma diversidade cultural, e que isso se dá com a utilização das capacidades humanas centrais, que possibilita a não instrumentalização das mulheres; e ainda, que a igualdade de gênero pode ser fundamento para uma teoria da justiça, a partir da complementação teórica entre a teoria tridimensional da justiça de Fraser e o enfoque nas capacidades de Nussbaum, que possibilita refletir sobre a condição da mulher em diversas realidades, podendo ser utilizada essa ideia como base para a realização de trabalhos futuros, como o desenvolvimento de planos internacionais de governança em prol da igualdade de gênero.

Trabalhar com Rawls na dissertação foi fundamental a fim de compreender como se dá o liberalismo político e de que forma as críticas de Nussbaum e Okin

contribuem para adotar um viés feminista na teoria política rawlsiana. Neste recorte do texto apresentado aqui, é possível verificar que a questão da família ser tratada como uma organização existente fora do campo político abriu margem para a discussão a respeito de até que momento o Estado poderia interferir nela. Se tivesse sido reconhecida a importância da presença do Estado na família, os princípios da justiça poderiam favorecer as unidades familiares de forma justa.

## Referências

Linda C. McClain, "Atomistic Man" Revisited: Liberalism, Connection, and Feminist Jurisprudence, 65 S. Cal. L. Rev. 1171 (1992).

NUSSBAUM, Martha C. Feminism and internationalism. **The Metaphilosophy Foundation and Blackwell Publishers Ltd.** Main Street, Cambridge, v. 27, Nº. 1&2, Jan/Apr, p. 202-208, 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24439175>. Acesso em 20 ago. 2021.

NUSSBAUM, Martha C. **Sex & Social Justice.** New York, Oxford University Press, 1999.

NUSSBAUM, Martha C. **Women and Human Development: The Capabilities Approach.** New York: Cambridge University Press, 2000.

NUSSBAUM, Martha C. Rawls and feminism. In: **The Cambridge Companion to RAWLS.** Edited by Samuel Freeman. University of Pennsylvania. New York: Cambridge University Press, 2003.

OKIN, Susan Moller. **Is multiculturalism bad for women?** Susan Moller Okin with respondents; edited by Joshua Cohen, Matthew Howard and Martha C. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press, 1999.

OKIN, Susan Moller. Gender Justice and Gender: An Unfinished Debate. In: **Fordham Law Review.** Vol 72, p. 1537-156, 2004. Disponível em: <https://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3963&context=flr>. Acesso em 15 dez. 2021.

OMS. **Eliminação da Mutilação Genital Feminina:** Declaração Conjunta OHCHR, ONUSIDA, PNUD, UNECA, UNESCO, UNFPA, ACNUR, UNICEF, UNIFEM, OMS. Organização Mundial da Saúde, 2008.

RAWLS, John. **O liberalismo político.** Editora Ática: São Paulo, 2000.



RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **A reivindicação dos direitos da mulher**. Tradução Ivania Pocinho Motta. - 1ªed. - São Paulo: Boitempo, 2016.



## 46.(Re)Abertura de um diálogo entre Sartre e Levinas:

### Ser – de outro modo que ser – Judeu<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/978655460108546>

Renata Guadagnin<sup>2</sup>

Nós vimos aquilo que os homens não devem ver; aquilo que não é traduzível pela linguagem. (...) O horror era a escuridão, o lento aniquilamento. A motivação da nossa luta não passou senão da reivindicação radical, e quase sempre ela própria solitária, de permanecer, até o final, um ser humano.

Robert Antelme (em *A espécie Humana*)

Esse ensaio pretende fazer três movimentos. No primeiro procuraremos trazer alguns aspectos breves e sintéticos do exposto por Sartre em *Reflexões sobre a questão judaica*, que desenvolveremos no sentido de ser, quem sabe, mais uma questão do antissemitismo e do preconceito como uma provocação de Sartre após a barbárie, do que propriamente querer ser um texto explicativo e expositivo daquilo que forma as questões judaicas em si. O segundo movimento trata-se de apontamentos de Levinas em *Être Juif* elucidando o que constitui a existência do Ser Judeu e fundamenta o nosso argumento sobre o texto de Sartre: *pensar a identidade judaica não corresponde a uma adequação ou recuperação da questão judaica*. Por fim, mantendo suas diferenças, procuramos entrelaçar, como o movimento do poema de Celan: “um fio apanhou um fio, separamo-nos enlaçados”, Sartre e Levinas no que tange às questões da influência do judaísmo no pensamento sartriano, envolvendo messianismo, ética e o **Outro, único ponto de partida possível para uma política em**

---

<sup>1</sup> O presente ensaio foi resultado dos diálogos realizados no Seminário Fenomenologia e Hermenêutica VIII (2017/01), coordenado pelo prof. Fabio Caprio, no âmbito do Doutorado em Filosofia, publicado na coletânea: CAPRIO, Fabio Caprio Leite de; NORBERTO, Marcelo S. (orgs). *Sartre hoje: volume 1* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, p. 227- 249. Aqui revisado e com algumas alterações.

<sup>2</sup> Professora no PPG-Mestrado em Direito e Desenvolvimento Sustentável da Unifacvest; Pós-doutoranda no PPG-Mestrado em Direitos Humanos da UniRitter, bolsa PDPG-CAPES; Doutora em Filosofia pela PUCRS, bolsa CAPES; Doutorado sanduíche pela Universität Hamburg, bolsa Probral/CAPES-DAAD; Mestra em Ciências Criminais pela PUCRS.  
E-mail: pesquisadora.reguadagnin@gmail.com.

**construção e uma esperança agora**<sup>3</sup>. Especialmente com base na entrevista de Sartre, *L'espoir maintenant*, apontaremos confluências tangenciando a possível conjunção entre o pensamento dos autores. Entre questões judaicas e ser judeu o que, para nós, predomina e é mais essencial, é a questão do *humano*: se sentir parte de alguma coisa sem se aniquilar pela razão do ser. Nesse sentido, é a tentativa de demonstrar que mesmo na tensão de uma violência há uma oportunidade de ruptura do imoral ali cujo nascimento se dá pelo gesto de responsabilidade. Para Levinas, sob a premissa de que todo homem é judeu, aquele que porta a responsabilidade tem já em si o ser e o outro do ser, porque provocado e convocado pelo outro, sendo justamente nesse limiar, onde se rompe com as afirmativas do existente e da existência, que está a tarefa de/da alteridade. Desde a questão do *Ser Judeu* chegando até o de *Outro modo que ser* a esperança. Neste sentido acreditamos ser necessário e atual um olhar cuidadoso sobre *L'espoir maintenant* e sua relação com Levinas, sem pretensões de esgotamentos das temáticas que aqui pulsam, mas a abertura de um diálogo.

### **"Reflexões sobre a questão Judaica" ou da questão do antissemitismo para Sartre**

La littérature n'est-elle pas à même de nous éclairer à travers les figures juives qu'on y rencontre de plus en plus souvent, sur l'essence du judaïsme?<sup>4</sup>

Estamos agora em situação de compreender o antissemita. É um homem que tem medo. Não dos judeus, certamente: de si próprio, de sua consciência, de sua liberdade, de seus instintos, de suas responsabilidades, da solidão, da modificação da sociedade e do mundo; de tudo, salvo dos judeus. É um covarde que não quer confessar sua covardia;

---

<sup>3</sup> Nota de esclarecimento: evidentemente não é por acaso que escolho republicar este ensaio na ocasião dos cinquentenário do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. A escolha diz respeito ao dever de, quem sabe, retomarmos a estes textos, de Sartre e de Levinas, como de tantos outros autores, enquanto dever ético para se pensar e se posicionar no mundo acerca de nosso tempo. Qual tempo? O da Guerra. 2024. Guerra genocida do Governo de Israel contra o povo palestino. Guerra da Rússia contra a Ucrânia. Tempos em que não podemos apenas nos inquietar se não responder ao chamado de nos posicionarmos a um lado da história. Que, como em qualquer tempo e em qualquer lugar, o fascismo é a sombra permanente, concretude e realização da exceção em sua maior potencialidade, como nos ensina Giorgio Agamben (em Estado de Exceção). O esforço é de trazer luz às lentes pelas quais vemos a situação.

<sup>4</sup>LEVINAS, E. "De Shylock à Swann". In *Le souci de L'Art chez Emmanuel Levinas*. Éditions Manucius: Paris, 2010, p. 25.

um assassino que recalca e censura sua tendência ao homicídio sem poder refreá-la e que, no entanto, só ousa matar em efígie ou no anonimato de uma multidão; um descontente que não se atreve a revoltar-se por receio das consequências de sua revolta. Aderindo ao antissemitismo, não adota simplesmente uma opinião, mas se escolhe como pessoa. (...) O Judeu não é no caso senão um pretexto: em outra parte, será utilizado o negro e, em outra, o amarelo. (...) O antissemita, em suma, é o medo diante da condição humana. O antissemita é o homem que deseja ser rochedo implacável, torrente furiosa, raio devastador: tudo menos humano.<sup>5</sup>

Reflexões sobre a questão judaica é um texto de 1944, publicado em 1946, no abismo do pós-guerra. Brevemente poderíamos dizer que é constituído por três eixos argumentativos principais: totalidade sincrética do antissemitismo e a formação do antissemita, alguns argumentos a favor da conceituação do judaísmo como situação preocupando-se em compreender essa situação (sociológica, histórica, política e econômica) e, por fim, Sartre traz algumas propostas de ações contra o antissemitismo já que para ele combater o antissemitismo significaria combater efetivamente o preconceito.

Descreve-se o indivíduo antissemita ou preconceituoso como aquele que pratica uma violência totalitária sincrética<sup>6</sup>, destacando os elementos que, a partir de um gosto subjetivo combinado com outros fenômenos (impessoais e sociais), através do condicionamento de constantes econômicas, históricas e políticas, formam o antissemita. Cujas repulsa pelos judeus tem sua origem em uma certa repulsa ao desconhecido (antecipa-se o ódio, atitudes baseadas em uma preconceção que "dispensa a prova" da experiência), ou representação sem depender necessariamente da experiência. Por isso a formação do antissemita se dá pela escolha de uma paixão ligada ao ódio que não se desencadeia em função do *desacato de um outro*, mas se antecipa aos fatos e ao contato repulsando qualquer possibilidade deles. Uma escolha para Sartre calcada no raciocínio falso que justifica a paixão pelo seu ódio, que não é do objeto em si, mas do estado passional. São três elementos que formam a descrição desse indivíduo: *a nostalgia da*

<sup>5</sup> SARTRE, J.-P. Reflexões sobre o racismo: I. A questão Judaica; II. Orfeu Negro. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960, p. 35 – 36.

<sup>6</sup> SARTRE, J.-P. Reflexões sobre a questão judaica, p. 10.

*impermeabilidade, o desconhecimento de si e a mediocridade.*<sup>7</sup> É um texto muito rico em elementos, apontando também sobre a mediocridade do antissemita dissimulando a luta de classes e o poder democrático já que ele busca um poder totalitário. No que diz ao âmbito social e político o antissemita é destrutivo, diz Sartre sobre isso: “não se trata de construir uma sociedade, mas apenas purificar a já existente”<sup>8</sup>, além disso o filósofo inclui o elemento sádico e maniqueísta de modos complementares implicados nesse dimensão social e política para o exercício do poder do antissemita sobre os outros, havendo um dualismo entre o bem e o mal tentando apenas suprimir o Mal, pois o Bem já estaria dado, exatamente nesse ponto é que o antissemita estaria desobrigado a questionar o Bem. Dessa forma, ele precisa preocupar-se apenas com o mal e elimina-lo, criando uma “curiosidade fascinada pelo Mal”, um sadismo, uma sede de poder sobre o mais fraco que torna o antissemita “tudo menos homem”<sup>9</sup>.

Por essa constituição do antissemita que a questão judaica é retratada como situação. Há um enlace entre escolha e situação (o homem é um ser em situação e escolhe-se em situação), faz com que o antissemita se escolha preconceituoso o que acaba constituindo aquilo que ele é em sua totalidade. Sartre irá dizer que essa escolha do antissemita *fund*a, por sua vez, a situação do judeu. Saber o que é o judeu exige para ele a apreciação da sua situação: “não é nem o passado, nem a religião, nem a terra o que une os filhos de Israel. Se tem um vínculo comum, se merecem todos o nome de judeu, é porque compartilham uma situação de judeu, ou seja, é porque vivem numa comunidade que os considera judeu”<sup>10</sup>. Com isso, nos parece que a situação do judeu, talvez se possa dizer, é a das *construções históricas*: a consciência cristã que fez do judeu a “maldição” religiosa ao ser o assassino de Jesus Cristo e a “maldição” econômica de quando os judeus se dedicavam a atividades de comércio “espúrias”. O judeu é colocado, portanto, em um lugar instável e inconstante que depende da opinião dos outros (outros que promulgam o que é os direitos do povo judeu e o modo “real” de como um judeu deve viver). Assim, o judeu estaria lançado a escolha do antissemita de um lado e, de outro, a escolha de como

---

<sup>7</sup> Cf. SARTRE, J.-P. Reflexões sobre a questão judaica, p. 14 – 17.

<sup>8</sup> Cf. SARTRE, J.-P. Reflexões sobre a questão judaica, p. 15.

<sup>9</sup> Cf. SARTRE, J.-P. Reflexões sobre a questão judaica, p. 15.

<sup>10</sup> SARTRE, J.-P. Reflexões sobre a questão judaica, p. 35.

responder à situação entrando aqui a questão da autenticidade e da inautenticidade do judeu em situação: "Ser judeu é estar atirado à situação judaica, abandonado nela e é, ao mesmo tempo, ser responsável em e por sua própria pessoa pelo destino e pela natureza mesma do povo judeu".<sup>11</sup>

É, contudo, *as atribuições simplificadoras dos outros* que fazem do judeu um judeu. Essa nos parece ser a tese central de Sartre nesse texto especificamente, que a existência do judeu se constitui não por uma identidade como comunidade religiosa ou comunalidade histórica ou cultural, já que haveria todo o tipo de judeu (e o estado de Israel ainda não havia sido criado), mas as atribuições é que unem os judeus em uma mesma situação configurada pelas ações e representações dos outros (não-judeus). Rapidamente realçamos aqui alguns elementos trazidos por Sartre especialmente para chegar à tese central que impulsiona a réplica de Levinas a esse texto. Ainda, cabe dizer que há um peso – ético – contundente nas reflexões apresentadas no texto sartriano. Ao final Sartre oferece, como referimos, algumas propostas contra o antissemitismo que levariam ao combate efetivo do preconceito e finaliza dizendo "(...) convidaria apontar a cada um que o destino dos judeus é o seu destino. Nenhum francês será livre enquanto os judeus não gozarem da plenitude de seus direitos. Nenhum francês estará em segurança enquanto um judeu, na França, e no *mundo inteiro*, possa temer por sua vida"<sup>12</sup>. Ainda, antes de continuarmos, vale ressaltar que Levinas reconhece<sup>13</sup> as contribuições de Sartre em relação as questões de combater o preconceito em situação, não abordaremos neste texto porque a ideia é a de compreender o ser judeu como uma anterioridade, que apesar de se constituir também em situação, não é redutível à ela, ou como chama Levinas, a existência judaica como um fato judaico.

---

<sup>11</sup> SARTRE, J.-P. Reflexões sobre a questão judaica, p. 35 – 36.

<sup>12</sup> SARTRE, J.-P. Reflexões sobre a questão judaica, p.104.

<sup>13</sup> Lévinas Emmanuel, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, « Présence du judaïsme », 1994.

## Sujeito ético imemorial: Être Juif

Nous pourrions dire maintenant d'une manière plus précise en quoi consiste l'existence juive. Sans prétendre à une théologie. En analysant simplement la volonté d'Être juif qui à nouveau s'affirme.<sup>14</sup>

*Être Juif* é um texto escrito por Levinas em 1947 (na revista *Confluence*), mesmo ano em que ele publica *De l'existence à l'existant* e das conferências que foram agrupadas em *Le Temps et l'Autre*, muito antes de *Autrement*, mas é visivelmente uma resposta às reflexões da época acerca do judeu e a situação no pós-guerra, especialmente a Heidegger, mas também a Sartre, não excluindo ser uma resposta a Hegel sobre a questão do cristianismo, o estado e o judeu. A questão do *Être* demonstra-se, outra vez, no centro da filosofia de Levinas como uma crítica radical à ontologia fundamental, essa questão movimenta a experiência da subjetividade – o outro – do sujeito sobre a identidade judaica, questão irreduzível para Levinas, é a isso que ele chama *Être Juif* (Ser judeu). As reflexões são feitas no seio de um cenário em que, para o filósofo, não se pode separar da existência judaica a consciência de uma identidade marcada para sempre pela Shoah.

Esse pequeno texto de Levinas é dividido em quatro partes. Nas duas primeiras Levinas fala sobre a questão da ciência e do cristianismo, marcando a existência delas como aquilo que se dá no cotidiano, isso é, no instante do presente. A relação assimétrica que se estabelece entre o *Être juif* e a questão judaica não constitui uma variante desde os outros (o não-judeu), mas naquilo que escapa a totalidade do Ser, pois a ética é a ética porque ela é assimétrica, qualifica uma relação onde o sujeito é ordenado/convocado à proximidade de um próximo. Ser Judeu se inscreve desde o prolongamento de uma necessidade, tanto filosófica quanto espiritual, isso é, como uma resposta à humanidade que refuta à uma clausura, dando prioridade à anterioridade (*l'antériorité*) no humano da inscrição (desde a origem) e do imperativo ético. Com isso queremos dizer que, para Levinas, o judaísmo seria prioritariamente uma maneira de se afirmar e se ter diante de toda a humanidade, não há um espaço

---

<sup>14</sup> LEVINAS, E. *Être Juif, suivi d'une Lettre à Maurice Blanchot* (1947). Paris: Payot e Rivages poche, 2015, p. 59.



de permanência ou habitação, logo, pensar a identidade judaica não corresponde pensar numa recuperação adequada da questão judaica. O Ser judeu, ele mesmo, se constitui como uma *intriga ética*, excede, ainda que envolvendo, a questão judaica, requer uma responsabilidade indeclinável pelos outros atestando uma excelência ética que tem por origem a *justiça*. Diante de toda a barbárie, o que se quer dizer é que a condição humana é ela mesma irreduzível e isso implica a relação de responsabilidade entre o Eu e o Outro, porque não há possibilidade de uma pluralidade sem nós tal como não é possível reduzir o outro a mim. O pós-guerra constitui um momento nevrálgico no pensamento de Levinas e para toda a consciência judaica que permanecerá, como diz Cohen-Levinas<sup>15</sup>, para sempre atormentada pela Shoah, a experiência de Auschwitz constitui “o lugar por excelência da memória judaica contemporânea”.<sup>16</sup>

Lemos em Sartre o seguinte:

É o antissemitismo que faz o judeu. (...) É a sociedade, não o decreto de Deus que faz dele um judeu, é ela que faz nascer o problema. Somos nós que o forçamos a escolher-se judeu, quer ele se evada, quer ele se reivindeque, somos nós que o encurralamos no dilema da inautenticidade ou da autenticidade judaica.<sup>17</sup>

A crítica<sup>18</sup> de Levinas (retomada em alguns textos, incluindo *Totalité et Infini*) se forma pelo diagnóstico histórico que faz Sartre ao dizer que o antissemitismo, em pouquíssimos termos, *seria o pavor diante da condição humana*. Como se do temor e do pavor que forma o espetáculo do mundo e da condição humana, surgisse a *raiz do antissemitismo*, a raiva do Judeu, seu movimento de retroversão, lembraria o Judeu da “l'irrémissibilité de son être”<sup>19</sup> (irremissibilidade do seu Ser, que retomaremos adiante), isso é, a impossibilidade de voltar aquilo que ele é e principalmente de transcender o Ser (“o homem filho do seu tempo”, como em Hegel), a fatalidade da coisa mesma, ou o que não pode ser lembrado. Levinas desconstrói,

<sup>15</sup> Cf. COHEN-LEVINAS, Danielle. « Préface: Une percée de l'humain ». In LEVINAS, Emmanuel. *Être Juif* (1947). Paris: Payot et Rivages poche, 2015.

<sup>16</sup> LEVINAS, E. « Entretien avec Foulek Ringelheim ». In *Revue de l'Université libre de Bruxelles*, numéro sur « Les juifs entre la mémoire et l'oubli », 1987, p. 11.

<sup>17</sup> SARTRE, J.-P. Reflexões sobre a questão judaica, p. 93.

<sup>18</sup> Que talvez primordialmente se inicie enquanto uma crítica a Hegel e Heidegger.

<sup>19</sup> SARTRE, J.-P. Reflexões sobre a questão judaica, p. 93.

a nosso ver, o argumento de Sartre e introduz o motivo da "*facticité juive*" (facticidade judaica), a diferença, que vem abalar a base da *facticidade do mundo* (o mundo, o presente e a totalidade do Ser) já em *Être Juif*, mas também depois em *Totalité et Infini*.

Em ambos os textos Levinas fala, de certa forma, contra a concepção existencialista de Sartre. Ele opõe a ideia de promessa, presente e facticidade do mundo. Levinas caracteriza "la signification ontologique de cette existence du monde non juif vers laquelle l'assimilation accédait", retornando para desmitificar o "*jeu des distinctions*" da existência judaica a qual Sartre traça suas reflexões sobre a questão judaica na situação que se dá no presente, razão pela qual Levinas inicia o texto falando sobre a ciência e o cristianismo demonstrando que suas existências se dão no presente, no mundo cotidiano por estarem mais calcados em dogmas do que emoção, não podendo diminuir todos a uma facticidade unicamente presente desnudando toda a essência judaica. Assim, Ser judeu não significaria ser atribuído ao antissemitismo somente por ser judeu, *significa estar eleito pelo outro à responsabilidade* (e é nesse sentido que talvez possamos dizer que todo humano é judeu, estamos todos eleitos). Não se é judeu porque uma comunidade o reconhece assim, ao contrário, se é judeu pela essência ética que permanece pré-original e anterior à noção de comunidade. O Judeu não é aquele que tem uma casa, mas carrega a casa consigo, ele tem a comunidade em si, colocar o significado disso em cima de um lugar é mesmo que colocar o território antes da vida de uma pessoa: estrangeiros, nós éramos, então, estranhos nós o somos (seguimos sendo).

Se o Judeu é um homem que acena interligado às suas origens, há algo que o separa do antissemita desde o início, e, nesse caso, um *não* pode ser porque o outro é: a negação pelo antissemita dos limites da ideia mesma de *outro* e de qualquer subjetividade do outro, da diferença. Para Levinas não pode ser a questão judaica uma questão formada a partir da ideia do antissemitismo, menos ainda o "*Ser judeu*" ser constituído pela *ideia* de preconceito ou antissemitismo como retrata Sartre no *Reflexões sobre a questão judaica*. Ser judeu não se constitui da consciência precária de uma identidade judaica. Há uma impossibilidade de reduzir a experiência da subjetividade do sujeito à questão judaica especialmente do pós-guerra como se ela estivesse imbricada no antissemitismo e não o contrário. É a raiva do outro e de

qualquer experiência de *diferença* que constitui o antissemita, lugar sem-espço para a paz. A guerra não é contra o judeu, contra o negro, contra a mulher ou contra os animais, a guerra é contra a possibilidade da vida, é contra qualquer vida. Definir o antissemitismo a partir do ódio ao judeu é fazer a redução do ódio que em qualquer caso não possui tamanho. O gosto da raiva é obsceno, não pode ser, por tanto, que o antissemitismo venha a constituir um judeu como afirmara Sartre em seu texto. Nem mesmo metaforicamente essa é uma premissa válida, ser judeu não pode ser (e mesmo essa contradição se faz presente no texto sartriano) um produto do anti-judeu<sup>20</sup>. Para Levinas, não é nessa tensão que se afirma o Ser judeu. *É na diacronia da temporalidade do Ser judeu pelos outros que se instala no coração do presente histórico, no exílio e naquilo que se inaugura no encontro com o outro, visage, o outro modo que ser judeu preenchido pela herança de um sujeito ético imemorial*. Estar eleito pelo outro significa antes de tudo uma *alteração*: não sou mais eu que era no exato instante anterior. Sou eu agora tocado e carregando comigo a responsabilidade pelo outro. O que Levinas, de certa forma, demonstra em *Être juif* é que a exigência da existência do judeu hoje se dá pela impossibilidade de um mundo sem religião (re-ligar).

Levinas trata disso de um outro modo, caracterizando a existência do mundo ontológico do não judeu em relação à assimilação que ascendia esta existência. Esse mundo atual do qual fala o autor é preenchido por diferentes aspectos, é cristão, liberal, move-se por uma economia e política. Todas as esferas parecem estar separadas, constituindo camadas do que forma o mundo, entretanto, há uma afinidade que sempre se manifesta nessas diferentes esferas não religiosas e o cristianismo que permanece sendo a religião que segue pautando o cotidiano do mundo: "peut-être, le trait le plus frappant du christianisme est-il dans sa capacité de devenir religion d'État et de le rester après la séparation de l'Église et de l'État ; de fournir à l'État non seulement ses fêtes légales ; mais aussi toute la trame de la vie quotidienne"<sup>21</sup>. O que se apresenta acerca do cristianismo é que entre as esferas do mundo e ele, mesmo com a separação da Igreja e do Estado, há um parentesco: a possibilidade de renovações infinitas e algo de eterno, um presente com promessa

<sup>20</sup> O que, por óbvio, não desqualifica a crítica fundamental feita por Sartre ao preconceito.

<sup>21</sup> LEVINAS, E. *Être Juif*, p. 54.

de futuro, uma natureza humana definida para sempre como se esse mundo tivesse um ritmo regular, um compasso que é pautado por leis implacáveis e preexistentes. Isso, destaca Levinas, é como uma “essência dialética do mundo”, porém, isso não é a prova apenas de que o mundo cristão não é “suficientemente cristão”. A questão central aqui é que ambos, vida profana do mundo e cristianismo, são imutáveis porém cotidianas e o ponto de contato está no fato de que ambas se compreendem a partir do presente. Essa vida chamada de cotidiana é essencialmente um presente com característica de imediatismo inserindo-se no tempo como um golpe, “não percorre o passado” e não considera a história. Esse golpe se dá a passo de lobo (para falar com Derrida em *O Soberano Bem*), é um Ser no presente, se relacionar apenas com o presente ilimitado é como ignorar a biografia das pessoas, e arrancar disso sua anterioridade, seu passado, “sont tous de “père inconnu”, abstraits en quelque manière, mais, pour cela précisément, donnés immédiatement. Aussi le report avec l'être, dans la vie quotidienne, est-il action”<sup>22</sup>. Uma relação instantânea ou o fato que recorta um pedaço da realidade como uma ignorância de todo o resto, desinteresse a respeito do todo. De certa forma é o que também ocorre com a esfera científica que não se separa do presente, parte de si. O que não é diferente com o cristianismo que também é uma existência no presente. Ponto fundamental em que Levinas contrapõe cristianismo e judaísmo. De um lado o cristianismo é um judaísmo, entretanto, a originalidade do cristianismo se constituiu ao colocar o Pai, aquele ao qual o judeu está ligado (*accroché*), em segundo plano e a ascensão no Filho encarado, trazendo o seu caráter de imediatismo: uma presença, “à travers sa présence parmi nous”<sup>23</sup>. A distinção entre ambos se dá, para Levinas, no âmbito da emoção. O judaísmo se refere ao passado e sua existência judaica assegura-se por sua filiação. A existência cristã tem no presente o ponto que os liga: Deus é seu contemporâneo. Assim é a obra da salvação, coloca-se numa juventude do presente: “la possession du salut est à chaque instant à nouveau remise en question, mais précisément pour cette raison, le salut se donne dans la fraîche et la jeunesse de son

---

<sup>22</sup> LEVINAS, E. *Être Juif*, p. 56.

<sup>23</sup> LEVINAS, E. *Être Juif*, p. 58.

présent"<sup>24</sup>, não sabe se constituir em uma origem adquirida, mas se oferece à conquista, insinua-se ao contemporâneo.

Dessa diferenciação entre judaísmo e cristianismo é que Levinas segue seu argumento sobre o que constitui, finalmente, a existência judaica. "Le recours de l'antisémitisme hitlérien au mythe racial a rappelé le Juif irrémédiable de son être. Ne pas pouvoir fuir sa condition – pour beaucoup cela a été comme un vertige"<sup>25</sup>, por isso a experiência do hitlerismo e de toda a barbárie está na ordem do "castigo que bate" na pele, coloca o Judeu de frente à sua condição sem poder fugir dela, é nesse sentido que, de certa forma, para Levinas "*l'âme humaine est peut-être naturellement juive*"<sup>26</sup>. Nenhum de nós pode fugir de sua condição humana, de sua história e de seu passado, porque no instante da violência radicalizada o corte do passado se demonstra irremissível. É a alma humana angústia e responsabilidade enquanto estrangeira, mas portadora de seu passado, desenhada sobre uma auréola luminosa e difusa de afetividade, a complexidade disso não se exprime nem pelos termos da alegria ou da dor com exatidão. Como uma estranha ressonância. Por isso, "par ce vraiment inattendu de la malédiction en exultation, l'existence juive ne saurait rentrer dans le jeu des distinctions par lesquelles Sartre, par exemple, essaie de la saisir"<sup>27</sup>. Segue Levinas dizendo que Sartre pode ter razão em contestar uma essência própria do Judeu, apesar disso, se se deixa a existência nua como a de todos os outros há de se questionar se essa existência nua também ela não exige uma diferenciação: "la "facticité" juive n'est-elle pas autre la "facticité" d'un monde qui se comprend à partir du présent?"<sup>28</sup>.

Retornamos então à questão da facticidade. Levinas explica algumas noções na filosofia de Sartre e Heidegger de modo geral acerca da *démarche* (postura) do pensamento deles que permitiria transformar o *engagement* em liberdade. Ao transformar em liberdade permite o não comprometimento com algo, e mesmo assim, em Sartre, isso já seria ainda escolher. Com isso Levinas destaca que a concepção existencialista visa colocar em questão a noção mesma de passividade.

---

<sup>24</sup> LEVINAS, E. Être Juif, p. 59.

<sup>25</sup> LEVINAS, E. Être Juif, p. 60.

<sup>26</sup> LEVINAS, E. Être Juif, p. 60.

<sup>27</sup> LEVINAS, E. Être Juif, p. 61.

<sup>28</sup> LEVINAS, E. Être Juif, p. 61.

Contém nela a ideia de que a atividade e a passividade andariam juntas e isso só é possível para Levinas se estivermos empregando a noção do fato em um mundo sem origem: fundado no presente. "Un fait dans une existence contingente est à la fois passif, puisqu'il ne s'est pas voulu, et libre, puisque personne ne l'a voulu. Détacher ainsi le fait de son origine, c'est précisément demeurer dans le monde moderne, qui dans sa science a renoncé à la recherche de l'origine, et dans sa religion exalte le présent"<sup>29</sup>. Contudo, um fato, nos dirá o autor, só é efetivamente possível indo além do seu poder de escolher, que anula sua facticidade, se ele for escolhido, *eleito*, frisando que o passado introduzido pela *criação* e eleição na economia do ser não são uma fatalidade histórica sem origem, por isso, o passado antes de nós comunica ao presente a gravidade de um fato, o "poids d'une existence et comme une assise"<sup>30</sup>. Por isso, se ainda for verídico o fato de que o judeu existe nu e de maneira indeterminada na sua essência, é convocado a se escolher como judeu, como para Sartre, esse fato seria inconcebível sem eleição por sua facticidade. "Il n'est pas comme cela parce qu'on l'a truffé d'histoire sainte ; il se réfère à l'histoire sainte parce qu'il est un fait comme cela. Autrement dit le Juif est l'entrée même de l'événement religieux dans le monde ; *mieux encore, il est l'impossibilité d'un monde sans religion*. Ce fait tient de l'élection sa structure de personnalité"<sup>31</sup>, por isso, o judeu é o sujeito ético imemorial na concepção levinasiana. Ele é investido pré-originalmente por sua responsabilidade, por ter em si a origem ética do povo judeu, não no presente, mas em sua eleição que se *dá pelo outro* justamente na contradição que a define:

L'élection juive n'est donc pas vécue initialement comme un orgueil ou un particularisme. Elle est le mystère même de la personnalité. Contre toute tentative de comprendre, dans un monde sans origine, le moi à partir d'une liberté, le Juif apporte aux autres, mais vit déjà, le schéma émotionnel de la personnalité comme *filis et comme élu*. (...) L'existence juive est donc l'accomplissement de la condition humaine en tant que fait, personnalité et liberté. Et toute son originalité consiste à rompre avec un monde sans origine et *simplement présent*. Il se pose d'emblée dans une dimension que Sartre ne peut pas

---

<sup>29</sup> LEVINAS, E. Être Juif, p. 62.

<sup>30</sup> LEVINAS, E. Être Juif, p. 63.

<sup>31</sup> LEVINAS, E. Être Juif, p. 63.

apercevoir. Il ne s'y pose pas pour des raisons théologiques, mais pour des raisons d'expérience. As théologie explicite as facticité.<sup>32</sup>

A existência judaica, o Ser Judeu, é então como dimensão vivida por cada judeu no âmbito da emoção e da afetividade, seu sentimento de existir metafisicamente. O seu respirar, liberto e vago, é o respirar do mistério da criação e de sua eleição. O *attachement* do Judeu pelo judaísmo é aquilo que permanece quando nada mais passa de matéria, quando nenhuma ideia justifica, a *liturgia*. Levinas termina *Être Juif* de maneira sutil, mas profunda, pesada e ao mesmo tempo bonita. Acima de tudo, verdadeira. Expõe que a obscenidade do antissemitismo é de um tom muito mais profundo que a raiva ao *judeu*, esse ódio ao orgulho judeu resultaria de uma malevolência ou covardia de certos discursos como reação ao Judeu para os outros porque ele (este ódio) é misturado a um gosto de *impudor e de infinito*, já que a existência judia teria, para esse discurso, ou provocaria esse discurso por entonações metafísicas. *Há no ódio ao judeu um "goût de sacré"*<sup>33</sup>.

Para a obscenidade do ódio excluir os judeus não seria suficiente. Suprimir os outros é o único resultado que a totalidade da guerra e do ódio espera. Ser judeu está em construção e a caminho, sempre a caminho, de uma maneira real de viver. A hostilidade ao judeu é a hostilidade contra aquele que vive e se pensa judeu, e esse ódio ao judeu se estende sobre todos os outros, já que a alma humana seria, para Levinas, judia, que assumem e portam consigo a responsabilidade convocada pelo outro. A equação de Sartre "se o Judeu não existe, o antissemitismo o inventaria" demonstra a existência de uma paixão negativa e cega engajada em aniquilar até anular o judeu do mundo, a representação mais metafísica do Outro. A relação entre o ser judeu e essa negatividade do antissemita se desenvolve exatamente pelo Judeu ser sempre *o pelo outro*. A história do povo judeu vê-se no pós-guerra com novos contornos, com a exigência de se repensar a condição humana e a própria significação do ser judeu, Levinas acentua a ausência de uma conclusão final sobre a catástrofe e a marca na história, mas também inaugura uma abertura como "fim do

---

<sup>32</sup> LEVINAS, E. *Être Juif*, p. 64.

<sup>33</sup> LEVINAS, E. *Être Juif*, p. 67.

exílio das palavras”<sup>34</sup> para o povo judeu. Uma abertura ao fato inaugural e da heteronomia da palavra do rosto, como antes, mas que agora tem em seu seio a *eleição* do encontro com o outro mesmo depois de suportar o insuportável, responsabilidade por um passado que nunca foi ausente e sobre o qual somos todos convocados à justiça.

### **Esperança agora: a influência do judaísmo em Sartre, um aperto de mãos**

Dans notre esprit, le juif c'est l'homme en tout homme<sup>35</sup>

Et pourtant, la réalité juive doit rester dans la révolution. Elle doit y apporter la force morale.<sup>36</sup>

De *Reflexões sobre a questão judaica à Esperança agora*, Sartre traça um longo caminho filosófico e de peso fundamental, como o próprio Levinas refere em *Être Juif* sobre a obra sartriana em geral. O contato com esses dois textos de Sartre e que, de algum modo, instigou a abertura desse diálogo com temáticas tão plurais e inesgotáveis aqui, tem um peso filosófico para nós primordial em *Esperança agora*. Não apenas por ter sido uma das últimas entrevistas de Sartre e construída juntamente com Benny Lévy, é essa um momento enigmático e significativo na obra de Sartre, testemunha com brilho uma ruptura ao final dos anos 70, publicado em 1980, a “renúncia”, em certa medida, da política sartriana e dá continuidade à uma construção moral e ontológica completamente novas, seguindo o passo já apresentado em obras como *O Ser e Nada* e *Crítica da Razão Dialética* mas sobretudo, marca em definitivo a inspiração judaica na obra de Sartre, abrindo e delineando a proximidade com Levinas (ainda que em nenhum momento da entrevista ele faça referência ao nome de Levinas). Como bem menciona Lévy na apresentação de *Esperança agora*: “este último Sartre é levinasiano”, porque ele

---

<sup>34</sup> LEVINAS, E. « Lettre à Maurice Blanchot », In LEVINAS, E. *Être Juif* (1947). Paris: Payot et Rivages poche, 2015, p. 76. Levinas utiliza essa expressão para se referir a criação do Estado de Israel e sua importância em diversos textos, mas, por exemplo: “Je pense surtout aux mots même que l'on prononce là-bas et qui, eux aussi, ont l'air d'être revenus de l'exil”.

<sup>35</sup> LEVINAS, E. « Entretien avec Foulek Ringelheim », p. 11.

<sup>36</sup> SARTRE, J.-P. *L'espoir maintenant – Les entretiens de 1980*. Verdier, 1991. [A *Esperança Agora*, entrevista com Benny Lévy. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992], p. 79.



concede ao pensamento judaico uma importância tal qual aquela que ele concerne a grandes nomes da filosofia como Hegel e Husserl. Mas não só. É nesse último texto sartreano que o autor admite seu pouco conhecimento da cultura judaica<sup>37</sup> quando escrevera o *Reflexões sobre a questão judaica* e deixa claro que aquele era um texto sobre, acima de tudo, o preconceito e o antissemitismo, longe de esgotar algo sobre a questão judaica em si. Embora Sartre diga ainda que o contato posterior com a obra de Baron, *L'Histoire d'Israël*, não tenha mudado significativamente seu ponto de vista sobre aquilo que ele havia dito quando do final da Segunda Guerra sobre não existir uma história judaica, porque naquele instante ele pensava a história judaica sobre a história específica da França, Alemanha, isso é, sobre uma realidade política soberana e pontual fundada na terra e na relação com os outros estados. Entretanto, com o contato com a literatura judaica há uma virada no pensamento de Sartre ao que concerne à cultura judaica.

J.-P. S.: Précisément. La philosophie de l'histoire n'est pas la même s'il y a une histoire juive ou s'il n'y en a pas. Or il y a une histoire juive, c'est évident. (...) C'est son caractère métaphysique, qui est venu par la religion. (...) La religion juive implique une fin de ce monde-ci et l'apparition au même moment d'un autre monde, un autre monde qui sera fait de celui-ci mais les choses seront autrement disposées. Il y a un autre thème qui le plaît aussi : les morts juifs et autres, d'ailleurs, ressusciteront, reviendront sur terre. Contrairement à la conception chrétienne, ils n'ont donc pas, les morts juifs actuels, d'existence autre que tombale, et ils renaîtront comme vivants dans ce nouveau monde. Ce nouveau monde, c'est le fin. (...) La finalité à laquelle tout juif tend plus ou moins consciemment, mais que doit finalement réunir l'humanité, c'est cette fin au fond sociale aussi bien que religieuse que seul le peuple juif... (...) Précisément parce qu'elle n'a pas l'aspect marxiste, c'est-à-dire l'aspect d'une fin définie à partir de la situation présente et projetée dans l'avenir, avec des stades qui permettront de l'atteindre en développant certains faits d'aujourd'hui. (...) Elle n'a rien de cela, la fin juive. Si tu veux, c'est le commencement de l'existence des hommes les uns pour les autres. C'est-à-dire une fin morale.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> SARTRE, J.-P. L'espoir maintenant. Por exemplo, neste trecho: "J.-P. S.: Jamais. J'ai fait la Question Juive sans aucune documentation, sans lire un livre juif. (...) J'ai écrit ce que je pensais. (...) A partir de rien, à partir de l'antisémitisme que je voulais combattre", p. 73 – 74.

<sup>38</sup> SARTRE, J.-P. L'espoir maintenant, p. 75-78.

No longo trecho acima destacamos algumas das partes em que Sartre responde a Benny Lévy sobre a sua mudança de percepção acerca da importância da existência de uma história judaica e sobre a existência do judeu em si porque propõe uma outra visão histórica para além da hegeliana. Sartre demonstra compreender agora o fundamento do pensamento judaico, seu alicerce. O judeu pensa, segundo Sartre, o fim desse mundo (fundado unicamente no presente) a partir do surgimento do outro e destaca que essa aparição do outro é uma aparição da existência ética dos homens uns pelos outros, mas que isso deve, no fim, ser também existência ética de todos nós, *o um pelo outro para o judeu deve ser também o um pelo outro do não-judeu*. Nessa entrevista há alguns movimentos principais, a nosso ver, que se fazem presente. Como dissemos perpassa a questão da política e o âmbito moral, a ruptura introduzida na moral ela mesma, uma revolução na matéria que tange a ontologia, e o seu testemunho da influência do judaísmo em seu pensamento. E é esse o ponto que nos interessa aqui porque é fundado nele que nos parece ser possível essa abertura de um diálogo entre Sartre e Levinas, abertura que queremos apenas anunciar aqui. Esse contato entre Sartre e Levinas que se faz pelas mudanças apresentadas no pensamento de Sartre a partir de *Esperança agora*, muito embora já houvesse na obra sartriana indícios da influência levinasiana, é então nessa última entrevista que Sartre coloca no centro da possibilidade de uma esperança o *outro*. O outro e a responsabilidade pelo outro, a justiça pelo outro como forma de uma esperança agora. Essa esperança é para Sartre a esperança de um por vir.

Ao admitir que o judaísmo propõe uma visão alternativa à hegeliana ao conceito de história, modifica-se também o prisma pelo qual se vê o mito do Estado-nação, altera a perspectiva política ou histórica sobre os territórios determinados. Assim, a concepção judaica de território, pátria e comunidade auxiliaria a não cair na visão do finalismo hegeliano de Estado, embora, é claro, essa questão deva ser analisada e observada com cuidado. Ainda, Sartre parece nos indicar que a essência da contribuição do judaísmo é que o judeu viveu e vive ainda metafisicamente. Essa característica metafísica do judeu por certo não é o único traço que interessa a Sartre sobre a questão judaica. Ele assinala que o Ser Judeu tem um destino e essa é uma entrada na dimensão religiosa do ser judeu, o que também aparece na passagem por nós antes destacada, que interessa ao autor nisso e se comunica, a nosso ver, com

sua filosofia é que nos temas sartrianos a questão do destino também aparece na necessidade ou fatalidade, na "antítese" da contingência, tal como no judaísmo, há nisso a implicação da aparição de um outro mundo que é feito daquele mas onde as coisas se dispõem de uma maneira toda outra, um outro modo que ser (o que é bastante presente nas obras literárias de Sartre ou mesmo na relação que ele tem com a obra e vida de Flaubert, por exemplo). Um outro ponto conduzido nessa entrevista é a questão do corpo e da ressurreição, características que poderiam aproximar o cristianismo do judaísmo, mas, que por sua vez, novamente tem na visão metafísica o fundamento da diferença da visão judaica para a visão cristã (o que é bastante próximo das diferenças apontadas por Levinas entre cristianismo e judaísmo) e sobre esse aspecto nos parece que o que interessa a Sartre é o da alma humana, a essência humana e suas dimensões, e precisamente isso que o conduz ao outro ponto: o judaísmo permite pensar um fim messiânico, um fim moral.

O fim messiânico do judaísmo, em certa medida, oportuniza a ruptura do esquema dialético onde se pensaria o fim da história através do desenvolvimento da situação presente. Porém, através do judaísmo há a possibilidade, segundo Sartre, de conservar o contrário disso porque essa é a característica fundamental do judaísmo, fazer justiça à origem e ao seu fim, sua finalidade, que é o seu início e não resultado: "*o começo da existência dos homens um para o outro*". Com isso, temos exposto em *Esperança agora* o aperto de mãos do encontro entre Sartre e Levinas: "*l'éthique comme fin dernière de la révolution, c'est par une sorte de messianisme qu'on peut la penser vraiment*"<sup>39</sup>. O fim último e radical na ordem moral é uma herança definitivamente conduzida pelo judaísmo. Segundo Sartre, a realidade judaica permanece na revolução, por isso ela porta consigo toda a sua força moral, seu fundo ético que permite existir uma esperança agora em nós, no presente, mas enquanto herança (passado) e justiça e responsabilidade para com aqueles que já se foram e com os que virão (destino e futuro).

---

<sup>39</sup> SARTRE, J.-P. *L'espoir maintenant*, p. 75-78.

### Nota de fim: a esperança e a paz

Celle-ci augure d'un autre rapport au temps et à autrui, au point de considérer que l'Être juif n'est pas uniquement dans le juif, mais dans tout homme.<sup>40</sup>

Talvez possamos dizer que o instante do encontro é o que inaugura a justiça pelo outro e com o outro. O rosto resiste a mim: "o que faz o outro? Traumatiza certezas antes de tudo"<sup>41</sup>. *Visage*, não é apenas uma metáfora, é uma realidade que se expõe em diferentes fenômenos. O face-a-face, o um-pelo-outro: "Ich bin du, wenn ich ich bin" (verso de Celan no poema *Lob der Ferne*)<sup>42</sup>. O protótipo do judeu para Levinas, o ser e o outro do ser, justamente ali que a existência não cabe na existência e rompe com a "promiscuidade" do existente e da existência é a alteridade. Tentamos fazer alguns apontamentos de aproximação entre os autores levantando esses aspectos que estão, de algum modo, presente em ambos, a importância de uma vivência messiânica do judaísmo que permite assegurar uma relação ética do um para/com o outro, isso que torna o Ser Judeu ainda uma existência metafísica. Dessa contradição retórica que aparece em Levinas, sobre existente e existência, é precisamente a essência anterior à política: *o que se deve fazer com a justiça, é preciso justiça*. Fundado na ética levinasiana ou na moral sartriana, a justiça seria o único meio possível para a esperança agora, que permitiria então pensar em uma política depois, e este movimento, enquanto gesto, deve se dar na esfera ética dentro da estrutura múltipla do face-a-face. Um duelo que me reclama o benefício do outro e me desidentifica, demonstrando toda a força do encontro.

O enlace entre Sartre e Levinas nos parece ser, justamente, através da vida do Outro e daquilo que todos nós buscamos: esse fazer justiça. Somos sempre atravessados pelo acontecimento, pela linguagem que chega através do Dito e do Dizer. Levinas escreve em 1979 um texto chamado *Politique après!*, que pode ser lido em *L'au-delà du verset*<sup>43</sup>, que não exploramos neste espaço mas que nos faz pensar

<sup>40</sup> COHEN-LEVINAS, Danielle. « Préface: Une percée de l'humain », p. 15.

<sup>41</sup> SOUZA, R. T. "A dignidade da pessoa humana". In KIPPER, José. *Ética: teoria e prática, uma visão multidisciplinar*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 127.

<sup>42</sup> "Eu sou tu quando eu eu sou".

<sup>43</sup> LEVINAS, E. *L'au-delà du verset, lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.

fortemente que este diálogo deve continuar. Se Sartre anuncia em *Esperança agora* a influência, enfim, do judaísmo no seu pensamento e na possibilidade de ser uma outra forma de manter a revolução no mundo, é através da justiça para Levinas que se pode conduzir o mundo para a paz e então poderemos pensar politicamente o mundo. Este é um outro dos encontros possíveis entre estes dois grandes autores. A finalidade do judaísmo tem em seu seio o encontro ético com o outro e disso deriva o caráter messiânico e metafísico deste encontro que é da ordem moral como bem assinala Sartre. Por isso, a única possibilidade para se manter acesa uma esperança no mundo presente, cotidiano e contemporâneo que, mais uma vez volta a se ver assombrado pelo antissemitismo, é portar conosco essa herança: premissa para que a revolução se realize através deste germen ético, no tecido temporal do real em que o encontro e a anterioridade da responsabilidade me convocam para uma justiça. Ali, a esperança ética se faz.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

CAPRIO, Fabio Caprio Leite de; NORBERTO, Marcelo S. (orgs). *Sartre hoje: volume 1* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, p. 227- 249.

COHEN-LEVINAS, Danielle. « Préface: Une percée de l'humain. In LEVINAS, Emmanuel. *Être Juif (1947)*. Paris: Payot et Rivages poche, 2015.

LEVINAS, Emmanuel. *Être Juif (1947)*. Paris: Payot et Rivages poche, 2015.

\_\_\_\_\_. *Aturement qu'êtré ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1990. (*De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003).<sup>[1]</sup><sub>SEP</sub>

\_\_\_\_\_. *Le temps et l'Autre*. Montpellier, 1979. (*El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós, 1993).

\_\_\_\_\_. *Totalité et infini*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.

\_\_\_\_\_. « Entretien avec Foulek Ringelheim ». In *Revue de l'Université libre de Bruxelles*, numéro sur « Les juifs entre la mémoire et l'oubli », 1987.

\_\_\_\_\_. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 2013. (*Da existência ao existente*. São Paulo: Papyrus, 1998).

\_\_\_\_\_. *De l'évasion*. Montpellier, 1982. (*Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004).

Lévinas Emmanuel, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, « Présence du judaïsme », 1994.

\_\_\_\_\_. *A l'heure des nations*. Paris: Minuit, 1988.

\_\_\_\_\_. *L'au-delà du verset, lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.

\_\_\_\_\_. "De Sheylock à Swann". In *Le souci de L'Art chez Emmanuel Levinas*. Éditions Manucius: Paris, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *Réflexions sur la question juive*. Ed. Morihien, 1946.

\_\_\_\_\_. *Reflexões sobre o racismo: I. A questão Judaica; II. Orfeu Negro*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.

\_\_\_\_\_. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

\_\_\_\_\_. *O Ser e o Nada*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *L'espoir maintenant – Les entretiens de 1980*. Verdier, 1991. [*A Esperança Agora, entrevista com Benny Lévy*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992].

SOUZA, R. T. "A dignidade da pessoa humana". In KIPPER, José. *Ética: teoria e prática, uma visão multidisciplinar*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 127.

## 47. A questão do sofrimento em Emil Cioran e Emmanuel Levinas<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/978655460108547>

*Ricardo Timm de Souza*<sup>2</sup>

### **Introdução**

O presente texto se ocupa em tentar sintetizar rapidamente aspectos sob os quais os pensadores contemporâneos Emil Cioran e Emmanuel Levinas enfocaram a questão do sofrimento. Isto é feito a partir de textos nos quais ambos externaram expressamente ideias a respeito do problema. A partir disso tentamos ir adiante desses textos, esboçando pontos de contato e conexões entre o esquema geral de pensamento destes autores com a questão em estudo; adiante, por fim, efetuamos uma tentativa de, a partir da questão da inutilidade do sofrimento em geral, nos acercarmos do difícil problema da fundação da subjetividade por Levinas, bem como do restante do seu pensamento, utilizando estes dados para tentar ampliar o espectro de sentido dos elementos trabalhados.

### **Cioran e o “monopólio do sofrimento”**

O escritor Emil Cioran apresenta em vários textos o que entende por sofrimento. É verdade que não costuma utilizar, em suas reflexões, linguagem e terminologia estritamente filosóficas, em sentido tradicional do termo; isto não impede, porém, que suas agudas observações possam valer como algumas das mais representativas postulações sobre o tema do século XX.

Para Cioran o sofrimento não pode ser classificado como alguma espécie de status provisório da condição humana. Em muitos momentos praticamente identifica Cioran o sofrimento com a vida mesma, o que significa que, para ele, penetrar nas raízes do sofrimento significa tocar as raízes da condição humana enquanto tal. E

---

<sup>1</sup> Texto modificado a partir da tradução do original alemão traduzido e publicado originalmente in: SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

<sup>2</sup> Professor Titular da Escola de Humanidades da PUCRS.

isto ele o faz em sentido grandiosamente ontológico sem que, como acima referido, se enquadre dentro dos padrões da linguagem filosófica – e sim, com a liberdade criativa e expressiva de um grande escritor e de um grande estilo.

Entender o mundo como um gigantesco enigma insolúvel não é incomum, especialmente em obras filosóficas e literárias que surgem em meados deste conturbado século XX; mais rara, porém, é a tendência de, exatamente neste ponto da analítica da existência, sustar a dinâmica de interpretação da existência em seu decorrer e concentrar nesta instância todas as energias criativas de um alto talento literário. É isto que faz Cioran. E o fato de que em alguns pontos de sua obra possam ser encontradas expressões que sugerem a crença em algum tipo de “ordem metafísica”<sup>3</sup>, não significa que o tom altamente preponderante em toda a sua obra não tenda a uma espécie de revolta de difícil descrição, uma melancolia intensiva e que destila filosofia e arte através desta intensidade.<sup>4</sup>

As formulações de Cioran a respeito da questão do sofrimento devem ser entendidas a partir desta sua postura geral em relação ao mundo e ao homem. Elas se concentram em torno a observações fenomenologicamente livres do sofrimento e do sofredor. O sofrimento indica, em princípio, uma radicalização da condição de ser-humano, ou de humanamente ser; a dor une imediatamente tudo o que há de humano ao mais profundo de si mesmo: «[...] la douleur est pour nous ce qu'il y de plus nous-mêmes, de plus soi.”<sup>5</sup> No sofrimento é o sofredor de certa forma este sofrimento mesmo. E através disso reconhece-se humano em sentido pleno e não se pode livrar desta extrema humanidade. Sofrer significa ter de ser o “ser” do ser humano. O sofrimento cinde o humano do não-humano, o vivo do não-vivo, e o vivo que sofre é humanamente vivo: “Ce n'est pas par le génie, c'est par la souffrance, par elle seule,

<sup>3</sup> Como por exemplo: “Toute forme d'impuissance et d'échec comporte un caractère positif dans l'ordre métaphysique” (*Le mauvais démiurge*, p. 133).

<sup>4</sup> Veja-se, como exemplo: “Devant cet insect, gros comme un point qui courait sur am table, ma première réaction fut charitable : l'écraser, puis je décidai de l'abandonner à son affolement. A quoi bon l'en délivrer? Seulement, j'aurais tant voulu savoir où il allait » (*Le mauvais démiurge*, p. 139); « Chaque être est un himne détruit » (Id., p. 161); « La désolation qu'experiment les yeux du gorille. Un mammifère funèbre. Je descends de son regard” (Id., p. 156).

<sup>5</sup> *Aveux et Anathèmes*, p. 87. Cioran expressa-se acerca da doença da seguinte forma: “Chair qui s'émancipe, qui se rebelle et ne veut plus servir, la maladie est l'apostasie des organes [...]” (*La chûte dans le temps*, p. 121-122).



qu'on cesse d'être une marionete"<sup>6</sup> por outro lado, o sofrimento não é nenhum bem ordenado estágio em algum perfeito concerto cósmico, e sim subversão justamente de qualquer tipo de hierarquia de valores: „Im Leiden gibt es keinerlei Rechtfertigung von Werten. Die Begründung des Leidens auf eine Rangordnung ist unmöglich.<sup>7</sup> O acontecimento do sofrimento fecha o sofredor em si mesmo; ele se percebe como único sofredor e a verdadeira dor é também, de certa forma, este isolamento radical. Esta solidão condena o sofredor a si mesmo, ao seu irrenunciável "humanamente-ser", como se o peso da humanidade inteira se tivesse concentrado em sua mais profunda interioridade. Por isso, é cada dor, cada sofrimento verdadeiro por essência intransferível, completo, absoluto – ele possui um "monopólio" absoluto, o "monopólio do sofrimento"<sup>8</sup>. A dor e o sofrimento não se deixam de forma alguma idealizar e não se permitem ser compreendidos como irrealidade: quando a dor existe, é ela de certa forma a realidade mesma do ser da ontologia. No sofrimento se concentra a efetivação de toda "teoricamente possível realidade". "Point de douleur irréel: la douleur existerait même si le monde n'existait pas. Quand il serait démontré qu'elle n'a aucune utilité, nous pourrions encoire lui en trouver une: celle de projeter quelque substance dans le fictions qui nous environnent. Sans elle, nous serions tous des fantoches; sans elle nul contenu nulle part; par simple présence, elle transfigure n'importe quoi, même un comprésence, elle transfigure n'importe quoi, même un concept"<sup>9</sup> O sofrimento enquanto realidade ontológica eminente conduz Cioran a questões centrais da ontologia – à questão da paradoxalidade do mundo, que é por assim dizer apenas ontologicamente compreendida: "Hat es überhaupt sein geben müssen? Gibt es einen Grund dazusein? Oder hat die Existenz nur einen immanenten Grund? Existiert Dasein nur als Dasein? Ist das Sein nur Sein? Warum nicht annehmen, dass das Dasein zum nichtsein führt und das Sein zum Nichts? Ist die einzige absolute Wirklichkeit nicht doch das Nichtsein? Eine ebenso grosse Paradoxie

<sup>6</sup> *Aveux et Anathèmes*, p. 77. Este tornar-se humano através do sofrimento abrange de certa forma também o reino animal: "[...] infligez quelque torture a une bête, contemplez l'expression de son regard, vous y percevrez un éclair qui la projette pour un instant au-dessus de son état. Quelle qu'elle soit, dès qui souffre, elle fait un pas vers nous, elle s'efforce de nous rejoindre. Et il est impossible, pendant la durée de son mal, de lui refuser un degré, si minime soit-il, de conscience" (*La chute dans le temps*, p. 129).

<sup>7</sup> "Das Monopol des Leidens", p. 73.

<sup>8</sup> *La chute dans le temps*, p. 130ss.

<sup>9</sup> "Das Monopol des Leidens", p. 74.

wie die Paradoxie der Welt"<sup>10</sup> Onde está o fundamento do ser e do não-ser? Não será o não-ser o ser por excelência? Qual o fundamento do ser? Tem a existência algum fundamento? Movemo-nos aqui em meio a uma intensa rede conceitual ontológica; implicitamente está Cioran a afirmar, de acordo com vastíssima tradição, que mundo, ser e existência somente a partir da realidade entendida como ontologia poderiam ser, senão compreendidos, pelo menos pressentidos. E assim, se houvesse algum sentido na questão do sofrimento, este seria apenas no desdobramento do ser (ou do não-ser) apreendido, exatamente na ontologia – no sentido mais geral deste termo – porque para Cioran apenas a positividade ou negatividade ontológicas permitem que se compreenda a realidade como real. E quem sofre (bem como quem simplesmente existe) paira com toda sua “espessura ontológica” (expressão de L. C. Susin) por sobre um abismo<sup>11</sup> ontologicamente interminável – o abismo do ser.

### **Levinas e o sofrimento inútil do outro**

Levinas realiza em “La souffrance inutile”<sup>12</sup> uma magnífica fenomenologia do sofrimento. Este é descrito fundamentalmente como “passividade”, passividade “mais passiva do que qualquer passividade”<sup>13</sup>. O sofrimento enquanto tal significa também a transmutação da sensibilidade em absoluta vulnerabilidade – passividade que não se deixa integrar em qualquer tipo de correlação bipolar do tipo “ativo-passivo”: passividade que é “précisament un mal”<sup>14</sup>. No sofrimento vivencia o sofredor de uma só vez passividade extrema e a radicalização de todos os elementos que o arrancam de todo o possível mundo organizado, de toda possibilidade mesma de ordenação e organização – “passivité extreme, impuissance, abandon et solitude”.<sup>15</sup> Ele está só com seu sofrimento inútil – inútil porque inútil para qualquer teleologia que só se poderia dar no decorrer dos tempos e não na paralisação extrema do tempo ao redor do e no sofredor; o seu ser, o seu Dasein é determinado

<sup>10</sup> “Das Monopol des Leidens”, p. 74.

<sup>11</sup> “Das Monopol des Leidens”, p. 74.

<sup>12</sup> “La souffrance inutile”, in: *Entre nous. Essai sur le Penser-à-l’Autre*, Paris, 1991.

<sup>13</sup> “La souffrance inutile”, p. 108.

<sup>14</sup> “La souffrance inutile”, p. 108.

<sup>15</sup> “La souffrance inutile”, p. 108.

neste ponto pelo sofrimento mesmo. O sofrimento impede também que tenham sucesso as tentativas que faz quem sofre por livrar-se de seu ser sofredor – e isto porque, de certa forma, até mesmo o ser do sofredor transmutou-se internamente e perdeu suas características expressas sob a forma classicamente descrita como “modos diversos de ser”: porque agora ser é sofrer, ou, com a incisiva eloquência dos fatos que se atropelam em sua concentração, ser é sofrimento de ser e ser do sofrimento, na indeterminação característica de uma concentração ontológica extrema. O sofredor sofre em seu ser e sob o seu ser mesmo, e seu ser – seu Dasein – está retirado da ordem do mundo e do mundo da ordem, do consolo, seu ser lhe é pesado, insustentável, insuportável, sem sentido, absoluto – puro sofrimento.<sup>16</sup>

Para Levinas não é a condição absoluta do ser sofrendo, porém, um labirinto ontológico sem saída ou um enigma sem solução, e sim possibilidade de determinação do ser como ser mesmo: pois o mal é de certo modo a lógica de ser. A etapa da “desorientação ontológica” que se encontra no itinerário de Cioran não tem sentido na reflexão levinasiana. É simplesmente um fato, este de que o ser é, e isto prova pela necessidade mesma que o sofredor tem de sofrer como ser – Dasein – e enquanto ser. É bem verdade que no horizonte esboça-se o mistério da morte e a possibilidade do sofrimento está também concentrado na absoluta densidade do sofrimento, porque no verdadeiro sofrimento cada momento é, em sentido estrito, o último em sentido de também absoluto em si mesmo.

O fechamento ontológico do sofrimento não é, porém, definitivo. Ele pode ser ultrapassado – porque concentra exatamente em si uma extrema concentração de ser, um non plus ultra de poder ontológico. Esta concentração de ser, em sua dinâmica de intensificação, torna-se a si mesma insuportável, torna-se pura insuportabilidade, insuportabilidade que esgota as reservas ontológicas que se albergam nos tecidos do ser sofredor, erodindo assim a consciência material do ser em sofrimento e obrigando suas profundidades a se acercarem de carapaça ontológica que separa um Dasein do outro. Este esgotamento, esta exacerbação de

---

<sup>16</sup> Desenvolvemos estas reflexões atentando também para outras importantes categorias levinasianas. A ideia de “mal de ser”, por exemplo, que se encontra disseminada por muitos trabalhos de Levinas (uma abordagem clássica: *De l'Existence à l'Existant*, passim.). Uma abordagem acurada da questão se encontra em SUSIN, I. C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, 1983, p. 111-117.

tensões, acaba por provocar uma rotura, uma fenda no bloco antes compacto do ser sofredor, um ferimento pelo qual a subjetividade ferida escorre, expõe-se absolutamente, torna-se nudez roubada de toda e qualquer “dignidade” ontológica.<sup>17</sup>

Esta nudez traduz-se em provocação com relação a quem está fora; ela contagia, por seu aparecer sem equívocos de ser – apenas como “nudez que no ser não se resolve” – o mundo de sentido de quem estava fora – torna-se necessário sofrer pelo sofrer.<sup>18</sup> A in-decisão de sofrer-se ao mesmo tempo “pelo sofrimento do outro” como por “não sofrer no outro o seu sofrimento” conduz à indeterminação original de todo nascimento, a uma aurora ética de tons indefinidos mais reais.

Assim, é o “sofrimento pelo sofrimento” a verdadeira possibilidade objetiva da fundação de uma perspectiva ética radical<sup>19</sup>, o primeiro passo da história ética. Esta “ótica ética” é em sentido mais profundo também absoluta: a subjetividade potencial que se vê contaminada irremediavelmente pela revolução do sofrimento absoluto é por causa deste absoluto mesmo absolutamente desafiada a se construir como subjetividade em si, retirando desde drama ético seu sentido último, que também é seu primeiro sentido. Dito de outra forma, apenas o absoluto de uma subjetividade absolutamente ética – ou de uma ética feita subjetivamente – a nudez do “para fora de si”, poderia apresentar-se ao absoluto do sofrimento; ao sofrimento radical se contrapõe uma responsabilidade radical por este sofrimento. O sofrimento inútil do outro provoca assim “le noeud même de la subjetivité humaine”.<sup>20</sup> A subjetividade é constituída em sentido de responsabilidade: a responsabilidade é o único sentido possível de nascimento e crescimento da verdadeira subjetividade, ou seja, da subjetividade enquanto tal. A dolorosa inutilidade dos sofrimentos do outro funda o tempo da subjetividade absoluta da responsabilidade, ou seja, a utilidade do viver-para-outro em sentido radical, em sentido absoluto na substituição como “refém (otage) do outro”<sup>21</sup>. À infinita dor de outrem deve – e deve em sentido absoluto –

<sup>17</sup> Este é o poder desagregador possuído pelo sofrimento, como observa Cioran: „Es gibt monströse, verbrecherische und unzulässige Leiden“ (“Das Monopol des Leidens”, p. 173).

<sup>18</sup> “La souffrance inutile”, p. 110.

<sup>19</sup> “[...] La souffrance par la souffrance inutile de l'autre homme, la juste souffrance en moi pour la souffrance injustifiable d'autrui, ouvre sur la souffrance la perspective éthique de l'inter-humain” (“La souffrance inutile”, p. 110-111).

<sup>20</sup> “La souffrance inutile”, p. 111.

<sup>21</sup> Este é o verdadeiro sentido da subjetividade para Levinas: ser “refém” do outro – “Nous ne sommes pas au monde libres devant les autres et simplement leurs témoins. Nous sommes leurs otages.

contrapor-se a infinita disposição à expiação pelo outro<sup>22</sup>, ao infinito mistério que se vislumbra em um horizonte esvaziado de ontologia contrapõe-se a absoluta disponibilidade: ao infinito se oferece uma infinita intenção de serviço.

### Como conclusão

A análise de Cioran encontra ao fim de sua jornada a indeterminação ontológica que se traduz na possibilidade – de acordo com algumas formas de tradição na filosofia – de postular o não-ser como o ser verdadeiro<sup>23</sup>, ou a realidade com entrelaço entre ser e não-ser. Este “grande paradoxo”<sup>24</sup> não é, porém, suficiente para a razão excitada pelo ocorrer do sofrimento. O absurdo do sofrimento inútil desvia-se habilmente das invectivas da razão ontológica: o tempo do sofrimento chega “sempre antes” do que o tempo da razão. Talvez sejam de esperar, como já sugerido, possibilidades de correção<sup>25</sup> neste programa (apesar de tudo) “sem sentido” ontológico; mas a questão do sofrimento permanece encravada em um “estado de anarquia”, na insegurança extrema e na frustração do horror<sup>26</sup>. Cioran representa aqui uma síntese mais ou menos livre da tradição mais vigorosa do pensamento ocidental e seu horror conclusivo é o horror pressentido por esta mesma tradição ao chegar a seus limites extremos na forma mais ou menos clara de uma Totalidade de sentido esgotada.

Para Levinas segue-se à constatação do sem-sentido do sofrimento em sua condição de absoluto uma segunda constatação que se traduz em exigência positiva

---

Notion par laquelle, par-delà de liberté, le ‘moi se définit’” (*Quatre lectures talmudiques*, p. 185-186); “Aprocher, c’est être son otage” (“Dieu et la philosophie”, p. 21). “La subjectivité [...] va jusqu’à la substitution pour autrui. Elle assume la condition – ou l’incondition – d’otage. La subjectivité comme telle est initialement otage” (*De l’Existence à l’Existant*, p. 107). “Dans la pré-histoire du moi posé pour soi, parle une responsabilité. Le “soi” est de fond en comble otage, plus anciennement que Ego [...] C’est de par la condition d’otage, qu’il peut y avoir dans le monde pitié, compassion, pardon et proximité [...] L’incondition d’otage n’est pas le cas limite de la solidarité, mais la condition de toute solidarité (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 150). Veja-se também *Humanisme de l’autre homme*, p. 99); En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger, p. 233-234; *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 142 e 145.

<sup>22</sup> Sobre “Substitution”, veja-se *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Capítulo IV.

<sup>23</sup> Cf. “Das Monopol des Leidens”, p. 74.

<sup>24</sup> Cf. “Das Monopol des Leidens”, p. 74.

<sup>25</sup> Veja-se, por exemplo, o texto “Das Wesen der Gnade”.

<sup>26</sup> “Das Monopol des Leidens”, p. 74.

de sustentar a insustentabilidade da dor de outrem de forma substitutiva, de suportar a absoluta inutilidade do sofrimento pela absoluta utilidade de uma subjetividade que só tem sentido se sua constituição for a constituição do "serviço" tão radical que possa mergulhar no tempo concentrado da dor. O absurdo do sofrimento, que não tem em si qualquer sentido, em seu tempo refreado possibilitará a ultrapassagem pôr fim do infinito tempo ontológico do sofrimento pelo tempo do infinito serviço que vai além da ontologia e de suas determinações. O fim da história ontológica expressa no esgotamento de ser na dor (de ser) levará ao início da história ética pelo sentido do além-de-ser da dor; o tempo do outro sofrente é o primeiro tempo para além da Ontologia.

A analítica da questão do sofrimento efetuada por Levinas é uma via de acesso a todo o complexo se sua filosofia. O sofrimento do outro significa o aguçar-se da substituição da Ontologia pela Ética enquanto *prima philosophia*. A aceleração dos "processos ontológicos" no ser sofrente acaba por catalisar a transmutação categorial das referências de interpretação da realidade: a neutralidade da totalidade ontológica dá lugar à ética não-neutra; o horizonte fechado é fendido pela imperiosidade da propriedade da totalidade ontológica, dá lugar à ética não-neutra; o horizonte fechado é fendido pela imperiosidade da provocação externa do sofrimento. No drama do encontro radical com o sofrimento materializado em outrem está lançada a oportunidade da superação da história ontológica da totalidade de ser e abre-se o acesso a uma verdadeira história ética da humanidade.

Os tempos intensificam-se excessivamente para justificar a permanência, por uma espécie de melancolia cósmica, na solidão ontológica. Em um mundo onde a dor e o sofrimento sempre mais e mais depressa se multiplicam e se aprofundam, onde a ocorrência do sofrimento se deixa cada vez menos neutralizar por estetizações cínicas ou sublimadoras, sobra cada vez menos tempo para ser gasto em procuras solução ao enigma cósmico-ontológico por medidas ontologicamente limitadas. A solução do mistério cósmico esboça-se provavelmente a partir da compreensão do cosmo como um teatro universal onde um drama ético se deve desenrolar – a partir da dignidade do outro homem, passando pelo outro enquanto sentido da natureza e da realidade para chegar ao outro cósmico na multiplicação infinita das possibilidades de sentido da realidade. Isto é a inversão de ontologia em ética no

sentido pleno do termo; e é também, desde logo, uma séria possibilidade de fundar um mundo realmente humano.

## Referências

CIORAN, Emile. *La chute dans le temps*, Paris, s/d.

CIORAN, Emile. "Das Wesen der Gnade", in: *Auf den Gipfel der Verzweiflung*. Frankfurt a. M., 1991, 82-85.

CIORAN, Emile. "Das Monopol des Leidens", in: *Auf den Gipfel der Verzweiflung*. Frankfurt a. M., 1991, 73-74.

CIORAN, Emile. *Aveux et Anathèmes*, Paris, s/d.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. *De l'Existence à l'Existant*, Paris, 1984.

LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. *Ethique et Infini*, Paris, 1982.

LEVINAS, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*, Paris, 1976.

LEVINAS, Emmanuel. "Dieu et la philosophie", in: *Le nouveau commerce*, 13 (1975), 97-128.

LEVINAS, Emmanuel. "La souffrance inutile", in: *Entre nous. Essai sur le Penser-à-l'Autre*, Paris, 1991, p. 107-119.

SUSIN, L. C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, 1984.





## 48. Sobre a Atitude Poética-Filosófica em Gaston Bachelard e Alain Badiou



<https://doi.org/10.36592/978655460108548>

Ricardo Chiaradia

### Introdução

Gaston Bachelard (1884-1962) é um autor conhecido na categoria de epistemólogos franceses importantes do século XX, onde curiosamente se destacou após sua formação em química. Não por acaso os componentes químicos o acompanharam na sua jornada filosófica em títulos como *A Água e os Sonhos: Ensaio Sobre a Imaginação da Matéria*, *Psicanálise do Fogo*, *O Ar e os Sonhos*, entre outros.

Se em Bachelard a atitude poética é uma filosofia e vice-versa, no interior do fluxo de produção de imagens há a necessidade de uma fenomenologia da imaginação, sendo Badiou um espectador atento do movimento da *era dos poetas*. A dimensão interior simbólica da atmosfera intrapsíquica imaginativa é retratada por Bachelard como fundante para a relação sensoperceptiva do mundo e de si-mesmo(a) em termos emocionais.

### 2 Bachelard

O devaneio é um processo de grande interesse de Bachelard (1978) sendo uma interrogação inicial compreender quais meios linguísticos utilizar para a compreensão maior do processo devaneante. Para Bachelard o melhor método para apreender o sentido do fluxo imaginativo é a *fenomenologia*, dado que a ciência das essências estuda como a consciência se liga a aquilo que aparece.

Porém, Bachelard (2018) não está querendo apenas apreender essências da consciência, mas sim um recolher-se em si-mesmo com a atitude poética que em certo sentido "reinaugura" o *modo fenomenológico* de fazer *fenomenologia*. Ou seja,

a apropriação do devaneio já é a proposta fenomenológica ela mesma realizando-se como a atualização essencial da consciência que percebe si-mesma.

Surge então como pano de fundo uma psicologia da idealização, aquela que emerge os absurdos e os ideais para a fuga da realidade, seja ela boa ou ruim, não é o aspecto que Bachelard está preocupado. A eliminação de polaridades como *bom* ou *ruim* torna o ato poético possível, dado que a provocação do fenômeno, imaginativo ou não, trás à tona a vivência da essência fenomênica.

É na apreensão de *como* o fenômeno aparece que a vivência acontece, sendo o devaneio a possibilidade ativa de fluxo de consciência, onde os desdobramentos se ressoam e amplificam a liberdade ilimitada. Na visualização de Bachelard, os psicólogos clássicos estudam o sonho com certo sensacionalismo, e deixando o devaneio de lado sem ligações com sonhos e importância.

A observação é de que o devaneio possui tanto valor quanto o sonho, sem a obrigatoriedade de um conteúdo, mas o fato de que a consciência pode intervir no devaneio gera a diferença entre devaneio e sonho. Tópico que será abordado no próximo capítulo é a diferença entre devaneio e sonho, adentrando melhor na consideração bachelardiana da temática.

## 2.1 Diferença entre Sonho e Devaneio

O sonho muito estudado pelos psicanalistas se dá pela relação direta com o *inconsciente* que emerge, sendo o *super-eu* desativado ao entrar em sono e então o inconsciente fica explícito em suas diversas formas. Há conceitos essenciais na psicanálise que compõem o inconsciente entre eles a estrutura: *atemporal* e *inespacial*, é como uma metamorfose que se reformula permanentemente e segundo o desejo inconsciente recalcado atua.

O devaneio por si-mesmo também possui as características, porém elas não são impressas e impostas, como a submissão direta que o estado de inconsciência obriga, sendo a diferença entre o controle do estado devaneante pela interferência da consciência. Bachelard (2018) considera que há um *existencialismo de ser imaginante* presente nas obras de arte e no devaneio, porque a *contemplação poética* é o que possibilita o entrar em contato com a essência daquilo que se mostra.

O contemplador na situação contemplativa penetra adentrando na provocação do sentido que a poética quer transmitir, seja qual for a forma de poética: artes plásticas, literatura, dança, música e outras. A expressão emocional se dá pelo modo devaneante de entrar em contato com os desdobramentos dos fenômenos que instalam-se ou criam-se como subprodutos do existencialismo de ser imaginante.

Imaginando é que percebemos a consciência da imaginação, não só como imagens-em-ação mas o modo primordial da atitude devaneante, sendo a possibilidade de um estado de *meditação*. É meditando no devaneio que a liberdade aparece, eliminando polaridades e tensões psíquicas de recalçamento, ou desvios racionalistas que apenas atrapalham a vivência tranquila da consciência.

“Semelhante projeto fenomenológico de acolher na sua atualidade pessoal a poesia dos devaneios de infância é naturalmente muito diferente os exames objetivos, tão úteis, dos psicólogos da criança. Mesmo deixando falar livremente as crianças, mesmo observando-as sem censura, enquanto elas tem a total liberdade de seu jogo, mesmo escutando-as com a terna paciência de um psicanalista de crianças, não se atinge necessariamente a pureza simples do exame fenomenológico.” (Bachelard, 2018, p.101)

Nota-se que a redução fenomenológica exprime a pureza dos fenômenos que estão presentes na consciência, mas a atitude do modo devaneante mostra a clareza diante da intimidade daquele que devaneia. Os recursos de imaginação e invenção das formas mentais se dá como um princípio de identidade, ou seja, revela a intimidade e o modo de estar no mundo específico da pessoa.

Como direção de uma realidade maior, o devaneio não significa especificamente uma grandeza possível, porque está no plano do ideal, do absurdo, daquilo que está além da lógica, em processos intencionais de realização e inteireza das sensações. Um mundo criativo evoca a imaginação poética, que nela mesma se apresenta como *ontologia direta*, sem intermediações que se interponham na fronteira de contato.

“Seja o mundo interno da mente ou o mundo externo ecológico, o(a) humano(a) desenvolve a capacidade de ajustar-se criativamente. “Podemos portanto definir: a psicologia é o estudo dos ajustamentos criativos. Seu tema é a transição sempre

renovada entre a novidade e a rotina que resulta em assimilação e crescimento." (Perls, Hefferline & Goodman, p.45, 1997).

A Psicologia dos ajustamentos criativos da Gestalt-Terapia torna-se importante para a compreensão deste *vai e vêm* entre *assimilação* e *crescimento*, para Bachelard o *interior* e *exterior* não possuem distinção clara e específica, eles estão confundidos mesclados na maior parte do tempo. O instante vivido é composto entre interior e exterior, a sincronicidade entre o organismo e o campo possibilita uma compreensão maior de consciência voltada para o devaneio.

Nota-se que o devaneio é um excesso de consciência voltado para si-mesmo(a), onde a descarga de energia psíquica grande ocorre ao fechamento de alguma tensão. Situações são criadas no palco de ensaio que chamamos *devaneio*, onde o absurdo é ilimitado, e neste aspecto, a intimidade também atinge amplitude:

"O devaneio faz-nos conhecer a linguagem sem censura. No devaneio solitário, podemos dizer tudo a nós mesmos. Temos ainda uma consciência bastante clara para estarmos certos de que aquilo que dizemos a nós mesmos só o dizemos deveras a nós mesmos." (Bachelard, 2018, p.54)

A censura interna conhecida como *super-eu* na psicanálise se dissolve no estado meditativo do devaneio, desligando a racionalidade e ligando a irracionalidade, aquilo que nasce no interior de uma reinauguração de si-mesmo(a). Onde se consegue atingir este estado de reinauguração de si-mesmo(a) aparece uma nova possibilidade de sentido contemplativa no mundo, onde acontece uma reorganização de sentido e alteração de consciência diante do mundo.

## 2.2 Poética como ontologia direta

Bachelard aposta profundamente numa *atitude contemplativa*, aquela em que a perda de si-mesmo ocorre deixando-se provocar pela proposta apresentada em forma de *poética*. Percebendo a *intencionalidade* como um conceito sempre carregado de subjetivismo íntimo, o(a) contemplador(a) se sintoniza com sua intimidade e a intimidade poética expressada.

A poética como *ontologia direta* se mostra como um elemento externo que atinge diretamente a intimidade daquele(a) que vai ao seu encontro, sendo este encontro um choque do externo para o interno:

“É antes o inverso: pela explosão de uma imagem, o passado longínquo ressoa em ecos e não se vê mais em que profundidade esses ecos vão repercutir e cessar. Por sua novidade, por sua atividade, a imagem poética tem um ser próprio, um dinamismo próprio. Ela advém de uma ontologia direta. É com essa ontologia que desejamos trabalhar.” (Bachelard, 1978, p.183)

A radicalidade de contato poético diante da apreciação de fenômenos com repercussão emocional, emerge duas alternativas: *contemplar* ou *ignorar*. Noutras palavras, a contemplação como *estado primordial* é o abrir-se para receber aquilo que se mostra, sem proposta utilitarista ou segundas intenções maiores. A ignorância por si-mesmo é descartar a possibilidade de abertura, fechando-se em si-mesmo(a) numa evitação de contato com o mundo.

Sendo assim, a poética só se realiza mesmo quando a atitude contemplativa é exercida, caso contrário não, por exemplo: uma proposta utilitarista, não consegue contemplar. Em perspectiva utilitarista o(a) sujeito(a) está dessensibilizado(a), incapaz de entrar em contato com estado contemplativo, dado a angústia ou preocupações com “para que serve” aquilo que se mostra:

“Já notaram a fisionomia do homem que está contando o seu sonho? Sorri do seu drama, dos seus terrores. Diverte-se com eles e quer que você também se divirta. O contador de sonhos às vezes desfruta de seu sonho como de uma obra original. Vive nele uma originalidade delegada, e também fica surpreso quando um psicanalista lhe diz que outro sonhador experimentou a mesma “originalidade”. A convicção, por parte de um sonhador de sonhos, de ter *vivido* o sonho que está contando não nos deve iludir. É uma convicção relatada, que se reforça cada vez que se conta o sonho. Certamente não há identidade entre o sujeito que conta e o sujeito do sonho.” (Bachelard, 2018, p.12)

A poética envolve originalidade, assim como no sonho a ontologia direta de algo que quer nos transmitir um sentido ocorre, tanto que a vulnerabilidade diante da poética do sonho ou das artes é explícita. De longe se percebe o estado de solidão

íntima que ocorre em processos poéticos, diante de um espelho como se a única alternativa é adentrar o espelho.

Nos encontramos diante dos devaneios segundo Bachelard, seguindo em uma direção muito própria e original, em que as imagens também relembram estados da infância, onde um *modo de ser criança* se integra na atualização vivida. Muito além da dimensão solitária está a similaridade coletiva da condição humana, a solidão existencial que acompanha a temporalidade do instante vivido em cada pessoa também revela a finitude e o sofrimento do isolamento diante do todo.

### 3. Badiou

Como desenvolvimento de epistemologias sobre a imaginação poética, Badiou (1991) realiza suas pesquisas filosóficas observando o conjunto de filósofos(as) que lidam com a subjetividade incluindo Nietzsche, Freud, Lacan e Husserl. Comum Husserl aparecer dado que a atitude fenomenológica prioriza 100% a experiência subjetiva vivida pela consciência singular e absoluta que se mostra tal como se mostra.

Para Badiou os(as) poetas se registraram na história do pensamento pelo modo de perceber aspectos do mundo em que a atitude poética é quem captura, como por exemplo no interior poético-filosófico de construção de sentido através da linguagem. Há uma herança poética dentro do fazer filosofia e uma herança filosófica no fazer poesia, sendo um intercâmbio possível para a troca semântica de imagens, simbolismos, pensamentos, emoções, sensações e outras dimensões subjetivas.

Então a sutura filosófica existe por si-mesma desde o ponto de partida filosófico ou poético, incluindo que a atitude filosófica-poética é caracterizada pela explicitação de determinada configuração perceptível mundana. Ou seja, o modo como o(a) poeta se abre para o mundo é que faz com que o mundo se apresente como se apresenta, dependendo de cada modo uma faceta do mundo se apresenta.

### 3.1 A Atitude Poética

As categorias de sujeito se rotacionam e giram em torno de uma fundação do *eu* no mundo, um novo sentido de eu-mesmo no mundo, que não é fixo e estanque, mas, muito mais maleável e livre. A questão do ser segundo Badiou sempre ficou à serviço dos poetas. "Os poetas foram os pastores, os zeladores dessa questão que o reino técnico torna universalmente impronunciável." (Badiou, 1991, p.19)

A era dos poetas acontece segundo Badiou entre nomes como Mallarmé, Rimbaud, Trakl, Pessoa, Mandelstam e Celan, sendo uma lista de nomes que realizaram procedimentos conceituais, entre eles a *destituição da categoria de objeto*. Destituindo a categoria de objeto abriu-se o caminho para o mínimo de acesso ao *ser*, não mais visualizado por fora como objeto e sim irredutível em seu processo de experiência vivida interna.

Com a categoria de sujeito terminada com o *fim da era dos poetas* por Paul Celan, segundo Badiou, a categoria de sujeito se esvai e se calcifica e objetividade novamente, sendo a pessoa mais um objeto entre tantos objetos manipuláveis. É como se as ruínas da subjetividade fossem altas e completamente fragmentadas no mundo moderno, onde a inteireza poética não se existe, a subjetividade é oca.

Badiou observa que no interior da poesia se estabelece um jogo de emoções entre *falta* (Mallarmé) ou *excesso* (Rimbaud) de sentidos, onde a filosofia é poesia e a poesia é filosofia. No sentido de que as categorias de sujeito filosofante ou poetizante é limitativa, e por tanto questionável, dado que o filósofo encarna profundamente a atitude poética da criação linguística, e o poeta a atitude filosófica da criação de crítica (Badiou, 1991).

Surge então o poeta em solidão, uma espécie de ser humano taciturno, que mesmo na solidão criativa, na realidade, está em contato com o seu próprio *modo de ser* no mundo e como o mundo se apresenta para si-mesmo(a). Neste aspecto, a poética pode-se compreender como uma conscientização do modo em que se está encaixado(a) no sentido de si-mesmo(a) e do mundo.

A psicanálise lacaniana faz parte do consenso moderno de que não se trata de definir a verdade como "adequação do sujeito e do objeto", sendo a divergência fundante da filosofia moderna em contraposição a tradição filosófica. Por razão

prática a poesia sofre diante de um olhar moderno racionalista-utilitarista, dificultando o acesso de abrir a pessoa moderna para uma apreensão de sentidos poéticos.

Nota-se que há dificuldades da atitude poética no mundo moderno, seja nas escolas filosóficas quanto na razão prática cotidiana utilitarista, pois, a fragmentação da temporalidade das coisas é a marca do mundo moderno. Onde a linearidade utilitarista predomina, o discurso poético torna-se monótono e cansativo, tirando o brilho e a vivência interior do momento vivido.

#### 4. Bachelard e Badiou se encontram

Neste ensaio imaginativo crítico pode-se reunir os dois autores com a tentativa de um diálogo entre as aproximações epistêmicas e os desvios sobre a atitude poética-filosófica em Bachelard e Badiou. Ambos contribuem para o saber filosófico no aspecto do levantamento histórico, seja pela literatura poética quanto a forma subversiva em que a filosofia se movimenta.

Levando em consideração a formação epistemológica dos filósofos, os poetas eles não vinculam-se ao mundo erudito diretamente, como por exemplo: Rimbaud, que se situa em uma revolta adolescente promovendo uma revolução da própria casta de poetas boêmios. Na subversão é que encontra-se aquilo que Badiou chama de *sutura*, é a virada de mesa, a reorganização para uma revolução através da crise ou revolta.

Agudizada pelo excesso de platonismo, a era dos poetas também congrega um feixe de luz filosófico que se espraia entre a realização de si-mesmo(a) diante do mundo com a atitude poética. Como se a poesia numa forma de sentido existencial abrangesse a transmissão de sentido e a estranheza de aspectos de ser do mundo, aquele qual objetivamente já é ultrapassado pela obviedade material, tornando o objeto a mínima fração para o verdadeiro ato poético.

Bachelard (1978) explicita a vinculação direta da poética com o que ela mesma se mostra, como uma *ontologia direta*, neste sentido, não há intermediações de linguagem ou de qualquer outra coisa que não seja a poética ela mesma se



apresentando. O vínculo com o abalo e impacto psicológico é direto pela captura hipnotizante que a poética carrega em si-mesma como novidade essencial.

É como se no pensamento bachelardiano a poética manifesta uma fenomenologia interna, só que sem fenômenos prévios, para possibilitar o descolamento de padrões ou condicionantes da cultura predominante. Vinculando a fenomenologia interna na poética, em perspectiva total se forma o todo de uma ontologia direta, que vai em direção àquele(a) que é atingido e capturado na intencionalidade.

Nota-se que para Bachelard (1988) o devaneio poético não é uma atitude apartada da realidade, como se não tivesse nexos nenhum com a realidade material, pelo contrário, o devaneio poético tem como atitude a reelaboração e reinauguração do mundo em seus elementos que a consciência presente manifesta. Evoca-se o estado de *meditação* onde a *essência* das coisas é *apreendida* podendo ter desdobramentos ilimitados pelo modo devaneante de entrar em contato com os elementos poéticos.

Badiou (1991) por sua vez, visualiza na atitude poética a *sutura* fundante e essencial da filosofia, onde a *suspensão* e a *atualização* ocorre, o que caracteriza por demais a *era dos poetas*. Mallarmé realizou sua obra através da linguagem poética utilizando elementos espaciais no texto, de modo que a leitura de *Um Lance de Dados* pode ser realizada horizontalmente ou verticalmente indiferente sua ordem, sempre abre-se um novo sentido ao formar-se uma nova configuração espacial.

## O NÚMERO

### EXISTIRIA

diverso da alucinação esparsa da agonia

### COMEÇARIA E CESSARIA

surdindo assim negado e ocluso quando aparente

enfim

por alguma profusão expandida em raridade

CIFRAR-SE-IA

evidência da soma por pouco uma

ILUMINARIA

## O ACASO

*Cai*

*a pluma*

*rítmico suspense do sinistro*

*sepultar-se*

*nas espumas primordiais*

*de onde há pouco sobressaltara seu delírio a um cimo*

*fenescido*

*pela neutralidade idêntica do abismo*

Nota: Imagem retirada de Campos, A. de, Pignatari, D., Campos, H. (1991) Mallarmé. São Paulo, SP: Perspectiva.

É desta maneira que a visualização espacial de Mallarmé sobre o texto evoca uma nova atitude poética, como se estivesse filosofando sobre o próprio poema e sobre o que significa o espaço em que o poema está inscrito. Neste aspecto há dimensões de horizontalidade e verticalidade que lançam o leitor em um modo de presença poético que torna-se subjetivo dentro da própria reorganização subjetiva.

A atitude poética envolve por tanto um modo filosófico de um re-posicionar-se, dado que cada ângulo e forma de entrar em contato com o poema se visualiza

diferentes conteúdos e facetas da realidade. O simbólico está relacionado também com as imagens em ação (imaginação) que a poética está expressando, seja de maneira mais introvertida quanto extrovertida, ela contém uma intimidade própria.

Para Bachelard (1988) o dinamismo poético é outro aspecto essencial que realiza a obra poética, onde as imagens se vinculam a uma semântica imagética e a taxonomia de sentidos total. Forma-se então a compreensão de que ilimitado, atemporal e inespacial, a poética é a abertura íntima que é impressa na forma poética ela mesma, seja pela literatura, artes plásticas, música etc.

## Conclusão

O ensaio contempla dois autores em que ambos falam da atitude poética, Bachelard entrega-se a um projeto fenomenológico na radicalidade criativa e Badiou considera encerrada a era dos poetas. Evidentemente que Bachelard ainda está incluso na fase dos poetas pela sua trajetória de vida, mas também pela forma de fazer filosofia sendo um híbrido: químico-filósofo-poeta.

Bachelard se estivesse vivo talvez considerasse a importância de reintroduzir na filosofia contemporânea o ensaio pela imaginação, principalmente através da pedagogia, qual dedicou-se profundamente também. Neste sentido aparentemente há um desvio entre os autores, Badiou considera encerrada a era dos poetas com um lista de nomes fechada e compreendendo que as diferenças categóricas de sujeito e objeto também se dilaceraram com o passar do tempo.

Nota-se que há um encontro e ao mesmo tempo um entrechoque de pensamentos, de um lado a filosofia sendo poesia e a poesia sendo filosofia, e do outro, a filosofia moderna com a crise da subjetividade, entrando em contato com as suturas e ruínas contemporâneas. É o desaparecimento do sujeito moderno que Badiou demonstra uma espécie de fantasmagoria onde ele aparece, mas a estrutura não permite uma espacialização subjetiva.

Como conclusão pode-se compreender que a cultura filosófica e da civilização predominante atual sofre profundamente pela carência de espaço subjetivo possível, de modo que se na era dos poetas o subjetivismo foi radical para acessar o ser-aí, hoje a era que vivemos parece ser a do *não-ser-aí*. A interrogação permanece e a

prospecção da localização subjetiva também, é objetivo da filosofia jogar para dentro do próprio peito a interrogação da procura de si-mesmo.

### Referências

Bachelard, G. (1978) *A filosofia do não ; O novo espírito científico ; A poética do espaço*. São Paulo: Abril Cultural.

Bachelard, G. (2018) *A poética do devaneio*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

Campos, A. de, Pignatari, D., Campos, H. (1991) *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva.

## 49. A potencialidade do “despertar” na construção da utopia concreta de Ernst Bloch - a moralidade do agir humano como fundamento do novo paradigma filosófico da sociedade contemporânea



<https://doi.org/10.36592/978655460108549>

*Ricardo Nüske<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

O despertar dialético benjaminiano como elemento fundamental na preparação da consciência imagética considerado como marco de dissipação do estado de embotamento da consciência configura momento em que o indivíduo adentra em um estado de vigília. Dentro dessa importância, o despertar adquire papel essencial em diversos momentos da Filosofia.

Abordando a função do despertar no contexto cognitivo da consciência, temos sua importância evidenciada no estudo da vontade, especialmente, no que pertine à sua essência ética quanto à moralidade do agir humano.

Na proposta da utopia como possibilidade concreta de Ernst Bloch, o despertar cria um ambiente perceptivo que prepara o indivíduo para os contextos que permitirão a estruturação do chamado mundo novo.

No desenvolvimento do trabalho, primeiramente, faremos uma abordagem reflexiva sobre as principais dimensões da utopia como possibilidade concreta proposta de Ernst Bloch. Em destaque, a figura do homem com capacidade de sonhar acordado a figura do ainda não (noch nicht); da mediação com a natureza; do poder de imaginação, da função criadora da consciência; esperança esclarecida, dentre outros. No âmbito das possibilidades, por meio do pensamento, como momento de descoberta e produção do futuro. A dimensão da latência em potencial existente e presente no futuro como utopia real e objetiva. A utopia como visão prospectiva do amanhã. O utopismo e a utopia se concretam como proposta blochiana. O novum

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, e-mail: ricardonuske@gmail.com

como conceito dinâmico da natureza. O papel da vontade no sonho acordado e a mediação entre o sonho e o imaginário.

No segundo tópico, acha-se em destaque a importância do tempo na composição da utopia como possibilidade concreta. Aqui, aparece o papel da imaginação como tendência disciplinada de uma consciência antecipadora intencional. A esperança esclarecida (por meio do pensamento) é abordada como forma capaz de despertar tendências e latências presentes na matéria. A importância do passado e do presente na formulação do futuro. A categoria do sonho de Benjamin de que todo sonho espera secretamente pelo despertar e o compartilhamento da dimensão teórica que aproxima Benjamin e Ernst Bloch.

Como terceiro ponto, há algumas reflexões sobre o “Erwachen” como uma ruptura dos véus protetores do pensamento, dos véus imagéticos; uma abertura para os temas de verdade e sonho coletivo de Walter Benjamin; sobre a pluralidade de sentidos verificadas na potencialidade transitória das imagens dialéticas; do sonho como um fenômeno coletivo.

No quarto tópico, será abordada a força da vontade como elemento essencial da percepção que leva à construção do imaginário e ao próprio despertar. A utopia como possibilidades concretas leva a uma nova realidade que tem, no desejo, sua base estrutural. É nessa base que Ernst Bloch afirma que pensar é transpor. Nesse tópico, enfocando o tema da vontade chegamos à significação da ética como moralidade do agir humano que se refere ao próprio esclarecimento do indivíduo.

Por fim, é realizada uma abordagem do despertar, considerando a moralidade do agir humano como elemento formador da capacidade sensível da consciência em sua criação imaginária e sua responsabilidade na efetivação da utopia como possibilidade concreta.

## **1. ABORDAGEM REFLEXIVA SOBRE ALGUMAS DIMENSÕES TRAZIDAS POR ERNST BLOCH EM SUA CONCEPÇÃO DE UTOPIA COMO POSSIBILIDADE CONCRETA.**

Adentrar ao contexto da arte inventiva exige a abordagem reflexiva de algumas dimensões trazidas por Ernst Bloch sobre a sua Utopia como possibilidade concreta. Tal abordagem, entretanto, deve observar os fins do presente trabalho, buscando

permitir uma imagem estrutural que propicie a visualização dos contatos entre o pensamento de Walter Benjamin, na questão da imagem dialética e seu despertar com a concepção de Utopia concreta de Ernst Bloch e a conscientização dos limites que devem ser impostos à presença da imagem idolátrica presente na sociedade moderna. Assim, abordaremos dimensões como o homem desperto; a capacidade de sonhar acordado; a mediação com a natureza; o poder de imaginação; a função criadora da consciência; o desejo de algo que ainda-não-é; a esperança esclarecida.

Primeiramente, é mostra essencial fazer algumas referências preliminares relativamente ao homem com capacidade para sonhar acordado “que realiza seus desejos como interventor da natureza. (...) Para o filósofo, existe uma função mediadora do homem junto a natureza que permita concretizar na arte inventiva sem trazer consequências imprevisíveis”<sup>2</sup> A grande questão está na compreensão dessa capacitação para fazer a mediação com a natureza, obtendo resultados a partir de um procedimento que aplique a arte inventiva e que traga consequências previsíveis no futuro.

Para Bloch, a invenção do futuro também pode ser operada no âmbito das possibilidades por meio do pensamento, sendo que toda utopia possui “um momento de descobrimento, um momento a ser mediado por algo que objetivamente pode ser descoberto, não apenas produzido. (...) No entanto, em toda utopia concreta o que é passível de descobrimento se refere a algo existente no futuro: segundo a tendência das leis, segundo o conteúdo-alvo latente, em possibilidade real e objetiva”<sup>3</sup> Quando algo já é potencialmente existente no futuro, observando a tendência das leis da natureza e observada a latência em potencial, teremos uma utopia em possibilidade real e objetiva. Nesse contexto, haverá uma indicação de alta sensibilidade que permita a coletânea perfeita de fatos do passado, presente e futuro que permitirá a verificação das energias do Universo.

O utopismo e a utopia concreta. Suzana Albornoz apresenta-nos a utopia como uma forma de ação e não uma mera interpretação da realidade. Apontando Bloch, Albornoz ainda enfatiza que a utopia se aproxima da prospecção e do planejamento. Ela acresce que a utopia implica uma visão prospectiva do amanhã e

---

<sup>2</sup> FOSSATTI, Nelson Costa; 2020, p.1

<sup>3</sup> BLOCH, Ernst 2006, p.303

esclarece o presente como projeto. Especifica, além disso, que o utopismo - maneira de sonhar o futuro como um passado a reconquistar – distingue-se do pensamento utópico com preocupação em descobrir no presente os pontos de apoio para o futuro desejado. O utopismo caracteriza-se, desse modo, pela tendência à abstração e ao estático, enquanto Bloch defende um determinado tipo de utopia: a utopia concreta<sup>4</sup>.

Adentrando as funções da utopia, Suzana Albornoz aduz que a primeira função é manifestar aos outros a existência do possível, por meio da tendência do real e a segunda é permitir à inteligência visualizar o real de maneira a descobrir as perspectivas de sua transformação, assim sendo, chegamos à terceira função do pensamento utópico: introduzir a exigência da radicalidade.<sup>5</sup> Em complemento, a pesquisadora nos apresenta:

A percepção das possibilidades virtuais do real, o desejo de outra situação e a prospecção para o futuro com base naquelas possibilidades, constitui-se um desafio para ação que modifique esse dado que hoje se nos apresenta como real: a utopia nos do ímpeto para a práxis transformadora. Ao tornarmo-nos conscientes das imperfeições desse mundo, a utopia concreta aponta e chama a atenção para uma realidade transformável. Esta utopia, pensada até as últimas consequências, conduz forçosamente a uma atitude radical. Reconhece-se que a realização da utopia necessita de uma transformação completa de nosso mundo atual. Essa transformação obriga a uma crítica global e sistemática da atualidade presente e vigente. Através da utopia concreta e da sua exigência da radicalidade, a esperança, de virtude, transforma-se em otimismo militante<sup>6</sup>

Podemos observar que a construção da utopia apresenta funções do pensamento utópico bem definidas. Primeiramente vem a manifestação de inconformidade passando aos outros a possibilidade de mudanças face às tendências da realidade posta, criando um consenso sobre a necessidade de mudanças no grupo. Após, temos a função da visualização do real com as possibilidades de mudança e, por fim, a introdução da exigência da radicalidade como forma de acelerar o processo de modificação futura.

---

<sup>4</sup> ALBORNOZ, Suzana 2005, p. 28

<sup>5</sup> ALBORNOZ, Susana, 2005, p.30

<sup>6</sup> ALBORNOZ, 2006, p.30



Abordando o t3pico do sonho acordado como elemento propulsor da arte inventiva, importa registrar que o sonho acordado antecede a utopia e que quase tudo que existe foi antes sonhado.<sup>7</sup> O sonhar acordado est3 atrelado ao otimismo, ao car3ter criativo e sonhador do agente sonhador. Sujeito ut3pico-otimista surge a partir do despertar da consci3ncia que lhe trouxe elevados n3veis de percep33o e clareza de vis3o. Trata-se de um elevado n3vel de consci3ncia formado a partir de uma percep33o hist3rica de fatos que se associam a acontecimentos presentes com reflexos futuros. Na quest3o, Bloch refere que h3 um sujeito subjacente 3 mat3ria, esse sujeito da natureza carrega consigo um novum. "Esse conceito din3mico da natureza 3 o princ3pio ativo material mais imanente que carrega o impulso inicial n3o manifesto."<sup>8</sup> Aqui, Fossati apresenta-nos que ao antologizar a mat3ria, Bloch parece com predisposi33o 3 possibilidade de a mat3ria ser humanizada, em contrapartida a exig3ncia do seu humano conhecer-se humanizado.<sup>9</sup> M3nster registra que "o sonho diurno 3 os topos interior, lugar do nascimento do desejo de algo que ainda-n3o-3, onde predomina a utopia"<sup>10</sup> Evidenciado, pois, que os sonhos acordados est3o submetidos 3 vontade, podendo, assim, serem modelados, manipulados, adequados, buscando, por meio da imagina33o, uma nova situa33o no tempo.

Neste ponto, mostra-se importante a abordagem do poder da imagina33o nos sonhos acordados como elemento liberador da fun33o criativa da consci3ncia. Trata-se, nesse caso, o poder da imagina33o que cont3m o poder criativo que constitui a base da utopia como possibilidade concreta. Sonhar acordado 3 exercer o poder da imagina33o; 3 buscar o novum capaz de provocar a mudan3a do mundo. O poder da imagina33o contido no sonhar acordado cont3m o poder criativo, que, associado ao poder do universo, concretiza-se. O poder criativo cont3m o cont3udo ativo da esperan3a que se traduz na fun33o ut3pica positiva da "consci3ncia antecipadora". A3 temos o devir inconcluso que se traduz na possibilidade do objetivo real da mat3ria, que Susana Albornoz traduz-nos como "a esperan3a que esta enraizada no plano das possibilidades reais contida no dinamismo presente"<sup>11</sup>

<sup>7</sup> BLOCH, Ernst, 2005, p.181

<sup>8</sup> BLOCH, Ernst,2005, v2, p. 227

<sup>9</sup> FOSSATTI, Nelson Costa, 2020, p.3

<sup>10</sup> MUNSTER apud FOSSATTI, 2020, P.3

<sup>11</sup> ALBORNOZ apud FOSSATTI Nelson Costa; 2020, p.4

É importante também registrar a manifestação de Suzana Albornoz quando dispõe sobre o impulso ao imaginário: a construção do sonho e o sonho de construção. A autora enfatiza que 'a raiz profunda do sonho acordado e da aspiração é o que se chama impulso' (...). 'O impulso, através da fome, dos desejos do sonho acordado, constantemente desperta a consciência, obrigando o homem a sair de si mesmo, a se arriscar na busca de satisfações que ainda não encontrou na realidade imediata'<sup>12</sup>. Assim sendo, devemos observar o impulso como raiz profunda do sono acordado e a compreensão do impulso como causador do despertar da consciência como mecanismo que leva o homem a sair de si mesmo na busca de satisfações para suas necessidades. A autora ainda adentra a questão da mediação entre o sonho e o imaginário, enfatizando que:

Mas há uma mediação necessária o sonho e o imaginário. Pois para manter a consciência sistematicamente desperta, para obrigá-la ao mesmo tempo a esperar uma satisfação e a tender para um alvo exigente, é necessário que o choque provocado pelas sensações seja ultrapassado pela constituição de um imaginário. Daí a ênfase toda especial dada por Bloch á imaginação, uma função da consciência que o marxismo nem sempre reconheceu. É pela fabricação imaginária que os impulsos se elaboram, podem perder a sua crueza de agitação e se fazem desejo de vir-a-ser.<sup>13</sup>

Voltamos a ressaltar, assim, a importância do poder da imaginação nos sonhos acordados como elemento liberador da função criativa da consciência. O imaginário como libertador da consciência e estimulante de seu poder criativo na fabricação de impulsos criativos direcionados para um foco previamente estabelecido. Aí a explicação da importância do despertar como agente provocador da consciência. Em continuidade a autora apresenta-nos que não se esgota em seu poder de negar a realidade percebida, negação que é fonte profunda do sentimento de liberdade.

A imaginação é também poder produtivo, pois serve para prospectar e explorar todas as possibilidades que virtualmente existem e que devem ser desenvolvidas e realizadas. O

---

<sup>12</sup> ALBORNOZ, Suzana; 2005, p.25

<sup>13</sup> ALBORNOZ, Suzana, 2005, p. 25

real esconde tendências, que são possibilidades, virtualidades, que cabe a consciência imaginativa e antecipadora descobrir. Pelo trabalho da imaginação orienta-se o futuro, sobre as condições virtuais do real<sup>14</sup>

A importância da imaginação para orientação do futuro prospectando, explorando todas as possibilidades existentes e que devem ser desenvolvidas para obtenção dos resultados esperados. Nessa linha, Suzana Albornoz ainda enfatiza que:

A imaginação é a tendência disciplinada de uma consciência antecipadora intencional. Tende a criar obras imaginárias e a construir um imaginário que seja uma alternativa a uma realidade julgada insatisfatória. Enquanto a fantasia nos aliena num conjunto de imagens exóticas nas quais estamos buscando uma compensação e uma insatisfação vaga e difusa, a imaginação nos insere no movimento do real e nos impele para a realização do possível contido nesse real<sup>15</sup>

A imaginação é a tendência disciplinada de uma consciência antecipadora intencional e, neste aspecto, resta demonstrada toda sua importância na busca futura de resultados a partir da construção de um imaginário que possa substituir uma realidade julgada insatisfatória, construindo uma nova realidade possível.

Na consciência antecipadora, o homem criador explora a matéria com uma esperança esclarecida, capaz de despertar as tendências e latências presentes na matéria. Para Bloch, essa experiência compreendida no evento criador conjurada com o novum é a luz, cujo brilho o todo como processo inconcluso é retratado e promovido.<sup>16</sup> Daí que a esperança esclarecida potencializa a completude do homem e o mundo inacabado. Está presente então a potencialidade latente do novo no mundo inacabado a ser processado pela consciência desperta. A esperança manifesta-se por meio do pensamento que cria o imaginável, suspeitando de que algo possa ser no mundo que passa do impossível para o "ainda-não. Daí que a esperança foi relacionada por Bacon como coisa impossível".

---

<sup>14</sup> ALBORNOZ, Suzana; 20-05, p.25

<sup>15</sup> ALBORNOZ, Suzana; 2005, pp.25-26

<sup>16</sup> BLOCH, Ernst; 2005, V1, p.20

Após essas incursões sobre as dimensões propostas por Ernst Bloch na construção de sua utopia como possibilidade concreta, buscaremos desenvolver algumas reflexões sobre a importância do passado, presente e futuro na composição da utopia como possibilidade concreta.

Cabe ainda importante uma reflexão sobre o ainda-não consciente. O ainda-não diz respeito ao que está por vir, ao que pode vir acontecer como possibilidade. O fato de o homem ainda-não ser tudo o que pode ser exprime que ainda somente existe uma tendência, como movimento de manifestação. Para que a expectativa produzida na utopia não seja meramente uma ilusão, é preciso que seja construída como uma tendência, como uma possibilidade para o sujeito. Daí que somente a possibilidade pode esclarecer o conteúdo da esperança. “Nesse sentido, Bloch (re)define a própria definição do real: em sua essência mesma, diz Bloch, o real se dá como o que ainda-não-é, ou seja justamente como a compreensão do horizonte de suas possibilidades e, portanto, no seu aspecto de incompletude.<sup>17</sup> Neste ponto, é relevante a transcrição de Suzana Albornoz no sentido de que:

No real há um não. Este “não” equivale ao nada. Este não, sob forma de não-ser e não-ter, é um ainda-não, ou um ainda-não-ser (..) O homem ainda não é homem. O homem ainda não é todos os homens. O homem ainda não é tudo o que o homem pode ser. O indivíduo não é o indivíduo. O indivíduo ainda não é o indivíduo socializado. O indivíduo ainda não é o indivíduo naturalizado. O indivíduo ainda não é o indivíduo humanizado. O indivíduo ainda não é o homem. O indivíduo ainda não é tudo que o indivíduo pode ser. E todos os indivíduos não são o homem. A sociedade ainda não é a sociedade. A sociedade ainda não é a sociedade socialista. A sociedade ainda não é a sociedade segundo a natureza humanizada. A natureza ainda não é a natureza. A natureza ainda não é a natureza humanizada. A natureza ainda não é a natureza socializada. A natureza ainda não é segundo o homem. *Este é o princípio chamado esperança (... ) ainda-não-ser do mundo e dos homens, fundamento ontológico da esperança, a qual é expressão do real voltado para o possível.*<sup>18</sup>

Em síntese, temos que a utopia nasce da insatisfação das condições atuais da vida, constituindo um instrumento contra a consciência presentificante. Para Bloch,

<sup>17</sup> CORREA, Fabio Caires; 2005, p. 266

<sup>18</sup> ALBORNOZ apud CORREA, Fabio Caires; 2020, p.265

o conteúdo da esperança manifesta-se nas imagens e na cultura humana referida em seu horizonte histórico. A cultura em seu conjunto tem a visão de futuro, de antecipar o que *ainda-não-é*, manifestando as aspirações humanas mais profundas.<sup>19</sup>

Apresentadas algumas dimensões significativas da proposta de Ernst Bloch com utopia como possibilidade concreta, passaremos, a seguir, a importância contexto do tempo na construção de uma utopia no sentido blochiano.

## 2. A IMPORTÂNCIA DO TEMPO NA COMPOSIÇÃO DA UTOPIA COMO POSSIBILIDADE CONCRETA

A partir das abordagens nas dimensões trazidas por Ernst Bloch na construção de sua utopia como possibilidade concreta, buscaremos associar as propostas apresentadas com o pensamento de Walter Benjamin, especialmente, aquela vinculada à produção de imagens nos sonhos envolvendo momentos passados e presentes. No caso do trabalho das *Passagens*, Benjamin traz as imagens do sonho coletivo produzidas a partir da visão do passado recente, o já ocorrido a partir da visão do século XX. Na construção das imagens do passado recente, surge a figura das imagens do sonho como fenômenos visíveis construídos no plano da consciência. 'Tal como na obra de Ernst Bloch, as imagens do sonho são centrais ao desenvolvimento do trabalho de Benjamin como fenômenos visíveis e sensíveis verificados no século XIX. Sobre a questão, Marta Aragão Maciel registra que:

Enquanto Benjamin toma a categoria do sonho por uma transposição conceitual na qual se realiza, sobretudo, uma analogia para pensar os fenômenos sociais da cultura, no caso de Bloch, existe, de certo modo, uma incorporação de elementos da psicanálise no interior de sua filosofia. Outra diferença importante é que, enquanto Bloch vincula o sonho diurno (seu objeto principal) a elementos de ordem do novo, como um pré-consciente do novo, os sonhos coletivos (utópico) tratados por Benjamin, olham para trás, para um passado pré-capitalista<sup>20</sup>

<sup>19</sup> CORREIA, Fabio Caires; 2020, p.267

<sup>20</sup> MACIEL, Marta Maria Aragão e VIEIRA, Antônio Rufino; 2019, p.352

A partir das imagens produzidas na consciência coletiva, Benjamin busca uma verdade expressa nos fenômenos materiais e espirituais a partir de sonhos cada vez mais profundos, permitindo uma interpretação do século XX. Nessa aproximação entre passado e presente, Benjamin apresenta-nos as interpretações desses sonhos com suas visões oníricas, aduzindo que:

O século XIX, um espaço de tempo (um sonho de tempo) ... no qual a consciência coletiva mergulha em um sonho cada vez mais profundo (...) Imagens delirantes ou oníricas traduzem e explicam tais sensações: assim também ocorre com o coletivo que sonha e que, nas passagens, mergulha em seu próprio interior. É a ele que devemos seguir para interpretar o século XIX na moda e no reclame, na arquitetura e na política, como consequência de suas visões oníricas.<sup>21</sup>

A partir dessas imagens de sonhos, a forma cultural então existente ganha visibilidade mesmo que de forma ambígua. Na ambiguidade desses fenômenos contidos nas imagens, trazidas nos sonhos coletivos, encontramos a interpretação e a interpenetração de experiências da modernidade/antiguidade. (MACIEL, 2019, p. 352). Com a interpretação da história do passado, ocorre verdadeira interpenetração com o momento presente, permitindo uma adequação dos fatos a situações vivenciadas no presente a partir dos olhos de cada época. Benjamin, em seu *Exposé* de 1935, esclarece:

A forma do novo meio de produção, que no início ainda é dominada por aquela do antigo (Marx), correspondem a consciência coletiva imagens nas quais se interpenetram o novo e o antigo. Estas imagens são imagens do desejo e nelas o coletivo procura tanto superar quanto transfigurar as imperfeições do produto social, vem como as deficiências da ordem social de produção (...). No sonho, em que diante dos olhos de cada época surge em imagem a época seguinte, esta aparece associada a elementos da história primeva, ou seja, de uma sociedade sem classes. As experiências dessa sociedade, que tem o seu depósito no inconsciente do coletivo, geram, em interação com o novo, a utopia que deixou seu rastro em mil configurações da vida<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> BENJAMIN apud MACIEL Marta Maria Aragão e VIEIRA, Antônio Rufino, 2019, p.352

<sup>22</sup>BENJAMIN apud MACIEL, Marta Maria Aragão e VIEIRA, Antônio Rufino, 2019 p.352

Assim Benjamin já interpenetrava o tempo presente com o tempo passado em interação com o novo na construção de uma utopia. Utilizando a categoria psicanalítica do sonho, Benjamin, buscando compreender o mundo passado, mostra a proximidade de seu pensamento com as dimensões utilizadas por Ernst Bloch na construção de sua utopia como possibilidade concreta. No contexto das passagens, vemos Benjamin 'buscando salvar no passado os índices prospectivos que, anunciadores de um futuro redimido, realizam a crítica à modernidade capitalista – "o tempo do inferno" – mediante a tematização do passado'. Nesse caso, o século XIX é o passado a que o historiador materialista dirige o seu olhar. Por isso, "assume a tarefa da interpretação de sonhos"<sup>23</sup> É configurada, assim, a identidade da aplicação da interpretação histórica na construção do novo, em que as experiências do passado vivo são utilizadas para construção de uma verdadeira utopia, em que despontam as imagens do desejo. Nessa linha de interpretação, a obra de Benjamin aproxima-se do pensamento de Ernst Bloch quanto aos fenômenos utópicos. Assim, Marta Maciel ainda apresenta-nos que:

Nas imagens de sonho do século XIX Benjamin encontra elementos que se voltam para o futuro, rompendo com o *continuum* da ideologia do progresso. Trata-se, em outros termos, de uma atualização para o presente, dos elementos utópicos presente no passado. Logo, justamente os elementos emancipatórios, inscritos na aparência dos fenômenos, devem ser interpretados pelo historiador materialista o que num momento posterior, por analogia, justifica, em outro âmbito a utilização da categoria do sonho. Afinal, o sonho requer o despertar como escreve Benjamin "O sonho espera secretamente pelo despertar"<sup>24</sup>

A aproximação do projeto de Benjamin com a produção teórica de Ernst Bloch pode ser observada na obra de Pierre Bouretz (*Testemunhas do Futuro*) apresentando as afinidades dos dois filósofos. A preocupação de Benjamin com os rastros do passado que contribuem para a ruptura com o tempo presente também se aplica fielmente à produção blochiana, o que foi bem reconhecido por Rolf Tiedemann quando se refere as *Passagens* de Benjamin, aduzindo que: "O século XX é o sonho

<sup>23</sup> BENJAMIN apud MACIEL, Marta Maria Aragão e VIEIRA, Antônio Rufino; 2019, p. 353

<sup>24</sup> BENJAMIN apud MACIEL, Marta Maria Aragão e VIEIRA, Antônio Rufino; 2019 p. 353

do qual se deve despertar. (...) As imagens do sonho e o despertar desse sonho comportam-se segundo Benjamin como a expressão e a interpretação <sup>25</sup>. Toda essa analogia com a psicanálise tem como pano de fundo uma crítica radical ao "tempo do inferno", pretendendo uma contribuição para o despertar histórico, ou seja, para ruptura "messiânica" com o tempo do capitalismo contemporâneo" <sup>26</sup>. Essa aproximação entre os projetos de Ernst Bloch com Walter Benjamin pode ser verificada a partir do anúncio de Benjamin quanto a um passado ainda vivo que deve se resgatado, salvo para o presente histórico. "Essa atualidade necessária da herança cultural de um passado que precisa ser resgatado porque ainda vivo diz respeito a seus índices prospectivos, portadores de futuro e de um homem redimido, humanizado. Nessa perspectiva, Rolf Kidman corretamente entende uma aproximação entre os projetos de Walter Benjamin e Ernst Bloch" <sup>27</sup>

O compartilhamento da dimensão teórica dos projetos filosóficos de Benjamin e de Ernst Bloch mostra-nos a utilização de conceitos idênticos para preservação de "valores" passados na construção de uma utopia no futuro, mediante a realização da utopia como possibilidade de concretização. Temos, assim, a aplicação de dimensões compartilhadas pelos dois filósofos no tempo passado, presente, futuro. Por decorrência lógica, a construção do despertar dialético de Benjamin mostra-se inerente à preparação sensível para o sonhar acordado, formador do imaginário necessário para a construção de um projeto utópico como possibilidade concreta.

### **3. ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O DESPERTAR EM WALTER BENJAMIN E SUA IMPORTÂNCIA NA CONSTRUÇÃO DE UMA UTOPIA COMO POSSIBILIDADE CONCRETA EM ERNST BLOCH. O SONHO COLETIVO DE BENJAMIN**

Por meio da ruptura dos véus protetores do pensamento, dos véus imagéticos, chegamos ao *Erwachen* em sentido benjaminiano. Neste sentido, Ricardo Timm de Souza enfatiza que, "pelo despertar, está posto em movimento aquilo que havia falsamente repousado. Uma forma de afastar o indivíduo do estado de embotamento.

---

<sup>25</sup> TIEDEMANN, Rolf; 2007, p.19

<sup>26</sup> MACIEL, Marta Maria Aragão; 2019, p.355

<sup>27</sup> MACIEL, Marta Maria Aragão e VIEIRA, Antônio Rufino; 2019, p.356



Com o despertar, temos a abertura do tempo da verdade – ou da verdade como tempo que o requalificará para novas aventuras." É importante também o registro de Suzan Buck-Morss no sentido de que o objetivo de Benjamin ao abordar a questão do despertar não era representar o sonho, mas o dissipar e que as imagens dialéticas extrairiam as imagens de sonho para o estado de vigília. É significativo ainda o apontamento de que "a verbalidade do termo "despertar" se mostra como complexo de sentidos interpenetrados e interpenetrantes, sem, com isso, se transformarem em reflexos do real, pois só existem como realidade crua, intrusão no mundo da consciência.""<sup>28</sup> Neste sentido, temos:

Então, a noção de despertar sintetiza, de maneira frágil, mas fulgurante, o chamado e o sonho: um "dissolvendo" o outro, o segundo insistindo com o refugo na evidência do primeiro. Tal é, portanto, a função da imagem dialética, a de manter uma ambigüidade – formada 'dialética em suspensão' que inquietará o chamado e exigirá da razão o esforço de uma auto ultrapassagem, de uma autoironia. Maneira de apelar, na própria razão, a uma memória de seus 'monstros', "se se pode dizer". Para além da injunção marxiana (...) trata de manter em sua exigência crítica a imagem dialética como 'despertar' nos propõe um propósito de conhecimento segundo o qual a história deve ser aquilo mesmo que pode pensar toda mitologia...<sup>29</sup>

A dialética do despertar aponta para sua pluralidade de sentidos verificada na potencialidade transitória das imagens dialéticas que lhe dão origem. Daí Buck-Moors, em sua *Dialética do olhar – Walter Benjamin e o Projeto das Passagens*, enfatiza o registro de Benjamin quanto ao sonho como um fenômeno coletivo. Apontando os perigos do surrealismo, com suas experiências oníricas no mundo individual, a autora registra 'a insistência de Benjamin que o sonho era um fenômeno coletivo. (...) Esse sonhar coletivo era, reconhecidamente, inconsciente em sentido duplo, de um lado pelo seu estado distraído de sonho, de outro porque era inconsciente de si mesmo, composto de indivíduos atomizados, consumidores que imaginavam seu mundo de sonho mercadológico ser unicamente pessoal (a despeito de toda evidência objetiva do contrário) e que experimentavam seu voto como

<sup>28</sup> DIDI-HUBERMAN apud SOUZA, Ricardo Timm de; 2020,p.235

<sup>29</sup> DIDI-HUBERMAN apud SOUZA, Ricardo Timm de; 2020, p.235

membro na coletividade somente em sentido alienante, como um componente anônimo da multidão. (...) A partir das inconsistências do sonho coletivo a questão foi encaminhada como etapa prévia em que a dialética era verificada na fase seguinte. Foi crucial para a concepção de Benjamin o fato de que esse espaço da história, (rejeitado pelos surrealistas) se referir não só ao século anterior, mas também a infância de sua própria geração, nascida no fechamento do século. Assim restou mantida a concepção de Benjamin quanto ao objetivo de não representar o sonho, mas dissipá-lo: as imagens dialéticas extrairiam as imagens de sonho para o estado de vigília e o despertar era sinônimo de conhecimento histórico. A questão restou sintetizada no sentido de que 'a teoria de Benjamin como um sonho coletivo como fonte da energia revolucionária presente requer uma compreensão do que significava a infância em geral, para sua teoria da cognição, um desvio que nos leva de volta ao surrealismo com uma consciência mais clara do que Benjamin via como potencial político nesse movimento intelectual.'<sup>30</sup> Esclarecida, assim, a teoria do sonho coletivo de Benjamin, resta adentrar ao último ponto que trata da força da vontade como elemento essencial da percepção e leva à construção do imaginário e ao próprio despertar.

#### **4. A FORÇA DA VONTADE COMO ELEMENTO ESSENCIAL DA PERCEPÇÃO QUE LEVA À CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO E AO PRÓPRIO DESPERTAR. A MORALIDADE DO AGIR HUMANO**

O modelo de pensamento elaborado por Ernst Bloch possui a dimensão da vontade em seu núcleo, a dimensão do desejo. A utopia das possibilidades concretas que leva a uma nova realidade tem, no desejo, sua base estrutural. Nessa linha, Bloch afirma que pensar é transpor, vencer todas as barreiras na busca da realidade essencial. Daí que 'pensar é ultrapassar modas, contingências, épocas, horrores, na direção ainda-não, em direção da face da vontade, da verdade do mundo inteiro', pois 'a boa vontade não reconhece limites' em seu itinerário em direção a realidade essencial." Assim sendo, a essência da significação da vontade está no núcleo da

---

<sup>30</sup> BUCK-MORS, Susan; 2002. Pp. 311~313

dimensão da vontade. Desse modo, temos a vontade como base da construção da utopia como possibilidade concreta. A chamada vontade utópica autêntica é aquela que tem o desejo imediato, logo está presente no imediato, no conteúdo não-possuído, do estar-aí (Desein). Como conteúdo utópico limítrofe pretendido, leva à concretização das imagens objetivas da esperança como elemento utópico essencial.<sup>31</sup>

Esse desejo, essa tendência ou latência por algo passa a ser substituída pela imagem de si mesmo no imaginário da consciência. Ernst Bloch dispendo sobre o caráter formador do verdadeiro, do real e a possibilidade de ser dimensionado no curso do processo de formação, ressalta que a possibilidade do abandono do conceito fechado e imóvel do ser pode levar à real dimensão da esperança. Em razão disso, apregoa que 'o mundo está repleto de disposição para algo, tendência para algo, latência de algo, e o algo assim tencionado significa plenificação do que é intencionado.' Essa tendência também está em curso para aqueles que têm o novum diante de si. Nessa hipótese, somente no novum está o para-onde, o real mostra a determinação mais fundamental do seu objeto. Na questão do abandono do conceito fechado e do novum como indicação para-onde, o real mais adequado mostra-se. Bloch ainda registra que se o ser se compreende a partir do seu de-onde, então ele compreende-se, a partir daí, apenas com um para-onde igualmente tendencial, ainda inconcluso. Assim, 'o ser que condiciona a consciência, assim como a consciência que trabalha o ser, compreende-se em última instancia somente a partir de onde e para onde tendem. A essência não é o que foi, ao contrário: a essência mesma do mundo situa-se na linha de frente'<sup>32</sup>.

O poder da vontade e sua consequência sobre o ser são abordados por Bloch, lembrando sobre a situação de penúria ao afirmar que 'talvez agora tenha chegado aquilo que obscuramente se tem em mente, aquilo que procuramos e que, por sua vez, procura a nós. Sua dádiva transforma e melhora tudo, traz um novo tempo. O som dessa campanha permanecesse em cada ouvido, associa-se como todo chamado agradável vindo de fora. Com o grande despertar que aí está e está vindo. Todavia, por si só, a expectativa não traz. Mas ela faz com que não se possa ignorar

---

<sup>31</sup> BLOCH apud SOUZA, Ricardo Timm de; 2020; p. 278

<sup>32</sup> BLOCH apud SOUZA, Ricardo Timm de. 2020; p.278

o som, se estiver bem direcionada para ele (para o chamado) e para aquilo que ele representa.<sup>33</sup> Ainda sobre a vontade, Ricardo Timm de Souza transcreve Schopenhauer no sentido de que:

... todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um ato de seu corpo. Ele (corpo) não pode querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato de vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos da causalidade, nem se encontram na relação de causa efeito, mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes: uma vez imediatamente e outra para a intuição do entendimento...<sup>34</sup>

Assim, temos que “a ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição. (...). Por isso em certo sentido também se pode dizer: a vontade é o conhecimento a priori do corpo, e o corpo é o conhecimento a posteriori da vontade.”<sup>35</sup> No contexto da vontade (desejo) como um ato de consciência, restam evidenciadas as consequências que decorrem dela. Nisso, temos a questão do direcionamento da vontade para um fim determinado, observando os limites da razão e do conhecimento histórico, de fatos vivenciados no passado como verdadeiros alicerces para a construção do futuro, por meio da utopia como possibilidade concreta.

Ao tratar da vontade noumenal definida como o fundamento que não está presente ou como fundamento originário da realidade, Schopenhauer indica que ela se mostra nas aspirações e nos desejos humanos como alvo único do querer. Como vontade, o desejo constitui-se em nossa *assentia spinozana*, caso desejemos a *essentia* da própria *Ethica spinozana*. A tradução essencial da vontade, desejo enquanto tematização do intelecto, é exatamente a ética que, em termos radicais, a tudo constitui.<sup>36</sup> Nessa linha, Schopenhauer ainda acresce que:

---

<sup>33</sup> BLOCH apud SOUZA, Ricardo Timm de; 2020, p.346

<sup>34</sup> SCHOPENHAUER apud SOUZA, Ricardo Timm de; 2020 p.347

<sup>35</sup> SCHOPENHAUER apud SOUZA, Ricardo Timm de; 2020 p.347

<sup>36</sup> SOUZA, Ricardo Timm de; 2020, pp. 281 - 282

De há muito reconheceram todos os povos que o mundo possui, além de sua significação física, também uma moral. Mas isso chegou, em toda parte, apenas a uma consciência pouco nítida, a qual, buscando expressar-se, se revestia com um certo número de imagens e mitos. São estas as religiões. Os filósofos, por sua vez, estiveram em todas as épocas empenhados em obter uma compreensão clara das coisas, e a totalidade de seus sistemas, excetuando-se os estritamente materialistas, concordam apesar de todas as demais diferenças, que o mais importante, o unicamente essencial de toda a existência, aquilo que tudo depende, a sua verdadeira significação, o ponto de virada, o seu ápice, se encontra na moralidade do agir humano.<sup>37</sup>

A moralidade do agir humano como essência do mundo em todos os tempos justifica uma atenção especial na releitura dos tempos para a construção de uma utopia como possibilidade concreta. A presença da moralidade do agir humano diz respeito ao próprio esclarecimento do indivíduo e, por consequência, com a própria dialética do despertar. Se a moralidade do agir humano constituir a base da estruturação da consciência imagética da vontade, poderemos afirmar que a ética coincide com a própria vontade. Aqui, Schopenhauer conclui:

A partir desse ponto de vista, é inegável que um sistema que coloque a realidade de toda a existência e a raiz do conjunto da natureza na **vontade**, detectando nesta o coração do universo terá uma grande vantagem a seu favor. Pois ele atinge, trilhando um caminho reto e simples, e até mesmo já tem em mãos, antes de partir à ética, aquilo que os outros buscam atingir somente com desvios longos e sempre enganosos. De fato, esse objetivo é verdadeiramente inatingível, senão por meio da noção de que a força que dirige e age na natureza, que apresenta este mundo intuitivo ao nosso intelecto, é idêntica a vontade em nós. Apenas aquela metafísica que já é ela mesma originalmente ética, sendo construída a partir de seu próprio material, a vontade, é o suporte efetivo e imediato da ética.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> SCHOPENHAUER apud SOUZA, Ricardo Timm de; 2020, pp. 282-283

<sup>38</sup> SCHOPENHAUER apud SOUZA, Ricardo Timm de, 2020, pp. 282-283

## 5. A MORALIDADE DO AGIR HUMANO. O DESPERTAR, COMO ELEMENTO FORMADOR DA CAPACIDADE SENSÍVEL DA CONSCIÊNCIA EM SUA CRIAÇÃO IMAGINÁRIA, MOSTRA SUA ESSENCIALIDADE PARA ESTRUTURAÇÃO DA UTOPIA COMO POSSIBILIDADE CONCRETA

No final da obra "*Crítica da razão idolátrica*", Ricardo Timm de Souza adentra a questão da idolatria como manipulação do espaço da percepção com aplicação de processos de desconstrução da própria ética. Nesse contexto, do mundo atual, que vive um momento patológico, o autor apresenta-nos o mero benjaminiano relâmpago que desencadeia um Despertar como elemento reparador da consciência, aduzindo que 'após o despertar, nada será como antes: tudo esta por fazer e construir ". Sobre o momento do despertar, o autor ainda registra que aí se encontra a finalidade do ser, ao longo do acontecer como Paidéia da realidade, salientando que o momento leva à reinscrição do real no (agora presente, embora ainda-não) real. Um momento de realizar a escolha, nesta etapa, sabendo o que está escolhendo. Um momento em que a consciência é tomada pelo despertar volitivo. Dispondo sobre a importância da expressão da vontade como ética própria da ação volitiva, o autor ainda apresenta que "viver- filosofar- é despertar das aparências de vida que proliferam no mundo falso e que se pretendem substituir vida mesma, ou seja, à realidade da Alteridade"<sup>39</sup>

No mundo moderno, tempos em que a indigência cognitiva da idolatria mostra-se acentuada, importante a ênfase ao último aforismo de Mínima Moralia:

Para terminar: A filosofia, segundo a única maneira pela qual ela ainda pode ser assumida responsabilmente em face do desespero, seria a tentativa de considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam a partir de si mesmas do ponto de vista da redenção. O conhecimento não tem outra luz além daquela que, a partir da redenção, dirige seus raios sobre o mundo: tudo o mais se exaure na reconstrução e permanece uma parte da técnica. Seria produzir perspectivas nas quais o mundo analogamente se desloque, se estranhe, revelando suas fissuras e fendas, tal como um dia, indigente e deformado, aparecerá na luz messiânica. Obter tais perspectivas sem arbítrio nem violência, a partir tão somente do contato com os objetos é a única coisa que importa para o pensamento.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> SOUZA, Ricardo Timm de; 2020.p.284

<sup>40</sup> ADORNO apud SOUZA, Ricardo Timm de; 2020, p.286

O centro das dificuldades para o direcionamento do pensamento humano, norteado por um sistema ético em que prevaleça a moralidade como padrão do agir humano, passa certamente pela adequação à correta percepção da importância do ético pela sociedade moderna. O contexto ético a ser observado é de fundamental importância, pois permitirá a construção de uma sociedade mais justa e solidária, propiciando a construção de momentos futuros utópicos como possibilidade concreta com respeito ao pluralismo político e à prevalência da dignidade da pessoa humana. Neste sentido, a proposta de Hans Jonas ao propor a prevalência de um princípio de responsabilidade como base para um novo paradigma ético contemporâneo a ser aplicado na sociedade:

A teoria proposta por Hans Jonas é perfeitamente aplicável ao novo estágio da sociedade tecnológica para a proposição de um novo delinear ético tecnológico, haja vista que" (...) se a esfera do produzir invadiu o espaço do agir essencial, então a moralidade deve invadir a esfera do produzir, da qual ela se mantinha afastada anteriormente, e deve fazê-la na forma da política pública". Logo, seria a responsabilidade um princípio primordial e norteador em meio na um momento de utopias caídas e sob um vácuo de relativismo de valores, que possibilitaria que todas as categorias das sociedades continuassem a viver uma vida digna em meio a aldeia global e que, em decorrência, oportunizaria que as futuras gerações também a compartilhassem.

É por esse motivo que Jonas sustenta que" (...) o novo imperativo clama por outra coerência: não o do consigo mesmo, mas a dos seus efeitos finais para a continuidade da atividade humana no futuro.<sup>41</sup>

Da abordagem da questão ética como elemento embasador do pensamento, ressaltamos a importância do despertar da consciência, observando a moralidade do agir humano, para estruturação do processo imaginário do indivíduo e da formação de uma utopia como possibilidade concreta. Com a definição de um paradigma ético que observe a moralidade do agir humano, teremos maior estabilidade no processo de formação utópica como possibilidade concreta nos moldes propostos por Ernst Bloch.

---

<sup>41</sup> JONAS apud MOREIRA, José Carlos; V2, 2014, in Teoria da Responsabilidade de Hans Jonas como resposta ética aos problemas levantados pela técnica moderna.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da compreensão da importância do despertar benjaminiano, com a leitura histórica dos fatos passados para a elaboração do processo de utopia concreta a ser atingido, foi abordada a questão do novo paradigma ético a ser adotado na sociedade contemporânea.

O despertar, como elemento essencial para a conformação da consciência na formação do imaginário criativo está diretamente relacionado com a estruturação da utopia como possibilidade concreta nos termos propostos por Ernst Bloch.

Da aproximação entre o despertar benjaminiano e o processo de formação do imaginário criativo, surge a questão fundamental do padrão ético adotado pela sociedade contemporânea e, mais especificamente, da moralidade do agir humano como fundamento essencial da ética.

Associar o pensamento benjaminiano à proposta de utopia como possibilidade concreta de Ernst Bloch permitirá ver o contexto do humano na sua efetiva amplitude, em que, nas palavras de Walter Benjamin, “nada termina”.

È exatamente nesse contexto universal que o novo paradigma filosófico da moralidade do agir humano ganha sua especial importância, pois será por meio dele que chegaremos a uma sociedade mais justa e solidária.

Será a partir desse novo paradigma que as propostas de Walter Benjamin e Ernst Bloch permitirão a elaboração um projeto utópico de futuro mais adequado para garantir o futuro da humanidade,

## BIBLIOGRAFIA

ALBORNOZ, Suzana. Ética e Utopia. Ensaio sobre Ernst Bloch, Porto Alegre, Movimento, 1985.

ADORNO, Theodor. Mínima Moralia, São Paulo, Editora Atica 1993.

BENJAMIN, Walter. Passagens, V1,V2,V3, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2018.

BUCK-MORS, Suzan. Dialética do olhar – Walter Benjamin e o Projeto das Passagens; Belo Horizonte, MG, Editora UFMG, 2002.



BLOCH, Ernst. *The spirit of utopia (Geist der Utopie)* Stanford University Press, 2000.

BLOCH, Ernst. *Princípio Esperança. Volume 1*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2006.

BLOCH, Ernst. *Princípio Esperança. Volume 2*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2006.

BLOCH, Ernst. *Princípio Esperança. Volume 3*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2006.

BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro. Filosofia e Messianismo*. São Paulo, Editora Perspectiva, 2011.

BOLDORI, Mauricio. *A responsabilidade: Um novo fundamento ético no mundo contemporâneo*; Caxias do Sul, Dissertação de Mestrado, 2019.

CANETTI, Elias. *Auto-de-fé*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1982

CANETTI, Elias. *A consciência das palavras*. São Paulo, Editora Schwarcz, 2011.

CANETTI, Elias. *Massa e poder*. São Paulo, Editora Schwarcz, 2019.

CORREIA, Fabio Caíres. *O ainda-não é o aqui e agora: Bloch e Adorno, um consenso necessário*. Publicado no livro "Ernst Bloch: Utopias concretas e suas interfaces – V2". Porto Alegre, Editora Fi, 2011.

FOSSATTI, Nelson Costa. *A utopia em Ernst Bloch Antinomia Técnica como tensão na experiência*; Porto Alegre, RS, Dissertação de Mestrado, 2013.

FOSSATTI, Nelson Costa. *Utopias autônomas. Singularidades da Ars Inveniendi*. Porto Alegre, Editora Fi, 2020.

FOSSATI, Nelson Costa. *Utopias técnicas – ARS Inveniendi além da organicidade*. Publicado no livro *Ernst Bloch Atualidades das utopias concretas Vol 1*. Porto Alegre,

MACIEL, Marta Maria Aragão e VIEIRA, Antonio Rufino. *A tematização do futuro no pensamento de Ernst Bloch ou a crítica às filosofias do passado*.

MACIEL, Marta Maria Aragão. *Ernst Bloch e Walter Benjamin: Reflexões acerca das afinidades eletivas*; *Problemata. International Journal of Philosophy*. V.10; 2019

MOREIRA, José Carlos. *A teoria da responsabilidade de Hans Jonas como resposta ética aos problemas levantados pela técnica moderna*; Porto Alegre, RS, *Intuitio* vol.7 nº2, 2014.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica. Tentação de Thanatos, Necroética e sobrevivência*; Porto Alegre, RS, Editora ZOUK, 2020.

VIANA, Francisco Antonio Marques, A utopia concreta e o ainda-não-consciente na obra de Ernst Bloch; São Paulo, Tese de Doutorado, 2015.

## 50. Pós-verdade, idolatria e algoritmização: novos caminhos para o poder



<https://doi.org/10.36592/978655460108550>

*Rodrigo P. Munari<sup>1</sup>*

### 1 INTRODUÇÃO

A inteligência é ofensiva, só sua pretensão – ou seja, sua paródia – é admirada. Ocorre a grande interdição não dita, típica de toda idolatria: não pensar (pensar é perigoso), não criticar (criticar é destrutivo).<sup>2</sup>

O advento do mundo digital e as novas tecnologias que chegaram no varejo nos últimos vinte anos, impactaram – e seguem impactando – de modo muito profundo as relações sociais. No aspecto físico o planeta permanece do mesmo tamanho, mas, no que tange ao digital, as distâncias encurtaram absurdamente. Quando que um estudante no Brasil do início da década de 1980, poderia imaginar que mais ou menos em quarenta anos, as pessoas munidas de um aparelho que cabe no bolso poderiam fazer videochamadas para qualquer lugar do mundo?

Na linha do tempo em que a humanidade está inserida nunca houve, como agora, tamanha velocidade nos processos de mudança. O mundo de ontem parecia se mover mais devagar, todavia, mesmo neste mundo analógico, conflitos e estranhamentos na relação entre os indivíduos já estavam presentes, pois quanto maior o número de pessoas convivendo – ou pelo menos tentando viver em comunidade –, mais distâncias e diferenças de crenças existem.

Em cada agrupamento social, regras precisam ser acordadas para o estabelecimento de uma ordem mínima, porém, quase sempre que mais de um humano se associa, quer seja por autopreservação ou outro motivo menos glamouroso, a busca pelo poder e conseqüente dominação do outro está presente.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia. PUCRS. E-mail: rodrigo.munari@edu.pucrs.br

<sup>2</sup> SOUZA, 2020, p.12.

Se a tendência é o indivíduo mais forte mandar e os outros obedecerem, somente a razão poderá criar modelos de convivência menos violenta e mais salutar, já que esse ente mais forte, muda de forma e lugar de acordo com os seus interesses.

Este trabalho pretende discorrer brevemente sobre como o medo e a busca por segurança podem construir a idolatria – tão basilar para o sucesso do momento de pós-verdade<sup>3</sup> que estamos vivendo –, e como a algoritmização<sup>4</sup> atua na manutenção desse modelo de sociedade segregada, em que muitas crenças são alimentadas por *fake news* encarregadas de disseminar mentiras, desconfiança, ódio e caos.

Na busca pelo poder, muitas organizações, indivíduos ou grupos, usam de todas as ferramentas possíveis para o êxito dos seus objetivos, e esses caminhos não são necessariamente lícitos, honestos. O sem fundo do desejo humano, encontrou no mundo digital a possibilidade de que se use meios no mínimo imorais, na mágica construção de um mundo perfeito, idolátrico, onde a imagem pretende dizer mais do que a própria essência.

## 2 A BASE PARA A FORMAÇÃO IDOLÁTRICA

O ser humano vive em conflito; consigo, com os outros e com as coisas do mundo, e por conta dessa particularidade, precisou criar escudos de proteção. A vida é o que há de mais precioso para os seres vivos, e com os humanos não é diferente. Se a pessoa não possui alguma patologia que torne a sua existência um peso insuportável, em que somente o suicídio pareça ser a única saída, o desejo de manter-se vivo é o que garante a busca pela perpetuação da espécie.

Manter-se vivo é o instinto base para os seres vivos, dele derivam os demais instintos e pulsões, todavia, se a vida é preciosa, a ameaça ou a possibilidade de

---

<sup>3</sup> O conceito de pós-verdade que tratamos aqui é aquele que se acentuou nos últimos anos, o da relativização da verdade, em que a crença de um indivíduo ou grupo, "força a barra" para tomar o lugar da própria realidade dos fatos, causando no mínimo, uma desestruturação nas relações sociais. Em outros termos: a verdade perdeu o valor. Não nos guiamos mais pelos fatos, mas pelo que escolhemos ou queremos acreditar que é a verdade.

<sup>4</sup> Em um mundo em que as relações digitais ocupam um grande espaço na vida das pessoas, e a Inteligência Artificial está cada vez mais presente no cotidiano dos indivíduos, os algoritmos conseguem dados suficientes para mapear os interesses de cada usuário da internet. É uma espécie de registro do perfil psicológico de cada um. Esse conjunto de dados é usado de muitas maneiras, não só para a venda de produtos, mas também para definir estratégias e rumos nas campanhas eleitorais.

perdê-la torna-se o pior dos cenários. A morte, passa a ser uma espécie de contra instinto, e deste conflito entre a vontade de viver e a certeza que chegará o momento de morrer, resulta um sentimento, uma paixão importantíssima, o medo.

Se a vida é o maior bem regalado ao ser humano, é plausível pensar que exista um desejo de mantê-la, e que um sentimento de segurança seja mais do que bem-vindo para uma vivência equilibrada. Se além da morte, não existem certezas em uma vida pautada por contingências, a busca por segurança, mesmo que ilusória, nos conforta e de certa forma fortalece a autoestima.

O medo e a busca por segurança, podem ser a porta de entrada para a dominação. Thomas Hobbes na sua obra intitulada "Leviatã", cria a primeira ideia de um contrato social pautada nesse sentimento; no intuito de preservar a sua própria vida, o indivíduo cede ao soberano o poder sobre a sua existência. Tudo em troca de paz e segurança.

Não é de hoje que quem detém o poder sabe bem disso, e cada vez mais a propagação de imagens mágicas, que vendem uma vida pretensamente perfeita, sem faltas, dores e deficiências, repletas de potências e prazeres, adoecem e enclausuram o ser humano. A tecnologia tem muitíssimos benefícios, todavia traz consigo outros tantos malefícios. O ser humano a criou, e com ela tende a se beneficiar, mesmo que seja subjugando o outro.

Com o surgimento e a grande adesão as redes sociais digitais, um novo capítulo na construção idolátrica está sendo escrito. O bombardeio de informações e a velocidade com que elas chegam, induzem a pessoa a manter-se na superfície. Nunca foi tão fácil parecer inteligente, e nunca foi tão difícil aumentar o número de pessoas que realmente desejam conhecer a raiz das coisas. Vivemos o período das manchetes, em que muita gente pensa que sabe, que tem conhecimento e domínio do que está sendo falado, só porque acessou o Facebook, X (antigo Twitter), ou recebeu no grupo de WhatsApp uma notícia – muitas vezes de procedência duvidosa – e leu o título da matéria.

Os fatos nunca foram tão irrelevantes, o que vale é a narrativa, a verdade está fora de moda.

Em seu best-seller *Trump: a arte da negociação*, escrito por um *ghost-writer*, Donal Trump refere-se em tom de aprovação à “hipérbole verdadeira” – um eufemismo, se alguma vez houve um. O que importa não é a veracidade, mas o impacto. Seu mordomo, Anthony Senecal, revelou que Trump, certa vez, afirmou que os azulejos no quarto das crianças em Mar-a-Lago, seu clube em West Palm Beach, foram pessoalmente desenhados por Walt Disney. Quando Senecal questionou essa história improvável, seu chefe respondeu: “Quem se importa?”<sup>5</sup>

Se um homem que esteve no cargo de presidente da maior potência mundial age dessa maneira, não podemos pensar que existe uma otimização da idiotia? Quem ganha com tamanha imbecilização? Mesmo que alguém argumente que ele é inteligente porque soube chegar no lugar mais alto do pódio na corrida presidencial estadunidense, é no mínimo triste pensar que pessoas com esse perfil possam estar em cargos de gestão desta magnitude. Se ainda não presenciamos a morte da verdade, estamos observando sua agonia.

Vivemos um período de hiper idolatria, da mitificação do esquisito, fútil e raso, da individualização extrema, de uma quase crença de que “a verdade é o que eu disse que é verdade” e, todos esses pontos citados, alicerçam a idolatria.

No mundo das redes sociais, todos são bonitos, cheirosos, inteligentes, sedutores, bons amantes, enfim, sem defeitos, e essa adoração do falso, dessas imagens inventadas, fortalecem o vazio existencial nas pessoas, pois não é possível uma comparação da realidade de qualquer um com aquele “mundo perfeito”. As pessoas não estão sabendo lidar com a falta, e é justamente ela quem pode ajudar a forjar um ser humano mais consciente da vida real.

A algoritmização na vida digital do ser humano abriu outras possibilidades de atuação para o medo, e em tempos líquidos de idolatria e pós-verdade, ele vem se reinventando para seguir tendo êxito em todas as plataformas. É sobre isso que trataremos no próximo capítulo.

---

<sup>5</sup> D'ANCONA, 2018, p. 25.

### 3 ALGORITMIZAÇÃO E PODER

No mundo de Donald Trump, de Boris Johnson e de Jair Bolsonaro, cada novo dia nasce com uma gafe, uma polêmica, a eclosão de um escândalo. Mal se está comentando um evento, e esse já é eclipsado por um outro, numa espiral infinita que catalisa a atenção e satura a cena midiática. Diante desse espetáculo, é grande a tentação, para muitos observadores, de levar as mãos aos céus e dar razão ao bardo: "O tempo está fora do eixo!". No entanto, por trás das aparências extremadas do Carnaval populista, esconde-se o trabalho feroz de dezenas de spin doctors, ideólogos e, cada vez mais, cientistas especializados em Big Data, sem os quais os líderes do novo populismo jamais teriam chegado ao poder.<sup>6</sup>

Na linha cronológica em que registramos parte da história ocidental, é possível observar que a busca pelo poder, e o seu desejo de manutenção, é uma constante entre os humanos. Impulsionados pela razão e pelas paixões – dentre as quais o medo da dor e da morte –, a busca por segurança sempre está entre as prioridades para a sobrevivência.

Mesmo que na prática a vida seja repleta de contingências, e essa impossibilidade de se prever o futuro atue em direção contrária ao que chamamos de segurança, sentir-se seguro é um modo de não ficarmos paralisados. Esses dois sentimentos opostos, o medo e a segurança, possuem papéis relevantes no roteiro da história, pois motivados também por eles, muitas das normas, regras, leis e sistemas de governo se estabeleceram.

Guerras de todos os tamanhos, anunciadas pelas justificativas mais improváveis e absurdas, existem pelo poder. Já se matou em nome de Deus, em nome da fictícia superioridade de uma raça pura, ou em nome de qualquer coisa que pareça factível para que um povo domine o outro, não importa. Para dominar vale tudo, desde que não mude muito as configurações interpessoais das quais o mundo está acostumado, manda quem pode, obedece quem tem juízo.

E a democracia que vem se estabelecendo em muitos povos desde que surgiu na Grécia, em que lugar entra nesse roteiro pautado pelo medo, pela segurança e por essa busca pelo poder que não cessa? Ela é justamente o que garante a possibilidade

---

<sup>6</sup> EMPOLI, 2020, pg.18.

de alternância no poder, e isso tem tudo a ver com segurança. Governos totalitários não funcionam, violam os direitos sociais mais básicos, cerceiam a liberdade e matam a cidadania. Os registros históricos avalizam essa afirmação. Os dias vão passando, e a voracidade das pessoas em relação ao poder só aumenta.

Nos últimos 20 anos a construção digital dessa vida meio fantasia, meio realidade, abriu uma porta gigantesca para que novas pessoas, grupos e instituições acessem ao poder. Em muitos lugares do mundo, esse novo modo de relacionar-se derrubou a estrutura vigente, e as grandes redes de comunicação que eram donas dos maiores e mais importantes veículos de informação – e por conta disso eram tidas como o 4º poder –, descobriram tardiamente que uma gurizada da tecnologia desenvolvia um caminho novo, ainda mais direto e eficaz, na maneira de levar entretenimento e informação a cada indivíduo. Todo tempo, o tempo todo.

Todas as pessoas que se conectam na grande rede virtual, por mais que pensem “navegar anonimamente”, deixam gravados seus “mapas de navegação”, ou melhor, seus percursos. Os usuários da rede deixam rastros identificáveis, e esses dados recolhidos pelos algoritmos, municiam as grandes empresas de tecnologia da internet como a Meta<sup>7</sup> e o Google, por exemplo, com toda a informação necessária para o desvelamento dos seus reais interesses. Todos esses dados formam o Big Data<sup>8</sup>, e quem tem acesso a eles, detém o poder. Sabe aquela história da imprensa tradicional ser o 4º poder? Parece estar um tanto desatualizada, pois as cinco maiores empresas de tecnologia do mundo, a saber: Apple; Microsoft; Alphabet; Meta; e Amazon, estão presentes no mundo inteiro<sup>9</sup>, e de posse do mapa das características de cada pessoa, podem sim direcionar os eleitores para o candidato ou grupo que for mais conveniente.

Alguns especialistas em marketing digital, no funcionamento das redes sociais, e cientistas conhecedores do Big Data, entenderam por motivações diversas,

---

<sup>7</sup> A Meta é dona do Facebook, WhatsApp e Instagram.

<sup>8</sup> Big Data é um conjunto de dados extremamente amplos que, por isto, necessitam de ferramentas especiais para comportar o grande volume de dados que são encontrados, extraídos, organizados, e transformados em informações que possibilitam uma análise abrangente em tempo hábil.

<sup>9</sup> Na China, o governo possui modelos semelhantes de softwares para colher os dados da população chinesa, já que os Apps ocidentais estão parcialmente bloqueados. Em hotéis de luxo que recebem estrangeiros, é possível acessar as redes sociais e Apps ocidentais. Equipamentos eletrônicos da Apple e da Microsoft, também são fabricados no país.



que havia um novo caminho a ser percorrido nas campanhas eleitorais. Esses indivíduos conseguiram implementar ações exitosas nos processos eleitorais, ajudando a eleger candidatos que no “modelo eleitoral do final do século XX”, jamais teriam chance de ser eleitos. Esses comandantes dos novos modelos de campanhas eleitorais, transformaram a natureza do jogo democrático, pois entenderam que não é mais necessário um plano de governo conciliador, em torno de um denominador comum, e sim inflamar as paixões. Descobrir os medos dos eleitores é a chave para criar o caos e potencializar os extremos, a polarização.

Para os novos Doutores Fantásticos da política, o jogo não consiste mais em unir as pessoas em torno de um denominador comum, mas, ao contrário, em inflamar as paixões do maior número possível de grupelhos para, em seguida, adicioná-los, mesmo à revelia. Para conquistar uma maioria, eles não vão convergir para o centro, e sim unir-se aos extremos.<sup>10</sup>

Essa nova mecânica usada nas campanhas eleitorais, a veiculação nas redes sociais de diversas *fake news*, a otimização da bolha algorítmica, onde o eleitor só recebe informações para o fortalecimento das suas crenças – mesmo que infundadas –, molda um cidadão tomado por uma espécie de cegueira virtual, que se funde na vida real. Uma pessoa em estado de paixão não está propensa a fazer escolhas equilibradas, e o ódio, é uma das paixões mais potentes no ser humano.

A indignação, o medo, o preconceito, o insulto, a polêmica racista ou de gênero se propagam nas telas e proporcionam muito mais atenção e engajamento que os debates enfadonhos da velha política. Os engenheiros do caos estão bem conscientes disso.<sup>11</sup>

A verdade é um dos pilares da democracia, é um dos elementos que nos separam de uma autocracia. Em um período em que a pós-verdade anda ditando as regras, vale lembrar a frase do Papa Francisco: “Não existe desinformação inofensiva”. Estimular a desinformação, deveria ser considerado um crime hediondo.

---

<sup>10</sup> EMPOLI, 2020, pg. 21.

<sup>11</sup> EMPOLI, 2020, pg. 88.

A gana, o desejo insaciável na busca pelo poder de moldar o mundo ao seu bel-prazer, empurrou uma parte das pessoas para a relativização de tudo, e munidos de argumentos idolátricos, conseguiram criar uma onda de pós-verdade. As maiores atrocidades cometidas contra o outro, contra todos os outros seres vivos e contra o mundo inteiro, podem ser justificadas de acordo com um ponto de vista. Há sempre uma justificativa possível, mesmo que falsa.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Há muito para ser dito e discutido sobre esse tema. As mudanças causadas pela velocidade da informação e as novas tecnologias – cada vez mais presentes na vida das pessoas – exigem novos elementos nos pactos sociais. São esses acordos que se estabelecem no exercício e na busca de um convívio mais equilibrado e menos violento. Se os processos digitais de comunicação encurtam as distâncias no mundo, e se neste aspecto vivemos um momento de real globalização, aumenta significativamente a exigência e a importância dos regramentos entre as nações, entre os povos, pois se surgem novas armas e novas guerras, também precisam surgir novas buscas pela manutenção da paz.

O medo e a segurança seguem movimentando a humanidade, bem como a busca pelo poder. De um modo geral, as pessoas seguem procurando novos mecanismos para suprir as suas necessidades, e quando alguém ou um grupo encontra uma brecha, um novo caminho para essa posição, tende a fazer de tudo para garantir o posto. Se por um lado existe a propensão humana a usar de métodos nebulosos para a obtenção do poder, é na democracia e no contrato social, que a justiça, o equilíbrio e a equidade tendem a se estabelecer.

No movimento da vida do mundo, independentemente do momento histórico vivido, o que parece ser claro e notório, é que a democratização do conhecimento é o principal ingrediente para o estabelecimento do êxito social, pois desta maneira, a razão conseguirá dizer não ao caos gerado pela mentira, pela desinformação e, principalmente, portar-se altiva diante do subjugo e da dominação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

D'ANKONA, Matthew. **Pós-verdade**: a nova guerra contra os fatos em tempos de fake news. Barueri: Faro Editorial, 2018. Tradução de Carlos Szlak.

EMPOLI, Giuliano da. **Os engenheiros do caos**. São Paulo: Vestígio, 2020. Tradução de Arnaldo Bloch.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Martin Claret, 2014. Tradução de Rosina D'Angina.

KAKUTANI, Michiko. **A morte da verdade**: notas sobre a mentira na era Trump. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018. Tradução de André Czarnobai e Marcela Duarte.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Tradução de Anuar Aiex e E. Jacy Monteiro.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Crítica da razão idolátrica**: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020.



## 51. O problema da demarcação científica e o status da metafísica no racionalismo crítico de Popper<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/978655460108551>

Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani<sup>2</sup>

### Introdução

O presente artigo investigará a proposta de Popper em relação ao problema da demarcação científica. Num primeiro momento, serão apresentados os problemas que decorrem do raciocínio de tipo indutivo. Posteriormente, será exposto o embate que Popper realiza com o Círculo de Viena em relação ao critério demarcação científica, buscando apresentar a falseabilidade como proposta. Por fim, explicar-se-á o que Popper entende por *metafísica* e como seus enunciados se relacionam com o conhecimento científico através dos *programas de pesquisa metafísicos*.

A filosofia moderna e a querela entre empiristas e racionalistas propiciou uma série de relevantes temáticas, teses e conceitos oriundos da reflexão epistemológica sobre da natureza do conhecimento. Na compreensão de Popper, os dois grandes problemas da epistemologia tiveram seu desenvolvimento precisamente na Idade Moderna. São eles: O problema da indução, também conhecido como problema de Hume, e o problema da demarcação, oriundo da pergunta de Kant acerca dos limites do conhecimento científico (POPPER, 1933).

O início do século XX vislumbrou acontecimentos que colocaram em xeque o estatuto de absoluta segurança epistêmica de que a ciências empíricas usufruíam. O desenvolvimento e consequente corroboração da teoria da relatividade de Einstein no campo da física teórica, não só questionou a sacralidade newtoniana como a suplantou. Além disso, as novas evidências observadas no âmbito da física quântica contribuíram para abalar determinados alicerces dogmáticos da comunidade científica. O conhecimento produzido pela ciência, outrora tido como absolutamente

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente em: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2023.v15n39.p320-341>

<sup>2</sup> Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia - PPGF-PUCRS. Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: rodrigo.parme@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0370-4380>.

verdadeiro, tornava-se corrigível e o imperativo do falibilismo socrático, que atesta a ignorância sobre a capacidade de se chegar a verdades absolutas, seguiu vigente (POPPER, 1933).

Na primeira metade século XX, articulou-se em Viena um grupo de intelectuais conhecido como *Círculo de Viena*.<sup>3</sup> Esse grupo propagava a chamada *concepção científica do mundo* e tinha como figura principal Moritz Schlick. A comunidade de intelectuais era formada por filósofos ligados a algum domínio particular das ciências naturais ou exatas. Uma das características principais do grupo era a postura antimetafísica, constatada em seu próprio manifesto intitulado *Concepção científica do mundo - O Círculo de Viena*: "Mostrou-se cada vez mais nitidamente que o objetivo comum a todos era não apenas uma atitude livre de metafísica, mas antimetafísica" (HAHN; NEURATH; CARNAP, 1986, p. 9). Nas palavras de Valle e Oliveira (2012, p. 29), os autores do manifesto "Visavam a dois grandes objetivos: lançar as bases da construção de uma ciência unitária e imunizar a ciência contra toda a contaminação metafísica". Um dos representantes mais importantes do movimento, Rudolf Carnap, em seu artigo *A superação da metafísica pela análise lógica da linguagem*, expõe o seguinte:

No domínio da metafísica, incluindo toda a filosofia do valor e as teorias normativas, a análise lógica conduz ao resultado negativo de que os enunciados tratados nesse domínio são inteiramente sem significado. Com isso, uma eliminação radical da metafísica é obtida, algo que não era possível nas teorias antimetafísicas anteriores (CARNAP, 2009, p. 293-294).

---

<sup>3</sup> No presente artigo o termo *Círculo de Viena*, bem como a corrente filosófica que dele deriva intitulada *positivismo lógico*, serão tratados como sinônimos. Mas vale ressaltar que de um ponto de vista histórico e conceitual mais preciso elas não são, estritamente, a mesma coisa. A introdução do termo *positivismo lógico* no contexto de língua inglesa se deve aos filósofos Albert Blumberg e Herbert Feigl, por meio de um artigo de 1931 intitulado *Logical Positivism: A New Movement in European Philosophy*. Por meio desse artigo apresentaram ao público americano "One of the most interesting phenomena in recent European philosophy [...]", isto é, "[...] the convergence of two significant traditions: the positivistic-empirical and the logical". Dessa forma, pelo nome de *Positivismo Lógico*, Blumberg e Feigl denominaram um conjunto de ideias apresentados pelo Círculo de Viena. Cf. BLUMBERG, Alberto E.; FEIGL, Herbert. *Logical Positivism: A new movement in European philosophy*. *The Journal of Philosophy*, v. 28, n. 11, May 1931, p. 281.

A corrente do positivismo lógico almejava a eliminação dos chamados *pseudoenunciados*<sup>4</sup> da metafísica, os quais eram considerados enunciados ilegítimos ou malformados já que não atribuíam significado aos elementos de suas sentenças. Para efetuar a eliminação dos enunciados metafísicos, desenvolveram um *critério de verificabilidade* visando a demarcação entre enunciados científicos e enunciados metafísicos. Desse modo, buscaram “[...] distinguir enunciados significativos (ou empíricos, ou ainda científicos), dos enunciados destituídos de significado cognitivo” (DUTRA, 1990, p. 9).

O *Círculo*<sup>5</sup> foi profundamente influenciado pelo *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. A influência de Wittgenstein é corroborada de forma explícita nas páginas do manifesto do grupo, constatando-se alusões à determinadas passagens do *Tractatus*. Exemplo disso é quando citam que “A concepção científica do mundo desconhece enigmas insolúveis” (HAHN, NEURATH, CARNAP, 1986, p. 10) em clara harmonia com o aforismo: “Para uma resposta que não se pode formular, tampouco se pode formular a questão. O enigma não existe.” (WITTGENSTEIN, 2020, § 6.5). Ou ainda quando o *Círculo* expressa que “A tarefa do trabalho filosófico consiste neste esclarecimento de problemas e enunciados, não, porém, em propor enunciados ‘filosóficos’ próprios. O método deste esclarecimento é o da *análise lógica*” (HAHN; NEURATH; CARNAP, 1986, p. 10). Claramente em sintonia com o aforismo: “O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos [...] O resultado da filosofia não são ‘proposições filosóficas’, mas é tornar proposições claras” (WITTGENSTEIN, 2020, §4.112).

É precisamente contra o *Círculo* que Popper empreenderá duras críticas. Especialmente em relação ao critério de significado, ao critério de verificabilidade e ao princípio de indução, pois se mostravam insuficientes quanto ao estabelecimento de uma linha demarcatória nítida entre enunciados científicos e enunciados metafísicos. Neste contexto, o presente artigo esclarece de que modo o critério de demarcação científica e o status da metafísica são apresentados por Popper a partir de sua atitude filosófica conhecida como racionalismo crítico.

---

<sup>4</sup> O termo *pseudoenunciado*, ora utilizado pelo *Círculo de Viena*, encontra sua equivalência no termo *contrassenso*, amplamente desenvolvido no *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein.

<sup>5</sup> Abreviação de *Círculo de Viena*.

## O problema do raciocínio indutivo

O princípio da indução foi inicialmente investigado por Popper nas obras *Os dois problemas fundamentais da epistemologia* e *A lógica da pesquisa científica*. Contudo, o problema ligado ao raciocínio indutivo já havia sido trabalhado por Hume<sup>6</sup> no século XVIII, cujo trabalho precursor apresentou as dificuldades de validar enunciados gerais baseados na experiência. Como destaca Popper (1998, p. 78): “Hume demonstrou que qualquer tentativa de estabelecer uma generalização indutiva é circular”.

De acordo com Alan Chalmers, para que se possa generalizar um enunciado a partir de determinadas experiências singulares que se mostram verificadas de forma regular, é preciso que se estabeleça um bom número de pressupostos experimentais:

1. O número de proposições de observação que forma a base de uma generalização deve ser grande;
2. As observações devem ser repetidas sob uma ampla variedade de condições;
3. Nenhuma proposição deve conflitar com a lei universal derivada (CHALMERS, 1993, p. 26).

Por meio da observação de tais pressupostos se estabelece o chamado *raciocínio indutivo*, o raciocínio que vai do particular ao geral, e o procedimento resultante disso se chama *indução*. O procedimento indutivo, portanto, opera um salto generalizante que subjaz a ele a crença de que “Há leis, comportamentos regulares universais que se expressam mediante enunciados universais em sentido estrito<sup>7</sup>.” (POPPER, 1998, p. 81). Ora, para justificar logicamente tal raciocínio, faz-se necessário derivar de premissas verdadeiras uma conclusão verdadeira. Porém, não é isso que ocorre com o raciocínio indutivo. Nas palavras de Alan Chalmers:

---

<sup>6</sup> Cf. HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora UNESP, 2004. Cf. HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. 2ª ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

<sup>7</sup> “Enunciados em que só ocorrem nomes universais e não ocorrem nomes individuais serão aqui denominados ‘estritos’ ou ‘puros’. Os mais importantes dentre eles são os enunciados *estritamente universais*, que já apresentei. Além deles, estou especialmente interessado em enunciados da forma “Há corvos negros”, que podem ser tomados como significando o mesmo que ‘Há pelo menos um corvo negro’. Esses enunciados serão denominados *enunciados estritamente* ou *puramente existenciais* (ou *enunciados-há*)” (POPPER, 2008a, p.71-72).



Os argumentos indutivos não são argumentos logicamente válidos. Não é o caso de que, se as premissas de uma inferência indutiva são verdadeiras, então a conclusão deve ser verdadeira. É possível a conclusão de um argumento indutivo ser falsa embora premissas sejam verdadeiras e, ainda assim, não haver contradição envolvida (CHALMERS, 1993, p. 37).

Um exemplo pode tornar a questão mais cristalina. Suponha-se que numa determinada aldeia se observou ao longo de gerações que em determinado período específico do ano chove torrencialmente provocando alagamentos na região. Tamanha regularidade teria inclusive suscitado nos habitantes da aldeia a necessidade de desenvolver um calendário para que pudessem prever quando a próxima chuva torrencial aconteceria, e assim tomassem as devidas precauções. Os habitantes da aldeia constituíram uma série de premissas do tipo: "Observa-se que no período anual  $P$  chove torrencialmente na região  $Q$ ". Tais enunciados foram corroborados pela observação a cada ano e se tornaram uma espécie de lei natural do tipo "Todo período anual  $P$  chove torrencialmente na região  $Q$ ". O raciocínio pode ser demonstrado da seguinte forma:

$P_1$ : No ano  $A_1$  no período anual  $P$  chove torrencialmente na região  $Q$ .

$P_2$ : No ano  $A_2$  no período anual  $P$  chove torrencialmente na região  $Q$ ,

$P_3$ : No ano  $A_3$  no período anual  $P$  chove torrencialmente na região  $Q$ ,

etc...

---

C: É o caso que todo período anual  $P$  chove torrencialmente na região  $Q$ .

O exemplo demonstra que esse raciocínio de tipo indutivo não oferece garantia lógica alguma, portanto, de ordem necessária, de que no próximo ano  $A$ , no período anual  $P$  chova torrencialmente na região  $Q$ , ou seja, nada impede que *não* chova torrencialmente em um certo ano  $A$  no período anual  $P$  na região  $Q$ . Em suma: não se pode fazer derivar um conhecimento absolutamente verdadeiro e consolidado na forma de um enunciado universal<sup>8</sup> a partir de observações singulares, mesmo que altamente regulares. No caso exemplificado, se em alguma situação anômala for o

---

<sup>8</sup> " $\forall xPx$ ". Leia-se: para todo  $x$ , tal que  $x$  dispõe da propriedade  $P$ .

caso de que em algum ano  $A$  não chova torrencialmente no período anual  $P$  na região  $Q$ , então o enunciado geral conclusivo “É o caso que todo período anual  $P$  chove torrencialmente na região  $Q$ ” será falseado. As premissas desse raciocínio, que são enunciados singulares, continuam sendo verdadeiras, isto é, foi corroborado por meio de observações empíricas que “No ano  $A_1, A_2, A_3, \text{ etc...}$ , no período anual  $P$  chove torrencialmente na região  $Q$ ”, e tais premissas podem coexistir com sua conclusão “Todo período anual  $P$  chove torrencialmente na região  $Q$ ”, agora falseada por meio de um contraexemplo. Por conseguinte, no raciocínio indutivo as premissas verdadeiras podem implicar numa conclusão falsa sem que se instaure uma contradição, o que demonstra sua invalidade lógica.<sup>9</sup>

Outro tópico que deve ser abordado versa sobre as tentativas de justificação do procedimento indutivo a partir do suposto sucesso da indução, ou o quão bem-sucedido o princípio se configura nos casos observados. Segue um exemplo apresentado por Chalmers:

O princípio de indução foi bem na ocasião  $x_1$ . O princípio de indução foi bem-sucedido na ocasião  $x_2$  etc. Princípio de indução é sempre bem-sucedido. Uma afirmação universal assegurando a validade do princípio de indução é aqui inferida de várias afirmações singulares registrando bem-sucedidas aplicações passadas do princípio. O argumento é, portanto, *indutivo* e assim não pode ser usado para justificar o princípio de indução (CHALMERS, 1993, p. 38, grifo nosso).

Eis o resultado subsequente da tentativa de justificação do procedimento indutivo: uma indução. O processo de justificação de um raciocínio indutivo implica a utilização de inferências indutivas, e essas últimas necessitarão de um princípio

---

<sup>9</sup> O presente trabalho busca apresentar a perspectiva epistemológica *popperiana* acerca da impossibilidade de justificação e invalidade lógica do raciocínio indutivo. Portanto, deve-se ressaltar para o fato de que não é o escopo do presente trabalho apresentar perspectivas contrárias à Popper, isto é, perspectivas que visam apresentar uma justificação do raciocínio indutivo. Para isso Cf. DA COSTA, Newton. *Lógica indutiva e probabilidade*. 2ª ed. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1993. Em tal obra, Da Costa se propõe a apresentar uma justificação para o raciocínio de tipo indutivo: “Neste ensaio esboçamos uma nova solução do problema da indução (também chamado de problema de Hume). Para isso, é preciso, de acordo com nossa maneira de tratar do tema, fazer duas coisas: em primeiro lugar, tem-se que fornecer uma solução epistemológica para o problema; em segundo, torna-se necessário evidenciar que existe, em sentido que ficará claro adiante, uma lógica indutiva, lógica que se encontra intimamente correlacionada com a teoria da probabilidade” (DA COSTA, 1993, p. 9).

indutivo de ordem mais elevada, e assim sucessivamente (POPPER, 2008a). Cai-se, portanto, em um *regressus ad infinitum* no momento em que se tenta alicerçar o princípio de indução na experiência. A proposta de Popper, pelo contrário, apresentará um princípio de justificação alicerçado no raciocínio *dedutivo*, portanto, justificado logicamente.

### O problema da demarcação e o critério de falseabilidade

A questão da demarcação representa para Popper o problema mais geral da filosofia, ou ainda, “[...]ele é o problema fundamental da epistemologia, ao que se pode reduzir todos os demais” (POPPER, 1998, p. 438). A problemática versa a respeito da possibilidade de delimitar uma *fronteira* que restrinja o que são saberes científicos e o que são saberes próprios da matemática, lógica, metafísica, pseudociência e etc. Dessa forma, chama-se o *problema da demarcação* a pergunta por um *critério de demarcação* (POPPER, 1998). Para compreender no que se constitui o conhecimento científico, faz-se necessário o entendimento da proposta da *falseabilidade* ou *refutabilidade*<sup>10</sup>. O termo remonta ao *falibilismo*<sup>11</sup> de C. S. Peirce, que influencia diretamente o princípio de falseabilidade de Popper:

Foi em C. S. Peirce que Popper encontrou o primeiro uso do termo “falibilismo”, que ele usa para denotar essa visão socrática de todo o conhecimento humano como incerta. Na verdade, o falibilismo pode ser considerado o *leitmotiv* de toda a gnoseologia de Popper: ele não apenas insistiu nisso em tudo o que escreveu;

<sup>10</sup> *Falseabilidade, falsificabilidade, testabilidade e refutabilidade* devem ser tratados como sinônimos. Cf. POPPER, Karl R. *Autobiografia Intelectual*. 2ª ed. São Paulo: Cultrix, 1986, p. 48. Cf. POPPER, Karl R. *Realism and the aim of science: From the Postscript to the logic of scientific discovery*. Edited by W. W. Bartley, III. Abingdon: Routledge Taylor & Francis Group, 1996, p. 159. Quanto aos termos *falseabilidade* e *falsificação*: a falseabilidade é “[...] apenas como um critério aplicável ao caráter empírico de um sistema de enunciados” (POPPER, 2008a, p. 91). Já falsificação, versa sobre as “[...] regras especiais que determinarão em que condições um sistema há de ser visto como falseado” (POPPER, 2008a, p. 91). Outro ponto a ser ressaltado é que o termo *falsificacionismo*, por vezes utilizado para se referir ao critério de demarcação de Popper, nunca foi utilizado por ele: “[...] is the one who has shown that my views on science (sometimes, but not by me, called ‘falsificationism’) can be refuted by the facts; that is to say, by the history of science” Cf. POPPER, Karl R. *Realism and the aim of science: From the Postscript to the logic of scientific discovery*. Edited by W. W. Bartley, III. Abingdon: Routledge Taylor & Francis Group, 1996, p. xxxi.

<sup>11</sup> *Falibilismo* é o termo que expressa o sentido de falibilidade humana que remonta a Sócrates. Cf. CORVI, R. *An introduction to the thought of Karl Popper*. London: Routledge, 2005, p. 135.

ele o vinculou diretamente à ideia de uma verdade objetiva em relação à qual podemos reconhecer nossos erros (CORVI, 2005, p. 135, tradução nossa).<sup>12</sup>

Como mencionado anteriormente na introdução deste artigo, a influência da teoria do significado do *Tractatus* de Wittgenstein foi fundamental para o positivismo lógico. A tese de Wittgenstein, analisada por Popper, assevera que a demarcação entre enunciados das ciências naturais e os enunciados filosóficos se efetua na medida em que recorremos a ideia de *significado e sentido*<sup>13</sup>:

De acordo com a sugestão de Wittgenstein, a demarcação é alcançada com auxílio da ideia de "significado", ou de "sentido": cada proposição significativa, ou dotado de sentido, deve ser função-verdade de proposições "atômicas" – isto é, deve ser completamente reduzível, mediante uso da lógica, a enunciado singulares de observação (ou deve ser destes deduzível) (POPPER, 2008a, p. 344-345).

Proposições, sentenças ou enunciados que não se reduzissem a enunciados observáveis (*verificáveis*, como asseveraria o Círculo de Viena), passariam a ser destituídas de significado, e tornar-se-iam "[...] 'sem sentido', 'metafísica', ou uma 'pseudoproposição'" (POPPER, 2008a, p. 345). A conclusão derivada dessa teoria de Wittgenstein é de que as sentenças da metafísica, mais do que não terem sentido (*sinnlos*), são contrassensos (*Unsinn*) (WITTGENSTEIN, 2020, § 4.003). Contudo, tal demarcação entre proposições com sentido e contrassensos postergava o problema,

---

<sup>12</sup> No original: "It was in C. S. Peirce that Popper found the first use of the term 'fallibilism', which he uses to denote this Socratic view of all human knowledge as uncertain. Indeed, fallibilism may be regarded as the leitmotiv of Popper's whole gnoseology: not only did he insist on it in everything he wrote; he directly linked it to the idea of an objective truth in relation to which we can recognize our errors".

<sup>13</sup> Tratados por Popper sem muito preciosismo, os termos *significado* (*Bedeutung*) e *sentido* (*Sinn*) tem em Wittgenstein aplicações bem definidas. As proposições têm *sentido*. Seus elementos, os nomes, tem *significado*: "Só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado". Cf. WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3ª. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020, aforismo 3.3. Para uma melhor explanação sobre a diferença entre proposições com sentido (*sinnvoll*), sem sentido (*sinnlos*) e contrassensos (*Unsinn*) Cf. WHITE, Roger M. *Logic and the Tractatus*. In.: GLOCK, Hans-Johann; HYMAN, John. *A Companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017, p. 295. Cf. HACKER, Peter M. S. *Metaphysics: From ineffability to Normativity*. In.: GLOCK, Hans-Johann; HYMAN, John. *A Companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017, p. 215. Cf. GLOCK, Hans-Johann. *Philosophy and Philosophical Method*. In.: GLOCK, Hans-Johann; HYMAN, John. *A Companion to Wittgenstein*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017, p. 235.

já que demandava a necessidade de um critério de segundo nível, cuja finalidade seria de “[...] distinguir o que tem do que não tem significado” (POPPER, 1986, p. 87):

Tal critério, os membros do Círculo o encontraram na verificabilidade, entendida como comprobabilidade por via de enunciados de observação. Isso, porém, era apenas outra maneira de formular o venerável critério dos indutivistas; não havia diferença real entre as ideias de indução e de verificação (POPPER, 1986, p. 87-88).

É denunciado por Popper que o critério de verificabilidade do *Círculo* se confunde com o critério de significado de Wittgenstein. Visando demonstrar que é justamente o caso, Popper apresenta em seu *Pós-escrito*<sup>14</sup> certas informações importantes que provam que Wittgenstein sustentava (ou pelo menos aprovava) seu critério de significado em termos de verificabilidade. Segundo Popper, seria apenas lenda que Wittgenstein nunca compreendeu o seu critério de significado como verificabilidade. A lenda sugeria que o critério “[...] foi mal compreendido e mal interpretado por Schlick e por Waismann (que declarou o critério de verificabilidade em *Erkenntnis* 1,1930, pp. 228ff)” (POPPER, 1996, p. 194, tradução livre).<sup>15</sup>

Nesse sentido, o critério de demarcação proposto pelo positivismo lógico conduzia à ideia de que as leis naturais eram desprovidas de significado. As leis naturais (ou enunciados gerais da ciência) não teriam justificação lógica, seriam destituídas de significado, não seriam enunciados genuínos ou legítimos (POPPER, 2008a). Diante disso, seria inevitável a diluição de uma eficiente demarcação, já que o critério do positivismo lógico passaria a atribuir igual status aos enunciados da ciência e aos enunciados da metafísica:

<sup>14</sup> POPPER, Karl R. *Realism and the aim of science: From the Postscript to the logic of scientific discovery*. Edited by W. W. Bartley, III. Abingdon: Routledge Taylor & Francis Group, 1996.

<sup>15</sup> No original: “[...] was misunderstood and misinterpreted by Schlick and by Waismann (who stated the verifiability criterion in *Erkenntnis* 1,1930, pp. 228/f.)”. Além disso, completa Popper: “This shows that, at any rate in 1931, Wittgenstein demanded of ‘genuine statements’ (*‘echte Sätze’*) that they can be ‘conclusively’ or ‘absolutely’ verified. All this can be checked by those publications of Schlick’s that were written under the direct influence of his discussions with Wittgenstein and approved by him. (I may add that this was confirmed to me personally by Schlick in a conversation in which he passionately defended Wittgenstein’s and his own theories against my criticism. It was also personally confirmed by Waismann)”. Cf. POPPER, *op. cit.*, 1996, p. 194-195, nota de rodapé nº 1.

Com efeito, as leis da natureza não são reduzíveis a enunciados de observação, exatamente como não o são os pronunciamentos metafísicos (Recorde-se o problema da indução!). As leis naturais, caso se aplique coerentemente o critério de significado proposto por Wittgenstein, também surgiriam como “pseudoproposições destituídas de significado” e seriam, portanto, “metafísicas”. Consequentemente, essa tentativa de fixar uma linha demarcatória é falha (POPPER, 2008a, p. 345).

A verificabilidade assevera que todos os enunciados da ciência devem chegar a uma conclusão que seja ou *verdadeira* ou *falsa*. Ou seja, “[...] devem ser '*conclusivamente julgáveis*'. Isso quer dizer que sua forma deve ser tal que se torne logicamente possível *verificá-los e falsificá-los*” (POPPER, 2008a, p. 41). Para Popper o problema resultante de tal perspectiva é a impossibilidade de se validar as leis naturais, já que elas não permitem uma verificação completa. O filósofo atribui a raiz desse problema à uma *contradição* aparente entre o que ele chama de “tese fundamental do empirismo”<sup>16</sup> e a constatação de Hume “da inadmissibilidade de argumentos indutivos” (POPPER, 2008a, p. 44). Com efeito, a saída encontrada por Popper para uma demarcação mais eficiente se alicerçava na *decidibilidade unilateral ad falsitatem*<sup>17</sup>. Como ele demonstra na *Lógica da Pesquisa Científica*:

[...] a contradição só se manifesta se se presumir que todos os enunciados científicos empíricos devam ser “conclusivamente decisíveis”, isto é, se se admitir que sua verificação e falsificação devem ser, em princípio, possíveis. Se rejeitarmos esse requisito e admitirmos como empírico também os enunciados decisíveis<sup>18</sup> apenas num sentido – *unilateralmente decisíveis* e, mais especialmente, falseáveis – que são suscetíveis de comprovação através de tentativas sistemáticas de falseá-los, então a contradição desaparecerá: o método de falsificação não pressupõe inferência indutiva, mas apenas as transformações tautológicas da lógica dedutiva, cuja validade não está em questão (POPPER, 2008a, p. 44, grifo nosso).

---

<sup>16</sup> “tese segundo a qual só a experiência pode decidir acerca da verdade ou falsidade de um enunciado científico” (POPPER, 2008a, p. 44).

<sup>17</sup> O conceito aqui proposto se vale da expressão latina “*ad falsitatem*”, que pode ser traduzida como “em direção à falsidade”. A expressão busca resumir a ideia de que os enunciados científicos são, em última instância, decidíveis apenas em função de seu valor de verdade *F*. Com efeito, se o que caracteriza a falseabilidade é sua decidibilidade unilateral *ad falsitatem*, então a verificabilidade se alicerça na decidibilidade bilateral *ad veritatem et falsitatem*.

<sup>18</sup> A tradução efetuada na presente edição por Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota opta pelo termo *decisível* como tradução do termo inglês *decidable*. Uma outra opção, de nossa preferência, poderia ser o termo *decidível*.

O princípio de verificabilidade se tornava, na visão de Popper, causador de inúmeros problemas. Como ele mesmo revela em sua autobiografia “[...] eu tinha em mãos, havia vários anos, um critério de demarcação mais satisfatório: testabilidade ou falseamento.” (POPPER, 1986, p. 86). Chega-se, enfim, à proposta popperiana de demarcação: o critério de *falseabilidade*. Tal critério buscava suplantar o critério de *verificabilidade* proposto pelo positivismo lógico. Nas palavras de Popper (2008a, p. 42): “[...] devem ser tomados como critério de demarcação não a verificabilidade, mas a falseabilidade de um sistema”. O critério impele a perscrutação crítica dos casos que seriam proibidos por um sistema teórico científico. Dessa forma, a busca se daria sempre em face do falseamento do sistema. Se um enunciado singular que infringe a proibição se provar verdadeiro, ou seja, se confirma a existência de um evento ou coisa que a lei não admite, a lei passa a ser refutada (POPPER, 2008a). Nesse sentido, Popper concebe uma *assimetria fundamental* entre os critérios de *verificação* e *falseabilidade*. Tal assimetria decorre da forma lógica dos enunciados universais<sup>19</sup> (POPPER, 2008a). Sobre essa assimetria constitutiva entre verificabilidade e falseabilidade, escreve o filósofo em seu *Pós-escrito à Lógica da Pesquisa Científica*:

Essa assimetria fundamental não pode, creio eu, ser seriamente negada: um conjunto de enunciados singulares de observação (“enunciados básicos”, como as chamei) pode, às vezes, falsificar ou refutar uma lei universal; mas não pode possivelmente verificar uma lei, no sentido de estabelecê-la. Precisamente o mesmo fato pode ser expresso dizendo-se que ele pode verificar um enunciado existencial (o que significa falsificar uma lei universal), mas que não pode falsificá-la. Essa é a situação lógica fundamental e mostra uma assimetria marcante (POPPER, 1996, p. 181, tradução livre).<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Sobre a forma lógica das leis naturais: “As teorias da Ciência Natural e, em particular, aquilo que denominamos leis naturais, têm a forma lógica de enunciados estritamente universais; podem, assim, ser expressas sob forma de negações de enunciados estritamente existenciais ou, caberia dizer, sob forma de enunciados de não-existência (ou enunciados não-há)” (POPPER, 2012, p. 72).

<sup>20</sup> No original: “This fundamental asymmetry cannot, I think, be seriously denied: a set of singular observation statements ('basic statements', as I called them) may at times falsify or refute a universal law; but it cannot possibly verify a law, in the sense of establishing it. Precisely the same fact may be expressed by saying that it can verify an existential statement (which means falsifying a universal law) but that it cannot falsify it. This is the fundamental logical situation; and it shows a striking asymmetry”.

Diferentemente dos positivistas lógicos que falharam em perceber que a relação lógica entre leis gerais com a verdade é bem diferente da relação com a falsidade, Popper concebe a assimetria como “[...]chave para *ambos* os problemas fundamentais da epistemologia” (COFFA, 1991, p. 346, tradução nossa)<sup>21</sup>. Contudo, essa assimetria carrega consigo uma espécie de *simetria* em determinados aspectos. O que não necessariamente exclui a *assimetria fundamental*:

Assim, pode-se certamente dizer que a falseabilidade e a verificabilidade são “simétricas” no sentido de que a negação de um enunciado falseável deve ser verificável, e *vice-versa*. Mas esse fato, que enfatizei repetidamente em meu LSc.D<sup>22</sup> (onde até descrevi enunciados universais como enunciados existenciais negativos), e que é tudo o que meu crítico estabelece em suas premissas, não é argumento contra a assimetria fundamental cuja existência eu já indiquei (POPPER, 1996, p. 183-184, tradução livre).<sup>23</sup>

Mas como ocorre o processo de justificação lógica do critério de demarcação da falseabilidade? Ocorre por meio do “modo falseador de inferência” que correspondente ao *modus tollens* da lógica tradicional (POPPER, 2008a). Grosso modo, os enunciados universais nunca são deriváveis dos enunciados singulares, pois podem ser contrariados pelos enunciados singulares. O que ocorre no processo falseador de inferência é que “[...] uma conclusão acarreta o falseamento do sistema de que ela deriva” (POPPER, 2008a, p. 79). O *modus tollens* pode ser descrito em sua forma clássica da seguinte forma:

$$\begin{array}{l} P \rightarrow Q \\ \neg Q \\ \hline \therefore \neg P \end{array}$$

<sup>21</sup> No original: “[...] key to *both* of the fundamental problems of epistemology [...]”.

<sup>22</sup> Aqui Popper referencia seu trabalho *A Lógica da Pesquisa Científica*.

<sup>23</sup> Tradução livre: “Thus one can certainly say that falsifiability and verifiability are ‘symmetrical’ in the sense that the negation of a falsifiable statement must be verifiable, and *vice versa*. But this fact, which I repeatedly stressed in my LSc.D. (where I even described universal statements as negative existential ones), and which is all that my critic establishes in his premises, is no argument against the fundamental asymmetry whose existence I have pointed out”.



Segundo Popper (2008a, p. 80), se caso tomar como  $p$  a conclusão de um determinado sistema  $t$  de enunciado, sendo tal sistema  $t$  de enunciados constituídos por teorias e condições iniciais<sup>24</sup>, pode-se estabelecer a “relação de deduzibilidade (implicação analítica)” de  $p$  decorrente de  $t$ , da seguinte forma:  $t \rightarrow p$ . Que pode ser lida como “ $p$  decorre de  $t$ ”, ou ainda, “ $t$  implica logicamente  $p$ ”. Caso  $p$  seja falsa, o que seria simbolizado como  $\neg p$ , em que se lê “não- $p$ ”, e levando em consideração as condições da relação de deduzibilidade  $t \rightarrow p$ , pode-se concluir  $\neg t$ , em que se lê “não- $t$ ”. Com efeito,  $t$  (esse sistema de enunciados constituídos por teorias e condições iniciais) é falseado. Quando adicionada à inferência um operador verofuncional<sup>25</sup> de conjunção “ $\wedge$ ” entre os dois enunciados que servem como premissas, a inferência falseadora pode ser simbolizada do seguinte modo:

$$((t \rightarrow p) \wedge \neg p) \rightarrow \neg t$$

Dessa forma, a equação resume-se facilmente no seguinte sentido: “Se  $p$  é deduzível de  $t$  e se  $p$  é falso, então  $t$  também é falso” (POPPER, 2008a, p. 80). Conclui-se que: “Por esse modo de inferência, falseamos todo o sistema (teoria e condições iniciais) que se fazia necessário para deduzir o enunciado  $p$ , isto é, o enunciado falseado” (POPPER, 2008a, p. 80).

---

<sup>24</sup> Por “condições iniciais”, entenda-se, o que afirma Popper em sua explicação sobre explicação causal: “Oferecer uma *explicação causal* de certo acontecimento significa deduzir um enunciado que o descreva, utilizando como premissas da dedução, uma ou mais *leis universais*, combinadas com certos enunciados singulares, as *condições iniciais*” (POPPER, 2008a, p. 62). A partir disso, Popper utiliza-se de um exemplo da *resistência de um fio*: “De um lado, coloca-se a hipótese: ‘sempre que um fio é levado a suportar um peso que excede aquele que caracteriza a sua resistência à ruptura, ele se romperá.’ Esse enunciado apresenta o caráter de uma lei universal da natureza. De outro lado, deparamos com enunciados singulares (no caso, dois desses enunciados) que se aplicam apenas ao evento específico em pauta: ‘o peso característico deste fio é um quilo’ e ‘o peso preso a este fio foi de dois quilos’” (POPPER, 2008a, p.62). Ou ainda, quando afirma: “Temos, assim, duas espécies de enunciados, colocando-se ambas como ingredientes necessários de uma explicação causal completa. Trata-se de (1) *enunciados universais*, isto é, hipóteses com o caráter de leis; e (2) de *enunciados singulares*, que se aplicam ao evento específico em pauta, e que chamarei de “condições iniciais”. Da conjunção de enunciados universais e condições iniciais *deduzimos* o enunciado singular ‘este fio se romperá’. A esse enunciado denominamos *predição* específica ou singular” (POPPER, 2008a, p. 62).

<sup>25</sup> Ou “função de verdade”, tais como: negação ( $\neg$ ), conjunção ( $\wedge$ ), disjunção ( $\vee$ ), implicação ( $\rightarrow$ ) e bi-implicação ( $\leftrightarrow$ ) (MORTARI, 2001, p.81-86).

Vale ressaltar que Popper dedica o capítulo 6 aos chamados “graus de testabilidade”. É claro que uma minuciosa exposição foge ao escopo do presente trabalho, porém, é importante ressaltar que quando uma teoria é submetida a testes, esses testes podem ser de maior ou menor severidade. Como explicita Popper (2008a, p. 121): “[...] são falseáveis em maior ou menor intensidade”. Portanto, o grau de testabilidade será definidor para a seleção de teorias. O próprio Popper admite que a discussão sobre os graus de testabilidade “[...] ‘relativiza’ o requisito de falseabilidade, mostrando que ela se reduz a uma questão de grau” (POPPER, 2008a, p. 121).

E o que ocorre com os enunciados gerais que suportam as investidas falseadoras? Bem, esses são os “sobreviventes”, como o próprio Popper os define. A terminologia não é acidental pois para ele a ciência passa a ser vista como “[...] seletiva, ou darwiniana” (POPPER, 1986, p. 94), já que a seleção é realizada pelo “ambiente”<sup>26</sup>. Essas teorias sobreviventes são caracterizadas, não pela sua verdade, mas pelo aceite momentâneo, ou seja, “[...] se não forem refutadas, devem continuar com o caráter de hipótese ou conjecturas” (POPPER, 1986, p. 86). Por meio do critério de falseabilidade, as teorias ou leis passam a se configurar como hipóteses ou como suposições (POPPER, 1975).

Pode-se resumir a situação por meio das palavras de Valle e de Oliveira que sintetizam bem a proposta de Popper no que concerne à problemática da demarcação e a querela a respeito da indução/dedução, falseabilidade/verificabilidade:

A solução oferecida por K. Popper, de um lado, indica a necessidade de se fazer uma substituição do processo indutivo pelas conjecturas, e de outro, substituir a exigência de verificabilidade pela de falseabilidade. É a presença de conjecturas que conduz à audaciosa formulação de hipóteses. A falseabilidade inverte a ordem metodológica anterior, já que se trata, agora, de verificar se a observação falseia ou não (e, em caso

---

<sup>26</sup> Certamente Popper alude ao ambiente da comunidade científica, o qual buscaria falsear a teoria. Em uma passagem de sua obra *A Lógica da Pesquisa Científica*, o filósofo transparece o caráter darwinista de seu critério: “Segundo minha proposta, aquilo que caracteriza o método empírico é sua maneira de expor à falsificação, de todos os modos concebíveis, o sistema a ser submetido a prova. Seu objetivo não é o de salvar a vida de sistemas insustentáveis, mas, pelo contrário, o de selecionar o que se revele, comparativamente, o melhor, *expondo-os todos à mais violenta luta pela sobrevivência*” (POPPER, 2008a, p. 44, grifo nosso).

negativo, se dirá que ela corrobora) a hipótese formulada (VALLE; OLIVEIRA, 2012, p. 38-39).

A perspectiva popperiana de que as teorias científicas são essencialmente hipotéticas ou conjecturais, e de que nunca se pode inferir uma conclusão absolutamente verdadeira acerca delas, é derivada, sobretudo, do impacto da teoria da relatividade geral de Einstein na física teórica. Mais precisamente, como ela destronou Newton de seu Olimpo. Segundo ele, a teoria de Einstein “[...] representou uma realização momentosa, [...] Pela primeira vez em mais de 200 anos a teoria de Newton se tornou *problemática*” (POPPER, 2008b, p. 217). Acerca do impacto da teoria de Einstein, Popper afirma o seguinte na obra *O Mito do Contexto*:

[...] destruiu o lugar único que a teoria de Newton ocupava no seu campo. Ela foi assim reduzida ao estatuto de uma conjectura excelente e com êxito, uma hipótese em concorrência com outras, cuja aceitabilidade era uma questão em aberto. A teoria de Einstein destruiu, pois, a autoridade da de Newton, e com ela algo de importância ainda maior – o autoritarismo da ciência (POPPER, 1999, p. 119).

Deve-se ressaltar que Karl Popper, no decorrer de suas obras, apresenta certas ressalvas acerca da nitidez da *linha* que o critério de falseabilidade propõe como demarcação entre enunciados científicos e metafísicos. Acerca disso, Luis Peluso (1995, p. 37) afirma que “Existem graus diversos de testabilidade que se alongam desde a perfeita testabilidade até a absoluta impossibilidade de teste”. A problemática relativa à nitidez da linha demarcatória fica evidente no escrito de Popper *Conjecturas e Refutações*, no qual afirma de forma mais peremptória que “[...] não devemos procurar traçar a linha de demarcação com muita nitidez, o que se tornará claro se lembrarmos que a maior parte das teorias científicas tiveram sua origem em mitos” (POPPER, 2008b, p. 285).

### **O status da metafísica no racionalismo crítico popperiano**

Com o desenvolvimento do critério de falseabilidade, Popper pôde oferecer uma consistente proposta de demarcação entre enunciados científicos de um lado e

enunciados metafísicos do outro. Dessa forma, os enunciados ditos científicos seriam aqueles que apresentariam falseadores em potencial, isto é, tipos conjunto de enunciados que possibilitariam a reportação à testes empíricos em vista de falseá-los. Caso o contraexemplo não seja identificado pela experimentação, então a hipótese seria corroborada, caso contrário, seria falseada. Mas e quanto aos enunciados metafísicos? Deverão padecer do mesmo suplício que padeciam quando estavam subjugados pela concepção científicista do *Círculo*? A metafísica é um absurdo sem sentido e, portanto, dispensável para o conhecimento? “Sobre aquilo dque não se pode falar, deve-se calar” (WITTGENSTEIN, 2020, § 7)?

Perguntar sobre o status da metafísica é perguntar sobre o status da própria filosofia<sup>27</sup>. Se Popper não tem a pretensão de acabar com a atividade teórico-abstrativa da filosofia, reservando a ela o lugar no limbo que o *Círculo* a tinha reservado, então qual é o papel desempenhado por ela no âmbito do conhecimento humano, ou ainda, no âmbito do conhecimento científico? Cabe agora uma análise pormenorizada acerca do conceito de *metafísica*, e de que forma ela se relaciona com o saber científico.

De acordo com o que foi exposto anteriormente, a metafísica se caracteriza por não oferecer a possibilidade de redução de seus enunciados a testes empíricos. Dessa forma ela se torna *irrefutável*. Porém, essa irrefutabilidade pode ser entendida de dois modos: Um lógico e outro empírico. O primeiro modo versa sobre a irrefutabilidade no plano da consistência lógica, “[...] pode significar o mesmo que ‘irrefutável por meios puramente lógicos’, o que quer dizer *consistente*” (POPPER, 2008b, p. 221). Enquanto que o segundo modo trata de questões empíricas, de forma que o termo irrefutabilidade, neste caso, passa a se referir a enunciados que não oferecem a *possibilidade* de serem testados, ou seja “[...] ao dizermos que uma teoria é empiricamente irrefutável, isto significa que não é possível deduzir da teoria qualquer enunciado empírico que a torne passível de refutação” (PELUSO, 1995, p. 34). Se tais conjuntos de enunciados metafísicos são irrefutáveis, o que reservam para o âmbito do conhecimento?

---

<sup>27</sup> Exemplo de passagem em que Popper faz equivaler os termos filosofia e metafísica: “Aceito esse ‘critério de refutabilidade’, veremos imediatamente que *as teorias filosóficas, ou metafísicas, são irrefutáveis por definição*” (POPPER, 2008b, p. 223, grifo nosso).

O *Círculo* se orientava por um critério de significado por verificabilidade. Portanto, era natural que tais enunciados metafísicos, nem verdadeiros nem falsos, fossem delegados ao âmbito do absurdo e do sem sentido. De forma que falar em critério de verificabilidade, era falar de critério de significado, e vice-versa. Ora, se não se pode verificar, então não se pode significar, de modo que não se pode falar, e, portanto, “[...] deve-se calar” (WITTGENSTEIN, 2020, § 7). Contudo, quando estabeleceu o critério de demarcação científica da falseabilidade, Popper deixou muito claro que isso não implicava numa nova instauração do critério de significado. Segundo ele “Nunca me ocorreu, nem naquela época nem mais tarde, propor a testabilidade, a refutabilidade ou a falseabilidade como critério de *significado* (em oposição a ‘contrassensos sem sentido’)” (POPPER, 1996, p. 175, tradução livre)<sup>28</sup>. Popper declara, se afastando da perspectiva do *Círculo*, que os enunciados podem ser irrefutáveis e mesmo assim terem significado. Para Popper o critério de falseabilidade não equivale a um critério de significado, isto é, a falseabilidade não deve ser entendida como critério de enunciados significativos. O motivo para Popper evitar essa associação era simples: o filósofo não se sentia capaz de aceitar o dogma de que teorias metafísicas eram sem sentido<sup>29</sup>. Seu critério operava, sim, uma demarcação entre teorias, mas uma demarcação entre teorias dotadas de pleno sentido (POPPER, 1996).

Ao prezar pela falseabilidade ao invés da verificabilidade, Popper aloca todas as teorias científicas num plano conjectural, ou seja, num âmbito similar ao das teorias metafísicas, porém, preservando a diferença crucial entre elas que é a da *possibilidade* de testabilidade empírica.

Mas que tipo de características partilham essas conjecturas? É precisamente nesse ponto que emerge o aspecto crítico de Popper, isto é, seu *racionalismo crítico*. Diante da constatação de que as teorias metafísicas são irrefutáveis do ponto de vista empírico, ou seja, não sendo possível determinar a verdade ou falsidade de seus

---

<sup>28</sup> No original: “It never occurred to me, either in those days or later, to propose testability or refutability or falsifiability as a criterion of *meaning* (as opposed to ‘meaningless nonsense’)”.

<sup>29</sup> “I reject, more especially, the dogma that metaphysics must be meaningless. For as we have seen, some theories, such as atomism, were for a long time non-testable and irrefutable (and, incidentally, non-verifiable also) and thus far ‘metaphysical’. But later they became part of physical science” (POPPER, 1996, p. 176).

enunciados e levando em consideração que Popper não as exila no limbo do palanfrório sem sentido, surge a pergunta: qual o status epistêmico das teorias metafísicas se não é possível determinar um valor de verdade? A resposta de Popper será a *análise crítica*.

Popper (2008b) afirmará que é possível distinguir três tipos de teorias: As *lógicas e matemáticas*; as *empíricas e científicas* e, por fim, as *filosóficas ou metafísicas*. No primeiro grupo o critério de determinação de *V* ou *F* é o teste de refutação. Se isso não ocorrer, a busca é por prová-las, e caso isso também não seja possível, tenta-se refutar a negação dela ou analisar criticamente as teorias rivais. Caso nada disso surta efeito, abandona-se a teoria pela sua dificuldade. No segundo grupo, o procedimento se dá pelas considerações críticas ou na busca de refutação empírica. “Mas o instrumento principal continua a ser o pensamento crítico” (POPPER, 2008b, p. 224). Já as teorias de tipo metafísicas ou filosóficas o procedimento é amparado exclusivamente pela crítica, pois não há testes para determinar *V* ou *F*:

[...] toda teoria *racional*, seja científica ou filosófica, é racional na medida em que procura *resolver determinados problemas*. Uma teoria só será compreensível e razoável em relação a uma certa situação-problema; só poderá ser discutida racionalmente discutindo-se essa relação (POPPER, 2008b, p. 225).

De acordo com Popper, as teorias metafísicas desempenham um papel importante no campo do conhecimento na medida em que se direcionam a determinadas *situações-problema*. Como afirma Peluso (1995, p. 35): “A crítica racional de uma teoria filosófica envolve a análise da relação existente entre a teoria e um determinado problema para o qual essa teoria é posta como solução”. Portanto, a situação-problema é o que possibilita que as teorias metafísicas possam ser discutidas. Todavia, diferentemente dos outros tipos de teoria, a metafísica não oferta a possibilidade de se reportar a uma prova final ou refutação decisiva, pois é próprio de sua natureza ser irrefutável. Segue-se que “[...] a solução de um problema filosófico *nunca* é definitiva [...]” (POPPER, 2008b, p. 226). Dessa forma, posto o problema, ele se estenderá para sempre. A resposta nunca haverá de ser absoluta e

definitiva pois a filosofia não dispõe do privilégio experimental de pelo menos refutar alguma de suas teorias. Resta ao filósofo, portanto, um exame crítico de forma consciente a respeito de uma situação-problema e tudo aquilo que a constitui. Popper ilustra a questão na seguinte passagem

Se considerarmos uma teoria como solução proposta para certo conjunto de problemas, ela se prestará imediatamente à discussão crítica, mesmo que seja não-empírica e irrefutável. Com efeito, poderemos formular perguntas tais como: resolve o problema em questão? Resolve-o melhor do que outras teorias? Terá apenas modificado o problema? A solução proposta é simples? É fértil? Contraditará teorias filosóficas necessárias para resolver outros problemas? Perguntas desse tipo demonstram que pode haver perfeitamente uma discussão crítica mesmo de teorias irrefutáveis (POPPER, 2008b, p. 225).

Popper reserva à metafísica, não só a significatividade de seus enunciados, mas também a capacidade de se discutir racionalmente tais enunciados a partir de determinadas situações-problema que demandam resoluções, mesmo não dispondo de um procedimento experimental que garanta sua resolução definitiva. Segundo Gadene, apesar do teste empírico ser a forma mais adequada de crítica para as ciências empíricas “[...] esta não é a única forma de discussão e julgamento crítico. Por esta extensão, o *racionalismo crítico* surgiu da metodologia hipotético-dedutiva defendida na *LdF*<sup>30</sup>” (GADENNE, 2019, p. 438, tradução nossa).<sup>31</sup>

Como sustentado ao longo deste trabalho, longe de manifestar desprezo à situação da metafísica, Popper ressalta para a importância dela no âmbito do saber humano. Além disso, aponta para o fato de que esse tipo de conhecimento pode se relacionar intimamente com a ciência empírica. Sua natureza especulativa não a descredibiliza, pelo contrário:

A natureza especulativa é um elemento requerido a toda ciência. A investigação das múltiplas ciências é, por excelência, especulativa, apesar de não se restringirem à especulação, e negar a metafísica, por seu caráter especulativo, é desacreditar a própria ciência, já que esse caráter especulativo é de estimado valor, seja em filosofia seja em ciência da natureza (FILGUEIRA, 2017, p. 80).

<sup>30</sup> Abreviação em alemão da obra *A Lógica da pesquisa científica*.

<sup>31</sup> Tradução livre: “Doch ist dies nicht die einzige Form kritischer Diskussion und Beurteilung. Durch diese Erweiterung entstand aus der in *LdF* vertretenen hypothetisch-deduktiven Methodologie der *kritische Rationalismus*”.

Popper considera que muitas teorias metafísicas foram contribuidoras para o avanço da ciência. Ao longo de suas obras, busca apresentar alguns exemplos de teorias constituídas por uma alta especulação metafísica e cuja influência sobre a ciência foi extremamente importante. Entre elas estão o atomismo primitivo de Leucipo e Demócrito; a teoria mecanicista do mundo, de Hobbes, Descartes e Boyle; a teoria de campos contínuos de Faraday, Maxwell, Einstein, Broglie e Schrödinger e tantas mais. Acerca da importância da especulação metafísica, afirma ele:

Cada uma dessas teorias metafísicas serviu, antes de se tornar testável, como um programa de pesquisa para a ciência. Ela indicava a direção de nossa busca e o tipo de explicação que poderia nos satisfazer, além de possibilitar algo como uma avaliação da profundidade de uma teoria. Na biologia, a teoria da evolução, a teoria da célula e a teoria da infecção bacteriana desempenharam papéis semelhantes, pelo menos por algum tempo. Na psicologia, o sensacionismo, que pode assumir a forma de um tipo de atomismo psicológico (ou seja, a teoria de que todas as experiências são compostas de elementos finais não analisáveis, como, por exemplo, os dados dos sentidos) e a psicanálise, também devem ser mencionados como *programas de pesquisa metafísicos* (POPPER, 1996, p. 192-193, grifo nosso, tradução livre).<sup>32</sup>

Com efeito, o procedimento especulativo metafísico direcionado a ciência se constitui como *programas de pesquisa metafísicos* (*metaphysical research programmes*). Popper concebe que os enunciados da metafísica, isto é, as ideias não testáveis estão presente em quase todas as fases do desenvolvimento da ciência. Através desses programas o cientista realiza suas hipóteses e conjecturas, bem como “[...] deriva seu objetivo - o que ele consideraria uma explicação satisfatória, uma descoberta real do que está ‘escondido nas profundezas’” (POPPER, 1996, p. 193, tradução livre)<sup>33</sup>. Sobre o papel desempenhado pelos programas de pesquisa

---

<sup>32</sup> No original: “Each of these metaphysical theories served, before it became testable, as a research programme for science. It indicated the direction of our search, and the kind of explanation that might satisfy us; and it made possible something like an appraisal of the depth of a theory. In biology, the theory of evolution, the theory of the cell, and the theory of bacterial infection, have all played similar parts, at least for a time. In psychology, sensationalism, which may take the form of a kind of psychological atomism (that is the theory that all experiences are composed of unanalyzable ultimate elements, such as, for example, sense data), and psycho-analysis, should also be mentioned as metaphysical research programmes”.

<sup>33</sup> No original: “[...] derives his aim—what he would consider a satisfactory explanation, a real discovery of what is ‘hidden in the deep’”.



metafísicos, esclarece Gattei:

Eles são, de fato, programas de pesquisa metafísicos, que permanecem em sua maioria inconscientes na mente dos cientistas, mas moldam seus julgamentos e atitudes, influenciando assim suas avaliações e orientando suas escolhas. Popper os chama de "metafísicos", "porque resultam da visão geral da estrutura do mundo e, ao mesmo tempo, da visão geral da situação do problema na cosmologia física"; e ele os chama de "programas de pesquisa", "porque incorporam, junto com uma visão do que são os problemas mais urgentes, uma idéia geral de como seria uma solução satisfatória para estes problemas (GATTEI, 2009, p. 52, tradução livre).<sup>34</sup>

Popper apresenta, sempre quando oportuno, o caso do atomismo especulativo como uma espécie de *paradigma* que melhor exemplifica a força de uma ideia metafísica enquanto programa de pesquisa metafísico. O exemplo do atomismo demonstra pela via histórica que determinadas teorias podem efetuar a passagem de uma especulação metafísica para a possibilidade da testabilidade científica. Como apresenta Popper:

Assim, o atomismo tornou-se testável assim que se comprometeu com uma estimativa do tamanho de uma molécula. Esse exemplo mostra que uma teoria não testável - uma teoria metafísica - pode ser desenvolvida e fortalecida até se tornar testável. Mas, se for esse o caso, parece muito enganoso descrevê-la como sem sentido e muito arriscado rejeitá-la de imediato, como fez Mach (POPPER, 1996 p. 191, tradução livre).<sup>35</sup>

Através dos programas de pesquisa metafísicos, a metafísica passa a ser considerada por Popper como a precursora de ideias científicas. Além disso, de um ponto de vista psicológico, as descobertas realizadas no campo da ciência "[...] não

---

<sup>34</sup> No original: "They are, indeed, metaphysical research programmes, which remain mostly unconscious in the minds of scientists but shape their judgements and attitudes, thus influencing their assessments and orienting their choices. Popper calls them 'metaphysical,' 'because they result from general views of the structure of the world and, at the same time, from general views of the problem situation in physical cosmology'; and he calls them 'research programmes,' 'because they incorporate, together with a view of what the most pressing problems are, a general idea of what a satisfactory solution of these problems would look like'."

<sup>35</sup> No original: "Thus atomism became testable as soon as it was committed to an estimate of the size of a molecule. This example shows that a non-testable theory—a metaphysical theory—may be developed and strengthened until it becomes testable. But if this is so, it seems grossly misleading to describe it as meaningless; and very risky to reject it out of hand as did Mach".

poderiam ser feitas sem fé em ideias de cunho puramente especulativo, [...] fé que, sob o ponto de vista científico, é completamente destituída de base e, em tal medida, é 'metafísica'" (POPPER, 2008, p. 39-40).

Popper é categórico ao afirmar que: "Não acredito que a metafísica seja um absurdo e não acho que seja possível eliminar todos os 'elementos metafísicos' da ciência: eles estão muito entrelaçados com o restante" (POPPER, 1996, p. 179, tradução livre)<sup>36</sup>. A partir do que foi exposto acerca do pensamento de Karl Popper, é lícito afirmar que a metafísica desempenha um papel de suma importância. Isso quer dizer que a encontramos onde há conhecimento. Seja no nível da metafísica pura (das teorias filosóficas irrefutáveis), seja na prática científica orientada pelos programas de pesquisa metafísicos.

### Considerações finais

Popper considera o princípio da indução como uma operação ilógica e irracional. Não se segue como um raciocínio válido, do ponto de vista da justificação lógica, que de verificações singulares se possa extrapolar o número finito de observações para afirmar a verdade de enunciados gerais como leis, isto é, o conjunto de casos infinitos ainda por observar. Por conta disso, Popper empreende uma crítica ao critério de verificabilidade do Círculo de Viena que oferecia uma má demarcação entre enunciados científicos e metafísicos, além de estar assentado em bases indutivas.

A proposta de demarcação desenvolvida por Popper foi a da falseabilidade. Um critério que fornece a justificação no plano lógico-dedutivo e ao mesmo tempo uma postura crítico-normativa. As implicações de seu critério foram de que a ciência não pode querer buscar verdades absolutas, mas sim, operar por uma via mais humilde, a da busca pela falha e pelo erro, isto é, uma busca *ad falsitatem*. Se deve buscar justamente aquilo que a teoria proíbe em vista de falseá-la. Disso decorre que tudo o que a ciência sustenta são conjecturas prontas para serem contrapostas por suas refutações. Grosso modo, são enunciados verdadeiros "até que se prove o contrário".

---

<sup>36</sup> No original: "I do not believe that metaphysics is nonsense, and I do not think it possible to eliminate all 'metaphysical elements' from science: they are too closely interwoven with the rest".

Outro ponto que chama a atenção na proposta expressa por Popper ao longo de suas obras é a sua consideração acerca do fazer filosófico. Ao contrário do que afirmava o Círculo de Viena, Popper considera a metafísica como um conjunto de enunciados dotado de importância para o conhecimento, e não algo sem sentido que precisava ser eliminado pela análise da linguagem, como queria Carnap. Pensar a metafísica é pensar a própria filosofia. Dessa forma, o saber filosófico deveria operar no plano da racionalidade crítica. Ou seja, diante da impossibilidade de se reportar a um critério último para a determinação de *V* ou *F*, caberia à filosofia discutir suas teorias de modo racional e crítico direcionado a situações-problema. Posto o problema, permaneceria eternamente em aberto, já que a resposta nunca seria definitiva. Popper chega a afirmar de forma categórica que “[...] a existência de problemas filosóficos sérios e a urgente necessidade de discuti-los criticamente é, a meu ver, a única apologia para aquilo chamado de filosofia acadêmica ou profissional” (POPPER, 2004, p. 90).

Além disso, vale ressaltar que Popper, além de considerar a metafísica como um conjunto de enunciados dotado de significado que opera no plano da racionalidade crítica direcionada a uma situação-problema, também a considera como algo intimamente associado ao fazer científico. Em suma, não há como se desvencilhar da metafísica, e mesmo um saber científico é guiado por determinados programas de pesquisa metafísicos que possibilitam ao cientista ousar e conjecturar em vista de desenvolver suas teorias.

## Referências

BLUMBERG, Alberto E.; FEIGL, Herbert. Logical Positivism: A new movement in European philosophy. *The Journal of Philosophy*, v. 28, n. 11 (May 21, 1931), p. 281-296.

CARNAP, R. A Superação da Metafísica pela Análise Lógica da Linguagem. Tradução de William Steinle. *Cognitio*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 293-309, jul./dez. 2009.

CHALMERS, A. *O que é ciência afinal?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

CORVI, R. *An introduction to the thought of Karl Popper*. Taylor & Francis e-Library, 2005.

COFFA, J. Alberto. *The semantic tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*. Edited by Linda Wessels. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

DA COSTA, Newton. *Lógica indutiva e probabilidade*. 2ª ed. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

DUTRA, L. *A Demarcação entre Ciência e Metafísica: a crítica de Popper ao Positivismo Lógico*. 1990. 210 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1990.

FILGUEIRA, R. N. *A relevância da metafísica no critério de demarcação científica de Karl Popper*. – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Recife, 2017.

GADENNE, V. Karl Poppers Rehabilitierung der Metaphysik und die metaphysischen Forschungsprogramme. In: FRANCO, G. *Handbuch Karl Popper*. Wiesbaden, Deutschland.; Springer VS, 2019.

GATTEI, S. *Karl Popper's Philosophy of Science: Rationality Without Foundations*. New York: Routledge, 2009.

HAHN, H; NEURATH, O; CARNAP, R. A concepção científica de mundo – O círculo de Viena. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 10, n. 1, p. 5-20. São Paulo, 1986.

HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. 2ª ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

PELUSO, L. A. *A filosofia de Karl Popper: Epistemologia e racionalismo crítico*. Campinas, SP: Papirus: Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1995.

MORTARI, C. A. *Introdução à lógica*. 1ª reimpressão. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

POPPER, K. R. *A lógica da pesquisa científica*. 16ª ed. São Paulo: Cultrix, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Autobiografia Intelectual*. 2ª ed. São Paulo: Cultrix, 1986.

\_\_\_\_\_. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1975.

\_\_\_\_\_. *Conjecturas e Refutações*. 5ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Lógica das ciências sociais*: 3ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

\_\_\_\_\_. *Los dos problemas fundamentales de la Epistemología*: Basado em Manuscritos de los años 1930-1933. Madrid: Editora Tecnos, S. A. 1998; Impreso em España por Level, S. A.

\_\_\_\_\_. *O mito do contexto*: Em defesa da ciência e da racionalidade. Lisboa: Edições 70, 1999.

\_\_\_\_\_. *Realism and the aim of science*: From the Postscript to the logic of scientific discovery. Edited by W. W. Bartley, III. Abingdon: Routledge Taylor & Francis Group, 1996.

VALLE, B; OLIVEIRA, P. E. *Introdução ao pensamento de Imre Lakatos e Thomas Kuhn*. Curitiba: Champagnat, 2012.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3ª. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020.



## 52. Os limites do liberalismo: uma crítica comunitarista<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/978655460108552>

Thadeu Weber<sup>2</sup>

### INTRODUÇÃO

As divergências entre liberais e comunitaristas no que diz respeito ao tema da justiça ocupam o debate da Filosofia Política nas últimas décadas. A prioridade do justo em relação às concepções comunitárias do bem é um dos aspectos centrais da discussão. Com pontos de partida distintos, o desafio é comum a essas duas correntes: Como fundamentar normas, sejam elas regras ou princípios?

Uma das mais influentes teorias da justiça desenvolvidas na segunda metade do século XX é indiscutivelmente a da justiça como equidade de J. Rawls. Objetivando ser uma alternativa ao utilitarismo, amplamente difundido até então, a teoria rawlsiana inova em vários aspectos: a ideia de um construtivismo político, o consenso sobreposto, a prioridade do justo em relação às ideias do bem e a ideia de razão pública, merecem destaque. Sua teoria foi objeto de muitos comentários e críticas, provocando inúmeras reformulações. Essas observações, em geral, vêm do lado dos comunitaristas, entre os quais cabe destacar: M. Sandel, A. MacIntyre, C. Taylor, M. Walzer e J. Habermas.

O propósito é discutir e avaliar a crítica de M. Sandel ao liberalismo político de Rawls, principalmente, a partir do livro *O liberalismo e os limites da justiça*<sup>3</sup>.

Como o núcleo duro dessa crítica gira em torno da prioridade do justo em relação ao bem, tese defendida por Rawls, o propósito é colocar em diálogo aquelas correntes. Os comunitaristas sustentam haver uma concepção de bem subjacente

---

<sup>1</sup> Texto originariamente publicado na Revista VERITAS, Porto Alegre, V. 63, nº 1, 2018.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia, Professor titular da PUCRS, nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Direito.

<sup>3</sup> Uma oportuna e interessante avaliação da crítica de Sandel a Rawls, feita nesse livro, é elaborada por R. Forst no primeiro capítulo de *Contextos da Justiça*. Trata-se da "crítica do eu desvinculado". Segundo Forst, nessa crítica Sandel não faz uma adequada distinção entre pessoa ética e pessoa do direito, em Rawls (cf. Forst, 2010, p. 17). O presente texto não examina a crítica de Sandel sob esse aspecto.

às doutrinas liberais e situam o justo a partir da ideia de contexto. Os liberais, por sua vez, são avessos ao contexto e defendem a neutralidade ética do direito. Entrar nesse debate significa acompanhar o que há de mais atual nas recentes discussões da Filosofia Política.

No referido livro, depois da reconstrução das principais teses de Rawls que envolvem o liberalismo político, Sandel o avalia através de “três objeções”: o afastamento das questões morais importantes; o fato do pluralismo razoável, também envolvendo concepções de justiça; a excessiva restrição do âmbito da razão pública. Além disso, no livro *Justiça: o que é fazer a coisa certa*, o autor discute outros temas diretamente ligados ao liberalismo político, tais como o dos incentivos e o do esforço. Uma avaliação dos equívocos e acertos de Sandel precisa considerar as reformulações de Rawls em *O Liberalismo Político* e em *Justiça como Equidade: uma reformulação*. É o que se propõe o presente artigo: avaliar a crítica de Sandel a partir dessas reformulações.

## 1. VALORES POLÍTICOS E DOCTRINAS MORAIS ABRANGENTES

Uma das características centrais da concepção política de justiça de Rawls é a sua independência de doutrinas morais abrangentes.<sup>4</sup> Essa posição é motivada pela possibilidade e necessidade de um acordo sobre a concepção de justiça, apta para orientar as principais instituições políticas e sociais, principalmente, a constituição política. A restrição ao domínio do político é a condição para tal acordo. As doutrinas morais abrangentes, por sua vez, podem endossar os princípios de justiça e o farão para torná-los estáveis, mas estes não podem derivar daquelas. A concepção política de justiça tem, pois, a característica de ser autossustentada. As diferentes concepções de vida boa, próprias das doutrinas abrangentes, dificultam enormemente a possibilidade de se atingir o “propósito político” do liberalismo político, ou seja: “assegurar a cooperação social com base no respeito mútuo” (SANDEL, 2005, p. 258).

---

<sup>4</sup> Esse assunto perpassa praticamente toda a obra *O Liberalismo Político* de Rawls. Pode-se ver, principalmente, o primeiro capítulo.



Seria esse objetivo tão importante a ponto de superar outros interesses originários de doutrinas morais? Para Sandel, muitas "exigências e reivindicações" emergem dessas doutrinas e, por isso, não é "razoável", para "efeitos políticos", excluí-los ou simplesmente deixá-los de lado (SANDEL, 2005, p. 257), até porque algumas delas podem ser verdadeiras.

Não há dúvida de que, nas sociedades democráticas, diferentes concepções de "vida boa" são apresentadas e defendidas. Rawls reconhece isso e considera fundamental que elas endossem os princípios da justiça como equidade. Para Sandel, todavia, a questão é saber até que ponto essas doutrinas morais são ou não capazes de "superar os valores políticos" (SANDEL, 2005, p. 259). Sustentar que se trata de domínios diferentes – os valores políticos, referindo-se aos elementos constitucionais essenciais e às questões de justiça básica, por um lado, e as doutrinas morais e religiosas, reportando-se à vida privada ou às "associações voluntárias", por outro – não avança na discussão, pois nesse caso nenhum conflito surgiria, segundo Sandel. Logo, não faria sentido dizer, como fez Rawls, que os valores políticos haveriam de se sobrepor aos valores éticos, religiosos ou diferentes concepções do bem. Se são âmbitos distintos, não teríamos conflitos. Ocorre, no entanto, que Sandel não justifica sua afirmação da ausência desses conflitos. Exemplos mostram que eles acontecem, até mesmo entre os valores políticos. Isso indica o fato de Rawls ter estabelecido a prioridade do primeiro princípio em relação ao segundo.

Para demonstrar que a prioridade do justo sobre o bem não pode ser sustentada, Sandel, a título de exemplo, promove um debate sobre o aborto e a escravidão. Alega que um posicionamento contra ou a favor em ambos os casos não pode afastar argumentos morais importantes. Essa exclusão dependeria do fato de se saber qual das doutrinas morais é verdadeira.

Ora, o tema do aborto não é objeto de debate no nível dos princípios, mas assunto a ser enfrentado no estágio legislativo. Já o problema da escravidão pode ser resolvido a partir do primeiro princípio de justiça de Rawls e sem apelo aos valores morais e religiosos. Estes, por certo, estarão em consonância com o primeiro princípio. O recurso aos direitos fundamentais é suficiente para condenar quaisquer formas de escravidão. As doutrinas morais abrangentes poderão endossar a defesa

desses direitos, por diferentes razões, mas não é preciso recorrer a elas para condenar a escravidão.

O acordo político em torno dos princípios, feito sob o véu da ignorância, diz respeito aos elementos constitucionais essenciais. Os assuntos controversos não entram na agenda política. Por isso, são decididos em outro estágio, onde o véu da ignorância é parcialmente suspenso. Nesse estágio, os cidadãos argumentarão a partir de suas concepções de bem. Aliás, também endossarão os princípios de justiça a partir dessas concepções. O limite delas, no entanto, são os princípios de justiça política. A solução de possíveis conflitos precisa estabelecer prioridades, mas deve fazê-lo a partir de um critério objetivo e comum.

A não-dependência de doutrinas morais abrangentes por parte dos princípios de justiça afeta, pois, somente a estes. A crítica sobre o fato do debate em torno do aborto não poder ser moralmente neutro, isto é, não poder desconhecer razões morais e religiosas, não considera suficientemente os quatro estágios da aplicação dos princípios de Rawls.<sup>5</sup> Que uma argumentação a favor do aborto não possa ser neutra no referente às controvérsias morais e religiosas dá a entender que não se pode fazer um debate sobre o assunto fora dessas controvérsias. Ser contra o aborto não significa necessariamente valer-se de um argumento moral ou religioso. A hipótese de que uma doutrina moral abrangente possa estar correta no que concerne ao fato do início da vida dar-se no momento da concepção e que, por conseguinte, o argumento do liberalismo político em torno da prioridade do justo caia por terra, esbarra num problema: como saber se uma doutrina moral está correta?

Sandel supõe que a posição da Igreja Católica sobre o início da vida esteja certa. Isso, por si só, derrubaria a tese da prioridade do justo. Mas não sabemos qual é a posição correta. Quem tem competência para definir essa questão? A ciência ou a religião? Quando efetivamente começa a vida para a biologia? Trata-se de uma questão científica, moral ou religiosa? Para as doutrinas morais e religiosas a sua posição é a correta e certamente o é. Mas como compartilhar essas diferentes teses?

---

<sup>5</sup> Trata-se dos estágios da posição original, do constitucional, do legislativo e do judicial. No assunto em pauta, cabe registrar que o primeiro se ocupa da construção dos princípios de justiça; o segundo da elaboração de uma Constituição de acordo com os princípios estabelecidos; o terceiro trata da elaboração das leis e o quarto de sua aplicação (cf. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 195).

Do ponto de vista político deveria haver um acordo. Se não houver, decida-se no voto. É claro que isso poderá contrariar a posição de alguma doutrina religiosa.

A questão é saber que tipo de argumentos são mais plausíveis nesse debate e passíveis de um acordo. Estar o início da vida vinculada à concepção pode não ser uma questão a ser resolvida por alguma doutrina moral ou religiosa. Essa é uma tese defensável. Mesmo que a questão do início da vida, referida inúmeras vezes por Sandel, estivesse resolvida, a controvérsia em torno do aborto continuaria, independente das doutrinas abrangentes. Por isso, a questão acaba por ser decidida no estágio legislativo.

De qualquer sorte, pode-se sustentar que a definição sobre o início da vida não cabe a alguma doutrina moral ou religiosa. É, antes, uma questão da ciência biológica. É claro que uma doutrina moral e religiosa pode e deve posicionar-se sobre esse tema. Pode sustentar, por exemplo, o princípio da santidade da vida e de sua origem divina. No entanto, essa sempre será a posição de uma doutrina abrangente. Mas como atingir um acordo sobre tais argumentos? Diferentes doutrinas sustentarão diferentes posições. A restrição ao domínio do político pretende atender à exigência da justificação pública para os valores políticos. É claro que isso não resolve o problema moral ou religioso. Essas doutrinas poderão continuar defendendo seus princípios e continuar considerando suas posições como verdadeiras e corretas.

Para Rawls, os argumentos em torno dos valores políticos seriam mais razoáveis porque são "compartilháveis" (*shared*) (RAWLS, 2005, p. 176), coisa que os argumentos éticos e religiosos não necessariamente são. Aqueles são passíveis de justificação pública, estes não. Ocorre que Sandel não admite que argumentos a favor do aborto possam ser neutros em relação às doutrinas religiosas e morais. Por que não? Se a questão do início da vida não é primeiramente uma questão moral ou religiosa, uma argumentação neutra em relação a ela deve ser possível. Contra Sandel, dois aspectos precisam ser salientados: a) que o aborto não é tema de um princípio de justiça, mas de legislação ordinária; b) no estágio legislativo argumentos morais têm espaço, uma vez que podem e devem endossar os valores políticos, e o fazem a partir de suas concepções de bem. Quando elementos constitucionais não são objeto de discussão, os cidadãos, e mesmo os legisladores (terceiro estágio),

podem tomar decisões de acordo com suas visões mais abrangentes (cf. 2005, p. 235). Mas sempre vai predominar o critério da maioria, como recurso procedimental. Leis injustas, no entanto, podem ser instituídas. Às vezes, temos o dever de obedecê-las.

O mesmo questionamento, referente à prioridade do justo sobre o bem, é desenvolvido no debate sobre a escravidão. Excluir “questões morais controversas” com o intuito de alcançar um “acordo político” é a estratégia de Rawls, na avaliação de Sandel (Sandel, 2005, p. 261). Este, no entanto, questiona a legitimidade daquela. Não é possível posicionar-se contra a escravidão, assim como em relação ao aborto, sem recorrer a argumentos morais de doutrinas abrangentes ou defender uma neutralidade em relação a eles.

Em primeiro lugar, é preciso que se diga que o recurso aos princípios de justiça, por si só, bastaria para condenar a escravidão. Ela viola os direitos e liberdades fundamentais e, portanto, a dignidade humana. A concepção política de justiça não depende de doutrinas abrangentes para essa justificação. Em segundo lugar, essas doutrinas poderão endossar os princípios e valores políticos a partir de suas concepções de bem. Com isso, não seria preciso excluir os argumentos morais e religiosos, com o intuito de obter um acordo político. Em terceiro lugar, questões controversas não podem ser introduzidas na agenda política; devem ser resolvidas no estágio legislativo. Se as questões controversas podem ser resolvidas no nível dos princípios, por que recorrer às doutrinas morais abrangentes? Não se trata de afastá-las, mas de dispensar o recurso a elas, dada a dificuldade de um acordo, uma vez que está em jogo uma concepção política e pública de justiça. Logo, uma argumentação contra o aborto pode ser moralmente neutra, isto é, imparcial, do ponto de vista da justificação.<sup>6</sup>

## 2. A PRIORIDADE DO JUSTO E O PLURALISMO

Rawls parte de um fato: o fato do pluralismo razoável. Uma sociedade democrática convive com distintas doutrinas morais, religiosas e filosóficas

---

<sup>6</sup> Sobre o tema da neutralidade no sentido aqui tratado, ver Forst, R. *Contextos da Justiça*, p. 63.

abrangentes e, por vezes, incompatíveis, mas razoáveis. Diante desse pluralismo, impõe-se a prioridade do justo. A grande dificuldade refere-se à possibilidade de construir uma concepção de justiça a partir disso. Uma restrição em relação a uma concepção política de justiça foi a solução encontrada. De acordo com Sandel, para o liberalismo político esse pluralismo diz respeito tão somente às concepções de bem e, por isso, atribui a prioridade ao justo. Essa "assimetria", no entanto, para Sandel, tem um pressuposto sem o qual ela não se sustenta. O liberalismo tem de pressupor que não há um pluralismo razoável acerca da justiça.

O liberalismo político tem de pressupor não só que o exercício da razão humana em condições de liberdade produzirá desacordos acerca da vida boa, mas também que o exercício da razão humana em condições de liberdade *não* produzirá desacordos acerca da justiça. (SANDEL, 2005, p. 266)

Ora, sustenta Sandel, tão fato quanto o pluralismo razoável de doutrinas morais abrangentes é o fato do pluralismo razoável em torno da ideia de justiça. "As sociedades democráticas", afirma, "estão repletas de desacordos acerca da justiça" (SANDEL, 2005, p. 266). Ele fornece como exemplos os debates sobre a distribuição do rendimento e da equidade de impostos, os cuidados com a saúde, os direitos dos homossexuais, a liberdade de expressão, etc. Os votos discordantes dos juizes da Suprema Corte, em situações que envolvem a liberdade religiosa, a liberdade de expressão, etc, é outro exemplo. Os debates em torno desses temas indicam o pluralismo razoável acerca da justiça. Ora, se houver um pluralismo tanto em relação à justiça quanto em relação às doutrinas morais e abrangentes, qual é a diferença no referente aos dois tipos de pluralismos? A dificuldade para um acordo não se aplica a ambos? Por que então estabelecer a prioridade do justo sobre o bem?

Os defensores do liberalismo político, na apreciação de Sandel, poderiam responder dizendo que as divergências sobre a justiça não se referem ao que os princípios devem ser e, sim, à sua aplicação. Haveria concordância, por exemplo, quanto à liberdade de expressão constar da lista dos direitos fundamentais, mas discordância quanto ao entendimento desse direito em alguns casos concretos, como por exemplo, se a liberdade de expressão deve ou não proteger toda e qualquer

publicidade comercial. Sandel, apesar dessa resposta, continua sustentando que as divergências dizem respeito aos princípios e não só a sua aplicação. Ele dá como exemplo as divergências entre liberais libertários e liberais igualitários, no que diz respeito ao princípio da diferença. Para os igualitários (Rawls é um deles) qualquer incentivo concedido aos mais capazes deve melhorar a vida dos menos favorecidos. Somente assim se justificam. As desigualdades econômicas e sociais somente são justas se melhorarem a situação dos menos favorecidos. Os libertários sequer aceitam esse princípio. Cobrar impostos dos ricos para ajudar aos pobres é injusto. Tais contribuições deveriam ser facultativas.

Essas divergências mostram um “pluralismo razoável acerca da justiça” (SANDEL, 2005, p. 269). Elas indicam discordância com relação à própria compreensão do princípio da justiça distributiva e não só em relação a sua aplicação. O debate indica divergências em relação ao que esse princípio deveria ser. Diante disso, para Sandel, mais uma vez, a prioridade do justo em relação ao bem não se sustenta.

Ora, é um equívoco achar que não há um pluralismo em relação as concepções de justiça em Rawls, tanto é que ele considera a sua teoria da justiça como equidade uma alternativa ao utilitarismo, mesmo o considerando uma doutrina moral abrangente. Em *Justiça como equidade: uma reformulação*, fala em escolha diante de um menu, isto é, um conjunto de concepções de justiça encontráveis na tradição da filosofia política. Isso indica que a posição original é um “procedimento de seleção” (RAWLS, 2003, p. 117). Mesmo em *Uma Teoria da Justiça* são citadas outras concepções de justiça (sob o título “*The presentation of alternatives*”) ao lado da justiça como equidade (cf. 1997, p. 122).

A questão fundamental para a justiça política é saber “qual é a concepção de justiça mais apropriada para especificar os termos da cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais, membros normais e plenamente cooperativos da sociedade, ao longo de toda vida” (RAWLS, 2005, p. 20). Existem muitas teorias concorrendo para isso. Todas razoáveis. É preciso escolher uma dentro do menu. Para Rawls, as partes, na posição original, escolheriam a justiça como equidade como a mais razoável e que mereceria o endosso das doutrinas morais abrangentes. É um equívoco, portanto, considerar que “não existe qualquer fato de pluralismo

razoável" acerca da justiça (SANDEL, 2005, p. 269). Além do mais, Rawls nunca afirmou que as outras teorias de justiça não seriam razoáveis. Há uma diversidade de concepções de justiça em concorrência na nossa tradição político-filosófica, embora umas possam ser mais razoáveis do que outras. O fato da posição original ser um procedimento de seleção é a maior prova disso.

Oportuna questão é sugerida por Sandel: se alguns princípios de justiça são mais razoáveis do que outros, o mesmo não poderia ser dito das doutrinas morais abrangentes? E algumas dessas doutrinas não poderiam ser mais razoáveis do que as concepções de justiça?

O núcleo central dessas questões passa pela discussão sobre a própria possibilidade do liberalismo. Ou seja, admitindo o pluralismo razoável de doutrinas morais abrangentes e mesmo de concepções de justiça, por que os valores políticos se impõem sobre os demais? O problema não é só de razoabilidade, mas do grau de importância. É disso que Rawls deve convencer-nos.

A resposta encontramos em *O Liberalismo Político*, sobretudo na conferência IV, que trata do "consenso sobreposto". Os "valores do domínio especial do político" superam quaisquer outros valores porque são efetivamente "muito importantes", ou seja, referem-se à estrutura básica da sociedade e "especificam os termos essenciais da cooperação política e social" (RAWLS, 2005, p.139). Tais valores constituem elementos constitucionais essenciais. Rawls dá como exemplo desses valores, expressos pelos princípios de justiça, "os valores da igual liberdade política e civil; igualdade equitativa de oportunidades; os valores da reciprocidade econômica; as bases sociais do respeito mútuo entre os cidadãos" (RAWLS, 2005, p. 139). Esses valores são realmente essenciais para um acordo político, pois, são condições para o pleno exercício da cidadania. Em caso de conflito desses valores com os das doutrinas morais abrangentes aqueles se impõem pela sua importância para uma sociedade cooperativa.

Não há dúvida de que existe um pluralismo razoável em torno da justiça. A questão é avaliar qual ou quais dos princípios têm mais chance de ser objeto de um acordo para orientar nossas principais instituições sociais e políticas. A questão é saber o que realmente é importante para o domínio do político. É fundamental que,

para sua estabilidade, os valores desse domínio sejam endossáveis pelas doutrinas abrangentes.

A controvérsia em torno do “estatuto moral da homossexualidade”, sugerida por Sandel, não é um bom exemplo. Esse assunto é objeto de discussão e ponderação no estágio legislativo e não na construção dos princípios da posição original. Não é, portanto, elemento constitucional essencial. É uma questão de lei e não de princípio. No legislativo os argumentos morais têm força e podem ser adotados pelos cidadãos. O véu da ignorância afeta a construção dos princípios, mas não a elaboração das leis, ou pelo menos não em parte. Não há dúvida de que nessa elaboração, os cidadãos vão argumentar a partir de seus interesses e concepções de bem, isto é, a partir de uma razão não-pública. O critério aqui é o voto da maioria.

Assim, para mostrar o que deve e o que não deve entrar no debate político, é um equívoco comparar as divergências em relação ao princípio da diferença com as divergências em relação ao estatuto moral da homossexualidade. Significa confundir princípios com regras,<sup>7</sup> elementos constitucionais essenciais com assuntos de legislação ordinária. É preciso entender que o princípio da diferença é mais razoável do que a opção indicada pelos libertários. Divergências em torno dos princípios de justiça sempre vão ocorrer. Por isso a necessidade de escolhas. Perelman diria que sempre haverá “um elemento arbitrário” nessas escolhas. É por isso que elas devem ser justificadas perante o “auditório universal”, isto é, perante “mentes razoáveis”, obedecendo a coerência e a regularidade (Perelman, 2002, p. 67 e 94). Essa arbitrariedade é própria de um “sistema normativo” (Perelman, 2002, p. 59).

Sandel admite que exista um pluralismo acerca da justiça distributiva em Rawls, mas que “não existe qualquer fato de pluralismo razoável” (SANDEL, 2005, p. 269). Em nota do livro *O liberalismo e os limites da justiça*, ele reconhece que Rawls não diz isso de “forma explícita”, mas entende que isso é necessário para que a tese do fato do pluralismo razoável faça sentido. No entanto, pode-se dizer, com toda segurança, que Rawls não afirma a não-existência do pluralismo em questões de justiça, nem explícita e nem implicitamente. Ao contrário, a necessidade de escolha diante de um conjunto de concepções de justiça encontráveis na tradição da Filosofia

---

<sup>7</sup> Sobre a distinção entre princípios e regras, ver Dworkin, *Levando os direitos a sério*, p. 35.



Política (menu) é a prova incontestável desse pluralismo. A posição original é um procedimento de seleção.

### 3. A EXCESSIVA RESTRIÇÃO DO ÂMBITO DA RAZÃO PÚBLICA LIBERAL

A tese da prioridade do justo sobre o bem passa por todos os argumentos do liberalismo político de Rawls. A independência dos princípios de justiça para com as doutrinas morais abrangentes se impõe como condição de possibilidade de um acordo. A razão pública diz respeito somente ao objeto desse acordo, ou seja, aos "elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica" (Rawls, 2005, p. 214). Isso significa que muitos aspectos ficam de fora da "argumentação pública no fórum público" (2005, p. 215). É o que Rawls chama de "razões não-públicas" e dá como exemplo vários tipos de associações, tais como as igrejas, universidades e as sociedades científicas. Sua argumentação é pública em relação a seus membros, mas não-pública em relação aos cidadãos em geral. A razão pública diz respeito ao "bem do público"; é a razão dos cidadãos enquanto "corpo coletivo" (*collective body*), na medida em que promulgam leis e emendam sua Constituição (RAWLS, 2005, p. 213 e p. 214). Mas existem questões políticas que não são objeto da razão pública, uma vez que não são elementos constitucionais essenciais. Exemplo disso são as leis que regulam a propriedade. O direito de herança, por exemplo, não é elemento constitucional essencial, embora seja uma questão política a ser resolvida (decidida) no estágio legislativo.

Mas quais são os elementos constitucionais essenciais e qual é propriamente o conteúdo da razão pública? Em *O Liberalismo Político*, Rawls destaca "dois tipos" de elementos essenciais para os quais o acordo se faz necessário: o primeiro diz respeito aos "princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político: as prerrogativas do legislativo, do executivo e do judiciário; o alcance da regra da maioria". O segundo refere-se aos "direitos e liberdades fundamentais e iguais de cidadania", tais como o direito ao voto, a liberdade de consciência, etc. (RAWLS, 2005, p. 227). Estes elementos constituem o núcleo central da concepção política de justiça e, pois, o conteúdo da razão pública que, segundo Rawls, apresenta um "caráter liberal". Isso significa dizer que além da especificação

dos referidos direitos e liberdades fundamentais, atribui-se uma prioridade a eles, principalmente em relação às distintas concepções do bem. A ênfase está, pois, no acordo em torno de valores políticos. Segundo Rawls, esses elementos essenciais "são justificáveis perante todos os cidadãos" (RAWLS, 2005, p. 224), coisa que não ocorre com os valores morais e religiosos.

É fundamental destacar que é somente na discussão e justificação desses elementos essenciais que não se pode recorrer aos argumentos de doutrinas morais e abrangentes. Essa é a restrição que a razão pública impõe.

Sandel, como visto, não só questiona a prioridade do justo como apresenta uma séria dificuldade inerente aos limites impostos pela "razão pública liberal". A "vida política", afirma o autor, "deixa pouco espaço para o tipo de deliberação pública necessária para que se teste a plausibilidade de teorias morais abrangentes alternativas" (SANDEL, 2005, p. 175). Embora defenda o direito de liberdade de expressão, o "liberalismo político limita rigorosamente os tipos de argumentos que constituem contribuições legítimas para o debate político, especialmente para o debate acerca dos elementos constitucionais essenciais e das questões de justiça básica" (SANDEL, 2005, p. 275).

É preciso salientar, como Sandel reconhece, que os limites da razão pública dizem respeito aos elementos constitucionais essenciais e não afetam outros valores. Sequer incluem todas as questões políticas e muito menos se "aplicam a nossas deliberações e reflexões pessoais" sobre essas questões (RAWLS, 2005, p. 215). É que muitos desses temas não constituem problemas essenciais. Ao dizer, no entanto, que os cidadãos não devem introduzir suas convicções religiosas e morais no debate de "questões de justiça", pois este é o âmbito da razão pública, o autor acaba dando exemplos e refere assuntos que não constituem elementos constitucionais essenciais. Logo, não são afetados pelos seus limites. Ele volta a se referir os casos do aborto e o dos direitos dos homossexuais. As restrições impostas pela razão pública impediriam que os cidadãos argumentassem de forma contrária a esses temas a partir de suas convicções morais e religiosas.

Ora, a adoção de uma lei a favor ou contrária ao aborto é assunto do estágio legislativo e não objeto de acordo na posição original. Não é elemento constitucional essencial. É objeto de lei e não de princípio. Os "partidários" da igreja católica,

portanto, na medida em que também são cidadãos, podem não só discutir o assunto internamente, nos seus templos, mas também no "parlamento estatal". Se o aborto é objeto de lei, e o próprio Sandel afirma isso, as igrejas podem levar seus argumentos para a "arena política", neste caso, o estágio legislativo. É somente no debate sobre as "questões políticas mais fundamentais" que elas devem respeitar os limites da razão pública (2005, p. 226). Ora, o aborto não se enquadra nessas questões, ainda que possa ser considerado uma questão de saúde pública. Como referido, existem muitas outras questões públicas que não são objeto da razão pública. Além do mais, questões controversas, como é o caso do aborto, não entram na agenda política.

O mesmo argumento vale para os defensores dos direitos dos homossexuais. Nesses casos, é um engano pensar que as convicções e argumentos morais e religiosos não possam ter lugar no debate público. Os princípios de justiça é que não podem ser construídos em função desses argumentos. O acordo em torno de elementos constitucionais essenciais visa obter o endosso das doutrinas morais abrangentes, exatamente, a partir de suas convicções e valores. Este é o princípio da legitimidade dos princípios políticos de justiça. Mas esse endosso pode ser feito por diferentes razões.

Quando fala dos direitos dos homossexuais e do aborto, Sandel fala em elaboração de leis. Ora, leis não são princípios e os elementos constitucionais essenciais, objeto da razão pública, referem-se aos princípios e não às leis. Rawls é claro ao sustentar que o apelo às doutrinas morais e religiosas só não pode ser feito quando estão em debate elementos constitucionais essenciais. Em *O Liberalismo Político* lemos: "ao discutir sobre elementos constitucionais essenciais e sobre questões de justiça básica não devemos apelar para doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes" (RAWLS, 2005, p. 225). Mas isso não vale para a elaboração de leis no estágio legislativo. Neste estágio já estamos pensando em determinada sociedade. É perfeitamente razoável votar a favor de uma lei contrária ao aborto com base em argumentos morais e religiosos. No entanto, as doutrinas morais e abrangentes e os seus valores não são compartilháveis e, por isso, não são e nem precisam ser objeto da razão pública. Rawls afirma claramente que "os cidadãos e os legisladores podem votar de acordo com suas visões mais abrangentes quando os elementos constitucionais essenciais e a justiça básica não estiverem em jogo (*at stake*); não

precisam justificar, por meio da razão pública, porque votam desta ou daquela maneira" (2005, p. 235). Por que? Simplesmente porque o assunto em pauta não é elemento constitucional essencial. Logo, não exige uma "base pública de justificação" (RAWLS, 2005, p. 225).

Contudo, controvérsias poderão surgir em torno do fato do aborto enquadrar-se ou não nos elementos constitucionais essenciais. Essa é uma dificuldade da razão pública que o próprio Rawls reconhece, quando afirma: "a razão pública muitas vezes admite mais de uma resposta razoável a uma questão específica, isto porque existem muitos valores políticos e muitas formas de caracterizá-los" (2005, p. 240). Ao referir-se à formulação de uma *lei* contra o aborto, Sandel está retirando esse assunto do referido status. É, no entanto, no julgamento da constitucionalidade das leis que os juízes da Suprema Corte, como guardiães da Constituição, não podem invocar valores morais e religiosos. Podem invocar valores endossáveis pelos "cidadãos razoáveis e racionais", que são os valores políticos.

Além disso, Rawls admite que existem argumentos políticos excluídos pela razão pública. Quais? Os que não são elementos constitucionais essenciais como, por exemplo, a legislação fiscal. É assunto de outro estágio. As questões referentes ao aborto, os direitos dos homossexuais e do abolicionismo são citados por Sandel como exemplos para os quais não podem ser usados argumentos morais e religiosos no debate político. A "razão pública liberal" requer que sejam colocadas de lado quando se tornarem decisões referentes à justiça (Sandel, 2005, p. 280). Isto representa, para Sandel, um "custo moral estrito", ou indica "custos morais da razão pública liberal" (p. 280).

Seria excessiva essa restrição da razão pública? Trata-se de um problema prático: a possibilidade de se chegar a um acordo sobre o que é realmente essencial para a vida política. Alguém poderia sustentar que no debate sobre uma lei contrária ao aborto e sobre o direito dos homossexuais podemos encontrar argumentos suficientes nos próprios princípios de justiça, sem necessidade de recurso às doutrinas morais. O aborto violaria a dignidade do feto e os homossexuais devem ter direitos iguais reconhecidos. Não se trata, portanto, de neutralidade em face dos argumentos morais e abrangentes, mas de dispensar o recurso a eles, tendo em vista a dificuldade de um acordo e considerando a suficiência do recurso aos elementos

constitucionais essenciais. Nesse caso, o debate respeitaria os limites da razão pública. Os princípios, no entanto, necessitam de interpretação, uma vez que não se referem, e nem precisam se referir, claramente a esses temas. Limites se impõem.

#### 4. O PROBLEMA DOS INCENTIVOS E DA VALORIZAÇÃO DO ESFORÇO

Outros temas de intenso debate e objeto de muita controvérsia no referente ao liberalismo político de Rawls são o dos incentivos e o do mérito pelo esforço. Sandel os discute apresentando algumas objeções<sup>8</sup>. O alvo da crítica aqui é o princípio da diferença. Referindo-se aos incentivos<sup>9</sup>, a pergunta de Sandel é plausível: "se os talentosos só puderem se beneficiar de suas aptidões quando eles ajudarem os menos favorecidos, o que acontecerá se eles resolverem trabalhar menos ou não desenvolverem suas habilidades?" (SANDEL, 2014, p; 195). Ou seja, se a ajuda aos menos favorecidos é condição para se beneficiar das próprias aptidões, por que deverão os talentosos trabalhar mais? Por que M. Jordan haveria de se esforçar tanto, já que com isso terá um salário maior e terá que pagar mais impostos?

De fato, o princípio da diferença permite desigualdades de renda, concessões de incentivos e até privilégios, desde que isso de algum modo beneficie os menos favorecidos. Não é justo tratar os diferentes de forma igual. Desigualdades são justificáveis e diferenças salariais, a título de incentivos, são perfeitamente justas, desde que isso reverta em benefícios para os menos privilegiados. A objeção, no entanto, faz sentido: por que irão os talentosos trabalhar mais ou escolher profissões mais atraentes financeiramente se com isso deverão pagar mais impostos e ajudar os menos favorecidos? Não se sentirão penalizados? O que deveria motivar os mais talentosos a investirem nas suas habilidades?

Rawls, no entanto, tem um forte contra-argumento: as capacidades naturais não são merecidas. Logo, uma sociedade justa deve organizar os princípios da justiça distributiva de sorte a favorecer os menos capacitados. Afirma o autor em *Uma Teoria da Justiça*: "desigualdades imerecidas (*undeserved inequalities*) exigem reparação; e como desigualdades de nascimento e de dotes naturais são imerecidas,

---

<sup>8</sup> Estes assuntos são mais especificamente examinados em *Justiça: o que é fazer a coisa certa*.

<sup>9</sup> Sobre o tema dos incentivos, ver A. SEN, *A Ideia da Justiça*, 2011, p. 91.

devem elas ser de alguma forma compensadas" (RAWLS, 1997, p. 100). Esta é a alternativa que Rawls oferece ao utilitarismo. Não é o maior bem para o maior número de pessoas que importa, mas a equidade entre todos. Numa sociedade justa, com a concessão de benefícios aos mais habilidosos, as minorias e os menos dotados devem ser valorizados e beneficiados. O princípio da diferença incentiva os mais aptos valorizando as minorias.

Outra "desafiadora objeção" à concepção de justiça de Rawls e ligada ao tema dos incentivos diz respeito ao problema do esforço. É sabido que o autor não aceita a teoria meritocrática de justiça. Sandel resume a justificativa de Rawls para tal tese afirmando que para o filósofo da equidade "os talentos naturais não são méritos de quem os possui" (SANDEL, 2014, p. 196). Rawls refere-se a esse assunto já em *Uma Teoria da Justiça*. Não há merecimento dos dotes naturais, uma vez que isso depende da família em que nascemos e do tipo de educação que recebemos. "Não merecemos nosso lugar na distribuição de aptidões inatas, assim como não merecemos nosso lugar inicial de partida (*initial starting place*) na sociedade" (RAWLS, 1997, p. 104). Certamente os mais habilidosos têm direito aos seus talentos naturais. Isso é assegurado pelo primeiro princípio da justiça. É, pois, justo o que é obtido dentro das regras do "sistema equitativo de cooperação social" (RAWLS, 1997, p. 104). O direito às expectativas legítimas está vinculado às regras estabelecidas de acordo com os princípios de justiça. Para Rawls, o problema não é o da justiça ou injustiça da "distribuição natural" dessas capacidades inatas, mas a maneira como as instituições lidam com isso. Essa maneira pode ser justa ou injusta.

No entanto, deve-se indagar se é razoável uma teoria da justiça segundo a qual não merecemos que nosso esforço seja recompensado. O esforço decorrente das qualidades naturais certamente é meritório. Repudiar o mérito moral sob alegação de que a sociedade valoriza mais certas qualidades em certas épocas e que, por isso, o sucesso é resultado da boa sorte, apenas em parte é aceitável. Escolhas mais ou menos inteligentes são feitas pelos indivíduos e muito esforço é dispensado na conquista dos objetivos previstos. É claro que não é apenas o esforço que concede mérito moral. Se assim fosse, ele seria a base da renda e riqueza. Nem os meritocratas concordariam com isso. Um trabalhador fisicamente fraco, dependendo da atividade, deverá esforçar-se muito mais do que um trabalhador

forte, para obtenção de um determinado resultado. Nem por isso receberá remuneração melhor. Mas quando o esforço resulta em efetiva contribuição para a melhoria das condições de vida de uma sociedade, ele deve ser recompensado. Contra Rawls poder-se-ia dizer que a justiça distributiva deveria de alguma forma premiar o mérito moral.

Mais especificamente, o que dizer das grandes diferenças salariais. Pode-se sustentar que são justas? Considerando o segundo princípio de justiça, o princípio da diferença, as diferenças são justas na medida em que fizerem parte de uma estrutura social que prevê uma taxação na forma de impostos que venha trazer benefícios aos menos favorecidos. Além disso, existem elementos contingentes que podem determinar o maior ou menor sucesso profissional de alguém e do qual pode resultar um rendimento maior ou menor. Isso depende do que é mais valorizado. Em certas sociedades o bom jogador de futebol é extremamente bem remunerado. M. Jordan nasceu num país em que o basquete é o esporte preferido. Mas isso é contingente e não apenas mérito moral.

## REFERÊNCIAS

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SANDEL, Michael. *O liberalismo e os limites da justiça*. (2ª ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

\_\_\_\_\_. *Justiça: O que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SEN, A. *A Ideia da Justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PERELMAN, C. *Ética e Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FORST, R. *Contextos da Justiça*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.





## 53. Onde os fracos não têm vez: capitalismo e dependência (Tese 9)<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/978655460108553>

Tiago dos Santos Rodrigues

Proposição: nesta tese demonstraremos, contra posições contemporâneas que propugnam um certo capital globalizado ou imperial que desconheça fronteiras nacionais, a necessidade lógica, essencial, de o capital produzir uma periferia mundial; e de como essa condição criada pelo capital atinge diferentemente a vida dos povos, levando uns a serem sacrificados em benefício de outros.

### 9.1. Do desequilíbrio dependente

[128] Enrique Dussel nos diz:

Toda producción humana tiene excedentes. La especie *homo* se diferencia de las otras especies por su capacidad de producir excedentes; es decir, algo más de lo que necesita para simplemente producir y reproducir su vida. El *plus* de producción, de bienes, le permite asegurar su futuro. Pero es necesario saber guardar y gestionar dicho excedente. Los sistemas en última instancia se estructuran en torno a la manera de producir, gestionar, apropiarse y consumir dicho excedente<sup>2</sup>.

De modo que, conforme vimos na seção 6.3.2, os sistemas econômicos podem ser distinguidos em duas classes de acordo com a forma de gestão dos excedentes

---

<sup>1</sup> Este texto se trata da "tese 9" do nosso livro que é fruto de nossa pesquisa de doutorado defendida em 2021 sob orientação do professor Ricardo Timm de Souza no PPG-Filosofia da PUCRS: RODRIGUES, Tiago dos Santos. *Urfaktum: A vida humana. Um ensaio filosófico de crítica político econômica*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021. Mantivemos aqui o texto praticamente na sua integralidade, modificando significativamente somente o fim da seção 135 e a nota de número 20 que lhe acompanha; também fizemos correções gramaticais e tornamos uma e outra expressão mais precisas, preservamos tanto a sequência original da numeração das seções quanto a sequência numérica dos parágrafos. As "seções" referidas no texto são as do nosso livro a qual remetemos. Nas referências de textos de Enrique Dussel, indicamos as seções de seus livros onde os trechos correspondentes se encontram.

<sup>2</sup>DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. Siglo XXI Editores, 2014. §4.21. p. 57.

produzidos: sistemas equivalenciais e sistemas não-equivalenciais. O capitalismo, e isso mesmo os seus apologetas são forçados a reconhecer, é um sistema não-equivalencial, o mais não-equivalencial de toda a história, sendo o sistema em que atualmente 1% detêm a riqueza produzida pelos outros 99%. E no que diz respeito à gestão não-equivalencial dos excedentes, o capital possui uma peculiaridade que o diferencia notadamente de outros sistemas não-equivalenciais até hoje conhecidos: ele não restringe essa forma não-equivalencial de gestão às relações imediatas entre o produtor e o “senhor” ou às fronteiras de uma comunidade política, ele estende essa forma à esfera mundial. Na esfera mundial, essa gestão não-equivalencial da produção e distribuição dos excedentes é, hoje, denominada *dependência*<sup>3</sup>. Isto é, há uma relação de domínio sobre a produção e distribuição que não se resume à relação entre classe trabalhadora e classe capitalista nacionais, mas entre países, uns desenvolvidos, outros subdesenvolvidos, estes dependentes daqueles.

Nem todos os marxistas parecem ter consciência clara disso; os liberais, por sua vez, naturalmente negam frontalmente ou simplesmente ignoram que haja tal relação. O fenômeno da dependência é até intuído, mas não explicitado por economistas e pensadores marxistas. Yanis Varoufakis, por exemplo, em seu *E os fracos sofrem o que devem?*, analisa as razões da crise na União Europeia, em particular na zona do euro<sup>4</sup>, e, ao descrever as relações assimétricas entre as economias no mercado mundial, não vê essa relação de dependência. Diz o nosso economista praticamente intuindo o fato:

Uma economia fechada e autárquica como a de Robinson Crusóe, na literatura, ou, talvez, a da Coreia do Norte hoje, pode ser pobre, isolada e não democrática, mas, pelo menos, está livre dos problemas causados pelos déficits ou superávits externos. Diferente da

---

<sup>3</sup>A teoria da dependência possui duas correntes: a primeira é a de linha dita “weberiana”, na qual figuram Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto – estes acreditavam que se poderia conjugar a situação da dependência com um desenvolvimento no sistema capitalista, o que chamavam de “desenvolvimento associado”; a segunda é a de linha marxista, na qual figuram Ruy Mauro Marini, Theotônio dos Santos, Vânia Bambirra entre outros – como se pode intuir, entre os marxistas se recusa a ideia de um desenvolvimento capitalista dependente, defendendo-se a superação do capitalismo para que se possa sair da situação de dependência. Nossa perspectiva, que será a considerada aqui, claro está, é a segunda, a marxista.

<sup>4</sup> Lembrando que zona do euro e União Europeia não indicam os mesmos referentes no que diz respeito aos seus integrantes, pois nem todos os países integrantes da UE aderiram à moeda comum, atualmente 27 são os Estados-membros da UE, sendo que 19 são os Estados-membros que possuem o euro como moeda.

economia fechada, podemos supor que todas as economias se encontram numa relação assimétrica umas com as outras. Pense na Grécia em relação à Alemanha, o Arizona em relação à vizinha Califórnia, o Norte da Inglaterra e o País de Gales em relação à região metropolitana de Londres ou, certamente, os Estados Unidos em relação à China – todos casos de desequilíbrios com uma capacidade impressionante de resistência. Resumindo: os desequilíbrios são a regra, nunca a exceção<sup>5</sup>.

Sempre haverá alguma espécie de desequilíbrio entre economias no mercado mundial, ou mesmo no mercado doméstico, inclusive em sistemas equivalenciais; neste caso, poderá ser em razão de algum grau de desenvolvimento díspar ou pela diversa (por vezes falta) disponibilidade de recursos naturais, ou seja, por determinações internas às economias. Porém, no capitalismo, esse desequilíbrio, principalmente no mercado mundial (podendo também ocorrer no mercado doméstico), tomará a forma de *dependência* econômica, como uma determinação externa às economias particulares, ou seja, uma relação econômica assimétrica de natureza dominadora. Por isso que a teoria da dependência cobra uma importância ímpar, porque ela explica uma condição *essencial* do capitalismo.

Enrique Dussel, ao fundamentar a teoria da dependência na teoria marxiana da concorrência de capitais, não logra explicar o *porquê* de os capitais concorrerem entre si a nível mundial – embora diga *como* – a não ser fazendo uso de uma metáfora “esportiva”, como veremos adiante. A partir de Marx, procuraremos explicar por que os capitais nacionais não somente concorrem entre si, mas terminam por produzir a dependência de uma economia sobre a outra, e, na sequência, então, voltaremos a Dussel com a sua fundamentação marxiana da teoria da dependência.

## 9.2. O mistério da circulação de mercadorias

[129] Marx demonstra *explicitamente* a razão de capitais nacionais concorrerem entre si, para que se exproprie mais-valor (excedentes) de uns *sobre* outros, no capítulo quatro d'O *Capital*, “A transformação do dinheiro em capital”; vejamos resumidamente a questão. Neste capítulo, Marx procura provar que o mais-

---

<sup>5</sup> VAROUFAKIS, Yanis. *E os fracos sofrem o que devem?* Autonomia Literária, 2017. p. 55.

valor que o capitalista embolsa não pode ter proveniência da “mera” circulação (ainda que, de *certa maneira*, também o tenha). Para isso, ele analisa duas formas de circulação:

i) M-D-M	Sendo esta a forma pura de circulação, também chamada por ele de <i>forma imediata</i> ou <i>forma simples</i> .
ii) D-M-D'	Sendo esta a forma de circulação própria do capital.

Em que: M = mercadoria, D = dinheiro, D' = mais-dinheiro.

Na forma pura de circulação, um possuidor de mercadoria a vende a um terceiro em troca de dinheiro, este, por sua vez, troca a mercadoria adquirida por dinheiro a um outro. O ciclo é fechado com o consumo, com a satisfação de uma necessidade, com a subjetivação da objetividade. Na circulação simples de mercadorias, a diferença que justifica a troca é *qualitativa*, produtores com necessidades diferentes trocam suas diferentes mercadorias que atendem às necessidades alheias para assim também poderem adquirir outras mercadorias que atendam às suas próprias necessidades. Em todo o ciclo, o mesmo valor que entrou na esfera da circulação é “consumido” ao final – não há mais-valor. O possuidor da mercadoria, ao realizar a troca com o possuidor de dinheiro, troca a mercadoria por seu valor *equivalente* em dinheiro, e aquele que uma vez era possuidor de dinheiro, por sua vez, troca a mercadoria adquirida por uma quantia de dinheiro *equivalente* a essa mercadoria – pois a equivalência é a lei que rege a troca de mercadorias, do contrário, um dos lados se veria logrado e, claro, não faria a troca até que uma medida equivalente fosse alcançada. A mercadoria que abre o processo e a mercadoria que fecha o processo possuem, portanto, o mesmo valor. A objeção: mas pode ser que o vendedor venda a mercadoria acima do seu valor ou que o comprador compre a mercadoria abaixo do seu valor – em ambos os casos a coisa seria irrelevante e não traria nenhuma mudança no resultado; e isso por quê? Porque os vendedores são, em algum momento, compradores, e os compradores são, em algum momento, vendedores. Se os vendedores vendessem suas mercadorias acima do seu valor a, por exemplo, 10%, na hora em que fossem compradores, seriam eles os logrados e

perderiam aqueles 10% adquiridos na venda; o mesmo ocorre na inversão com compradores: num e noutro caso, as operações anulariam os valores obtidos no logro e, ao final, ninguém, de fato, teria sido logrado. Na circulação pura de mercadorias, em que o que importa são os valores de uso, todos saem ganhando e ninguém sai perdendo – e não é criado nada de mais-valor, assim sendo, o capital não pode ter aí sua origem. É numa variante da forma simples de circulação que o mais-valor aparece, na qual se expressa a forma geral do capital: D-M-D'. Aqui, um possuidor de dinheiro compra uma mercadoria para vendê-la e, depois da venda desta, volta a ter dinheiro, contudo, acrescido de mais uma quantia, possui mais-dinheiro do que no início. Assim como na forma de circulação pura, esse acréscimo de mais-dinheiro (de mais-valor) não pode estar ocorrendo na circulação. O dinheiro na primeira parte da operação (D-M), em que é meio de compra, e na segunda parte da operação (M-D'), em que é meio de pagamento, só expressa, enquanto equivalente, o valor da mercadoria que ele compra e paga, por consequência, o valor circulando seria o mesmo<sup>6</sup>. Todavia, Marx nos traz a resolução desse mistério. Diz-nos Marx:

A mudança tem, portanto, de ocorrer na mercadoria que é comprada no primeiro ato D-M, porém não em seu valor, pois equivalentes são trocados e a mercadoria é paga pelo seu valor pleno. Desse modo, a mudança só pode provir de seu valor de uso como tal, isto é, de seu consumo. Para poder extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro teria de ter a sorte de descobrir no mercado, no interior da esfera da circulação, uma mercadoria cujo próprio valor de uso possuísse a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor. E o possuidor de dinheiro encontra no mercado uma tal mercadoria específica: a capacidade de trabalho, ou força de trabalho<sup>7</sup>.

E a capacidade de trabalho é oferecida pelo trabalho vivo em sua própria corporeidade, e é ele, o trabalho vivo, a pessoa do trabalhador, o possuidor de

---

<sup>6</sup> "As constantes oscilações dos preços de mercado, suas altas e baixas, compensam umas às outras, anulam-se mutuamente e se reduzem a um preço médio, que funciona como seu regulador interno. Tal preço médio é a estrela-guia, por exemplo, do mercador ou do industrial em todo empreendimento que abrange um período de tempo mais longo. Ele sabe, assim, que, no longo prazo, as mercadorias não serão vendidas nem abaixo, nem acima, mas pelo seu preço médio". MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 241 (nota 37).

<sup>7</sup> MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 242.

mercadoria (que é a si mesmo) que *sempre* é logrado, pois, embora o contrato que tenha firmado com o empregador possua a formalidade de que esteja havendo uma troca de equivalentes (sua capacidade de trabalho em troca do salário), na realidade, ele dá mais do que recebe (valor criado > salário), e o capitalista ganha mais do que dá (salário pago < valor apropriado). Fica, assim, esclarecido como que o capitalista obtém mais-valor do que quando tinha no início ao final da circulação própria do capital: comprando uma mercadoria (a capacidade de trabalho) que tem por valor de uso a criação de valor – e de *mais-valor*.

[130] Agora temos condições de oferecer resposta apropriada ao que nos propomos no início, no entanto, devemos antes realizar uma passagem, passarmos do capitalista e do trabalhador em particular para os capitalistas e para os trabalhadores em geral, quando eles não são mais somente indivíduos, mas classe. Embora os capitalistas tirem todo o seu lucro (mais-dinheiro) do mais-valor obtido da classe trabalhadora, quando eles se confrontam com outros capitalistas no mercado ocorre aqui – já que todos os capitalistas *fazem o mesmo*: realizam uma troca *não-equivalencial* com a classe trabalhadora – o que ocorre na circulação pura de mercadorias, isto é, a anulação de valores, pois o capitalista que num momento compra, em outro momento vende, e o que num momento vende, em outro momento compra, isso produz, *ceteris paribus*, o que se chama de tendência de queda e nivelamento das taxas de lucro<sup>8</sup>. A conclusão é uma só: “A *totalidade da classe capitalista de um país não pode se aproveitar de si mesma*”<sup>9</sup>.

Ora, se a totalidade da classe capitalista de um país não pode se aproveitar de si mesma, se o capital de um país não tem como crescer continuamente a partir, e exclusivamente, da atividade econômica realizada dentro de suas fronteiras (e capital que não cresce, que não se valoriza, morre, logo, é capital morto), só resta uma alternativa a essa classe capitalista – e a esse país enquanto país capitalista: se aproveitar de *outro* país. Eis, portanto, a *razão* da dependência no capitalismo. Se a economia capitalista de um país (a sua classe capitalista) não se aproveitar da economia de outro país, o capital dessa economia tem queda na taxa de lucro e pode

---

<sup>8</sup> Outros fatores podem concorrer para que essa tendência se realize.

<sup>9</sup> MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 238.

vir a morrer. Essa é uma *necessidade* que se impõe a uma classe capitalista que queira se desenvolver plenamente enquanto isso: capitalista.

Passemos, agora, a Enrique Dussel na sua parte da fundamentação.

### 9.3. Expropriação e superexploração do trabalho

[131] A classe capitalista de um país desenvolvido acumula *também* desde a economia de um país subdesenvolvido para se manter enquanto classe capitalista plenamente desenvolvida, ou seja, consideravelmente autônoma e tendo maior volume de valor circulando no interior de sua economia do que as economias subdesenvolvidas têm circulando nas suas. Mas os países subdesenvolvidos permanecem tendo classes capitalistas, entretanto, classes capitalistas não autônomas e com menos valor circulante. Não é, pois, necessário que uma classe capitalista acumule desde outra economia para se manter meramente como capitalista, como é o caso das de economia subdesenvolvida, porém, neste caso, a acumulação ganhará outros contornos, os contornos de uma economia *dependente*<sup>10</sup>.

[132] Para entendermos como se dá a relação de dependência é preciso que entendamos o que configura ser uma economia capitalista desenvolvida e uma economia capitalista subdesenvolvida. Uma economia capitalista desenvolvida é aquela que possui uma *composição orgânica* de capital *mais desenvolvida*. A economia capitalista subdesenvolvida é a que possui uma *composição orgânica* de capital *menos desenvolvida*. O que importa, portanto, é o estado da composição orgânica do capital – o que seria isso? Marx nos diz:

A composição do capital deve ser considerada em dois sentidos. Sob o aspecto do valor, ela se determina pela proporção em que o capital se reparte em capital constante ou valor dos meios de produção e capital variável ou valor da força de trabalho, a soma total dos salários. Sob o aspecto da matéria, isto é, do modo como esta funciona no processo de produção, todo capital se divide em meios de produção e força viva de trabalho; essa

---

<sup>10</sup> Já abordamos a questão da teoria da dependência em nosso artigo: RODRIGUES, Tiago dos Santos. Teoria da dependência como teoria marxista segundo Enrique Dussel. Em: ECKER, Diego; ROSIN, Nilva (org.). *O Capital e o Capital*. Passo Fundo: IFIBE, 2019. p. 247-261.

composição é determinada pela proporção entre a massa dos meios de produção empregados e a quantidade de trabalho exigida para seu emprego. Chamo a primeira de composição de valor e a segunda, de composição técnica do capital. Entre ambas existe uma estreita correlação. Para expressá-la, chamo a composição de valor do capital, porquanto é determinada pela composição técnica do capital e reflete suas modificações, de composição orgânica do capital<sup>11</sup>.

O que é então a composição orgânica do capital? É a média existente entre o capital variável e o capital constante e o seu uso na produção por um determinado capital. Qualquer capital considerado isoladamente possui uma composição orgânica, não importando o nível de abstração feita; se pode considerar um capital individual, isto é, de uma fábrica em particular, o capital resultante da média de capitais de um ramo da produção, ou o capital resultante da média de todos os ramos de produção em uma entidade política qualquer, inclusive a de um país ou de uma região do planeta. Assim que se pode ter a composição orgânica de uma fábrica de calçados, de todo o ramo dos calçados, ou a composição orgânica do capital do Brasil, reunindo todos os ramos de sua produção. Isolada a composição orgânica de um capital qualquer, em qualquer nível, se pode confrontá-la com a composição orgânica de outro capital, estando este no mesmo nível e ramo – não faz sentido, por exemplo, confrontar a composição orgânica de uma fábrica de calçados no Brasil com a composição orgânica do ramo têxtil argentino, é uma comparação sem razão que não traz conhecimento econômico algum; agora, se formos comparar a composição orgânica da fábrica de calçados brasileira com a composição de uma outra fábrica de calçados argentina, daí, então, podemos extrair algum dado, como, por exemplo, uma indicação (não mais do que isso, no caso) do estágio de desenvolvimento das fábricas de calçados em seus respectivos países. Confrontando capitais de mesmo nível de abstração, podemos tirar o dado de qual é o capital com composição orgânica mais desenvolvida e o de composição orgânica menos desenvolvida. O que determina isso é a capacidade de determinado capital em *produzir mais com menos valor*, decorrente da proporção entre a sua composição de valor e de sua composição técnica. Um capital que dependa na sua produção de

---

<sup>11</sup> MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 689.



mais capital variável, ou seja, da força de trabalho, do que outro capital, produz menos com mais valor; já o outro capital que depende menos da força de trabalho para produzir o mesmo que o outro, produz mais com menos valor. Este segundo capital, comparativamente ao outro, é um capital com composição orgânica mais desenvolvida, o primeiro é de composição orgânica menos desenvolvida. Por que é importante saber disso? Porque isso nos informa qual capital lucra mais, pois vende mais, uma vez que seus produtos saem mais baratos, e qual capital que lucra menos e periga a virar capital “morto” – não lucra o suficiente para se reproduzir e se extingue.

[133] Tomemos um exemplo para aclarar a questão. Consideremos cinco diferentes capitais – não importa aqui qual o nível de abstração, visto que, dado a sua generalidade, se aplica a todos os níveis<sup>12</sup>:

Capital A produz suas mercadorias com 18 de valor por unidade.

Capital B produz suas mercadorias com 16 de valor por unidade.

Capital C produz suas mercadorias com 14 de valor por unidade.

Capital D produz suas mercadorias com 12 de valor por unidade.

Esses capitais levam seus produtos ao mercado onde, então, toram-se mercadorias<sup>13</sup> que se confrontam umas com as outras. Uma vez estando as mercadorias no mercado, os capitais dessas mercadorias entram em concorrência

---

<sup>12</sup> Usamos de base aqui o exemplo que Dussel nos oferece em: DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economia política: interpretación filosófica*. Siglo XXI Editores, 2014. I. §9.14. p. 141.

<sup>13</sup> Ainda que muitas vezes usemos no cotidiano os termos “produto” e “mercadoria” indistintamente, é importante lembrar que eles não são exatamente a mesma coisa, embora possam coincidir num objeto. Produto é tudo aquilo que é produzido pelo ser humano. Mercadoria é, a princípio, tudo aquilo que é posto no mercado para ser comercializado. Um produto que uma empresa ou fábrica produz só se torna, de fato, mercadoria quando é posto efetivamente no mercado, ou seja, à venda, e adquirindo, deste modo, um preço. Uma economia com sentido ético, no sentido forte, só teria por mercadorias *exclusivamente* produtos e “serviços”, isto é, coisas que os seres humanos produzem ou realizam (um serviço), e, ainda assim, nem todas as coisas produzidas ou realizadas. Seriam mercadorias, então, uma categoria determinada de coisas no mundo, os produtos e serviços, e, dentre estas, haveria algumas classes de coisas que não seriam mercadorias por estarem relacionadas diretamente à produção, reprodução e aumento da vida humana, principalmente no que se refere aos chamados serviços básicos (sistema de saúde, educação, saneamento e segurança) – ou, ao menos, o seriam em parte e consideravelmente reguladas (os alimentos). O capitalismo, na prática, desconhece isso tudo. Para o capital (e não somente para o capitalismo de vigilância, como o pensa Shoshana Zuboff) não há o que não possa ser mercadoria, o que não possa ser um momento do capital e um estágio de sua valorização, mesmo a *não-mercadoria por excelência*: o ser humano, o trabalho vivo.

entre si mediante as mesmas. O mercado, uma vez estando as mercadorias nele, faz o preço médio das mercadorias tomando o valor de cada uma, que será o preço de mercado da mercadoria em questão<sup>14</sup>. Com cada capital pondo sua mercadoria no mercado, se tirará o preço médio, que será, no caso, 15 (60, que é a soma do valor de todas as mercadorias, dividido por 4, que é o número de capitais concorrentes). Deste modo, cada capital terá que vender suas mercadorias por esse preço médio. Sendo assim, o capital A, que produziu a sua mercadoria com 18 de valor, teve que a vender por 15, portanto, perdeu 3 de valor; o capital B produziu com 16, conseqüentemente, perdeu 1 de valor. Já o capital C, que produziu por 14 e vendeu por 15, ganhou 1 de valor, e o capital D ganhou 3. Temos então o seguinte quadro resultante da concorrência desses capitais no mercado:

Tabela 9.3

Capitais concorrentes	Valor da mercadoria	Preço de mercado	Valor resultante
A	18	15	- 3
B	16	15	- 1
C	14	15	+ 1
D	12	15	+ 3

Não obstante, isso não significa que os capitais A e B tiveram necessariamente prejuízo na concorrência, podem ter obtido lucros, mas estes lucros, porém, foram lucros abaixo do valor de mercado – isso porque, na realidade, uma mercadoria jamais é vendida pelo seu valor total, esse valor é repartido entre os diferentes

<sup>14</sup> Para a economia liberal, essa relação "mercadoria → valor → preço" não existe, quer dizer, não há a mediação do valor e por isso a vida humana é desconsiderada, e o preço de mercado é tomado como "valor" da mercadoria, absolutizando o mesmo como "preço justo": "*En efecto, el 'mercado' es el lugar donde los 'productos' se transforman en 'mercancías' y adquieren 'precio' (que sería la transformación del 'valor' en 'dinero', para una doctrina antropológica y ética como la de Marx, aunque para los marginalistas, desde William Jevons, Karl Menger o León Waldras, sería simplemente lo 'estimado' según la cantidad de 'deseo' o necesidad [aunque esta 'necesidad' no es la del productor] del comprador). Para una teoría donde la persona humana es el absoluto (y transformarla o usarla como 'cosa' o 'mercancía' es considerado como la inversión fetichista; y teológicamente en esto consiste el pecado), es de importancia religar el mercado, el precio de las mercancías, al sujeto humano (el 'trabajo vivo'). La única manera de articular dicho sujeto del trabajo al 'precio' de la mercancía es por mediación del 'valor'. El 'valor' es en el producto (y en la mercancía, y por ello en el precio) la misma vida humana objetivada (Vergegenständliche)" DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Editorial Verbo Divino, 1993. II. §7.2. p. 268.*

capitais que entram no processo de produção e circulação em diferentes momentos<sup>15</sup>. Os capitais A e B conseguem nesse quadro lucrar, obtêm seu lucro, mas os capitais C e D obtêm lucro *extraordinário*, lucro acima da taxa média do mercado – esse exemplo serve para qualquer nível de abstração do capital. O que vemos aqui é a concorrência do capital consigo mesmo, como um outro de si. Esse momento de concorrência consigo mesmo, nos dirá Dussel, é essencial ao capital, essencial porque o capital é “valor que se valoriza”<sup>16</sup>. Por isso, como dissemos mais acima, Dussel utiliza de uma “metáfora esportiva” para explicar a concorrência entre capitais e a situação de dependência decorrente. O capital tem que ser sempre *vários capitais competindo entre si* para poder crescer. Se somente existisse um único capital mundial funcionando como *uma única* economia, não haveria a concorrência mundial e o capital morreria pela razão que já analisamos na seção 9.2, pois, então, ele funcionaria como uma economia fechada de um único país isolado, haveria o nivelamento das taxas de lucro e a classe capitalista, que não poderia se aproveitar de si mesma, não teria outra economia de que se aproveitar.

[134] O capital necessita de outros de si para competir e melhorar a sua “performance”, ou seja, para poder extrair mais-valor. Por isso que um suposto “Império” do capital que não conhece fronteiras, como fora proposto por Antonio Negri e Michael Hardt, não somente é uma falsidade empírica no mundo atual como é, para o próprio capital, uma impossibilidade lógica. Muito provavelmente as Cadeias Globais de Valor (CGV)<sup>17</sup> estejam no pano de fundo da tese de Negri e Hardt, mas, na verdade, elas sempre foram mais propriamente cadeias intrarregionais de valor e com o curioso paradoxo de que economias subdesenvolvidas mantêm

---

<sup>15</sup> “No processo produtivo têm-se a criação de um valor maior do que o investido pelo capital. Essa diferença é gerada pelo trabalho. Uma parte desse mais-valor é apropriada por quem detém os meios de produção requeridos para criá-lo. Uma outra parte é apropriada no comércio, por quem detém os meios de circulação requeridos ao intercâmbio do produto, que é convertido em mercadoria, com vistas a transformar em dinheiro o seu valor de troca e realizar em lucro o mais-valor nele contido. E outra parte é apropriada no setor financeiro, por quem empresta signos de valor a serem usados no intercâmbio das mercadorias, para produção, comércio ou consumo final”. MANCE, Euclides André. 150 anos de O Capital. Em: ECKER, Diego; ROSIN, Nilva (org.). *O Capital e o Capital*. IFIBE, 2019. p. 93.

<sup>16</sup> DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economia política: interpretación filosófica*. Siglo XXI Editores, 2014. I. §9.21. p. 142.

<sup>17</sup>Veja-se, com relação às CGV e sua significação para as economias periféricas: NONNENBERG, Marcelo José Braga. Participação em cadeias globais de valor e desenvolvimento econômico. *Boletim de Economia e Política Internacional*, BEPI, nº 17, maio-ago. 2014. pp. 23-37.

relações comerciais mais “mundiais” do que as economias desenvolvidas<sup>18</sup>. De qualquer maneira, desde a crise de 2008 se tem sentido uma reconfiguração das CGV indicando o seu retraimento, isso tem sido reforçado pela incrementação de novas tecnologias digitais nos processos de produção que dispensam a implementação de plantas industriais ou a contratação de serviços estrangeiros<sup>19</sup>, e a crise da covid-19 também tem acelerado esse processo, ou seja, as cadeias produtivas têm se tornado cada vez menos internacionais e as políticas econômicas mais protecionistas.

[135] Como colocamos anteriormente, tal é o desenho geral da concorrência, sendo, portanto, comum em todos os níveis de abstração; contudo, quando passamos a considerar a nível de capitais nacionais, a relação ganha características próprias<sup>20</sup>. Sigamos com um exemplo, tomemos dois países:  $X^1$  e  $X^2$ . Se levarmos em consideração todos os ramos de capitais de cada um desses países, com suas composições de valor e composições técnicas, quer dizer, todas as composições orgânicas de todos os ramos, teremos a composição orgânica daquele país, ou o *capital nacional global*. Se confrontarmos o capital nacional global do país  $X^1$  com o capital nacional global do país  $X^2$ , perceberemos que o capital nacional global do país  $X^1$  é mais desenvolvido, isto é, na média geral, o país  $X^1$  produz suas mercadorias com menos custo, com menor valor de produção que o país  $X^2$ . Quando, então, as mercadorias de ambos os países entrarem em concorrência no mercado mundial, o país  $X^1$  logrará obter lucros maiores que o país  $X^2$ , obterá lucros extraordinários, pois os venderá muito acima dos seus custos de produção, enquanto que o país  $X^2$ , que perdeu na concorrência, se não vir a ter prejuízo, terá lucrado numa média muito baixa. Esse ganho de valor pelo capital mais desenvolvido na concorrência com um capital menos desenvolvido chama-se expropriação. Temos, então, uma diferença aqui: quando o capital retira (rouba) valor do trabalhador, trata-se de *exploração*;

<sup>18</sup>Veja-se o *World Trade Statistical Review* de 2017 da Organização Mundial do Comércio (p. 52), acesso aqui: [https://www.wto.org/english/res\\_e/statis\\_e/wts2017\\_e/WTO\\_Chapter\\_05\\_e.pdf](https://www.wto.org/english/res_e/statis_e/wts2017_e/WTO_Chapter_05_e.pdf).

<sup>19</sup>Cf. ARBACHE, Jorge. O fim das cadeias globais de valor. *Revista Valor Econômico*. 2016. Disponível em: <https://valor.globo.com/opinia0/coluna/o-fim-das-cadeias-globais-de-valor.ghtml>. Uma leitura recente dessa reconfiguração pode ser encontrada aqui: Digitalização e as Cadeias Globais de Valor. *Carta IEDI* Edição 989, 2020. Disponível em: [https://iedi.org.br/cartas/carta\\_iedi\\_n\\_989.html](https://iedi.org.br/cartas/carta_iedi_n_989.html).

<sup>20</sup> Pode ser que haja, atualmente no mundo, uma exceção nesse caso, isto é, uma relação como a que veremos na sequência ocorrendo no interior de uma economia nacional – seria o caso da China: Cf. DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economia política: interpretación filosófica*. Siglo XXI Editores, 2014. I. §11.59. p. 179.

quando, de outro modo, um capital retira valor de outro capital, trata-se de *expropriação*. A exploração se dá numa relação vertical (capital / trabalhador), já a expropriação se dá numa relação horizontal (capital / capital). O capital mais desenvolvido expropria mais-valor do capital menos desenvolvido ao fazer com que este venda suas mercadorias abaixo do custo de produção, ou em um nível muito próximo a esse custo, ou fazendo com que ele sequer venda. Por que dizemos “ao fazer”? Porque é o capital mais desenvolvido que coloca os preços de mercado para baixo ao produzir cada vez mais com menos valor. Essa perda de valor do capital menos desenvolvido ao mais desenvolvido ocorre pela *transferência* de valor. Um capital (o menos desenvolvido) transfere valor (*mais-valor*) a outro capital (o mais desenvolvido).

Veja-se que mesmo tendo perdido na concorrência, o país X<sup>2</sup> poderá ter obtido lucro. Mas não sendo o lucro extraordinário obtido pelo país de capital orgânico mais desenvolvido, terá que compensar a perda ocorrida na concorrência do mercado mundial, isso porque a tendência é que o capital mais desenvolvido, tendo obtido maiores lucros, possa produzir futuramente com valores mais baixos, se, então, o capital menos desenvolvido não compensar a perda, perderá ainda mais na concorrência mundial até ser liquidado, até se tornar capital morto. Desta maneira, não tendo condições de realizar altos investimentos em tecnologia para incrementar a composição técnica do seu capital, em vistas a fazer frente ao capital mais desenvolvido, as burguesias dos países de capitais orgânicos menos desenvolvidos encontram uma outra modalidade para alcançarem uma produção com menor valor: compensam a perda na exploração do trabalho de sua mão de obra nacional – nos baixos salários pagos e no aumento do tempo de trabalho, com o intuito de produzir mais por menos e ter melhores resultados na concorrência mundial ulterior –, isto é: exigem *mais vida humana objetivada*, mais vida humana carpidada. Notemos o seguinte, Dussel o enfatiza, a essência da dependência, da desigualdade entre países periféricos e centrais, e que exige a objetivação de mais vida humana das classes trabalhadoras nas nações periféricas, se encontra já na esfera da produção, na

composição orgânica dos capitais (razão da concorrência desigual), e não, como alguns economistas sugeriram, na esfera da circulação, na troca desigual<sup>21</sup>.

[136] Sendo assim, se, por um lado, a classe trabalhadora é nos países desenvolvidos uma classe explorada, a classe trabalhadora nos países subdesenvolvidos é *superexplorada*. O trabalhador e a trabalhadora nas nações periféricas trabalham mais para ganharem muito menos, e, via de regra, são menos cobertos por benefícios sociais, são mais desamparados pelo Estado – sofrendo, incluso, com o desemprego de maneira mais prolongada<sup>22</sup>. Essa diferença na condição das classes trabalhadoras mundiais não é ocasional e é uma questão que, por exemplo, alguém como Habermas não vê com os seus olhos teóricos<sup>23</sup>, ainda que tenha visto com seus olhos carnis<sup>24</sup> – isso se deve, claro, porque o seu *locus enuntiationis* não são as classes mais desfavorecidas.

Dussel observa sobre a expropriação:

Esta “lucha entre capitalistas”, que no es una “lucha de clases” diferentes (sino en el seno de la misma clase), es la dialéctica en el seno de una clase escindida por su integración

---

<sup>21</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. *16 Tesis de economía política*. I. §10.14 – 10.15. p. 152. Ruy Mauro Marini, por outro lado, dirá que a essência da dependência (“fundamento”, ele o diz) está na superexploração do trabalho, o que, como veremos na sequência, é sua consequência. Cf. MARINI, Ruy. Mauro. *Dialética da dependência*. Em: SADER, E. (Org.). *Dialética da Dependência: uma antologia da obra de Ruy Mauro Marini*. Petrópolis, Brasil: Vozes, 2000. p. 165.

<sup>22</sup> Para a situação da superexploração do trabalho no Brasil contemporâneo, veja-se: BRITO, Gabriel Miranda; PAIVA, Ilana Lemos de; SOUZA, Lázaro Fabrício de França. Notas introdutórias sobre a Economia Política da Dependência. Em: VALENÇA, Daniel Araújo; MAIA JÚNIOR, Ronaldo Moreira; GOMES, Rayane Cristina de Andrade. *Marxismo e América Latina: lutas políticas e novos processos constituintes*. Lumen Juris, 2019. p. 37-56.

<sup>23</sup> “Lo que acontece es que, de hecho, dicha ‘comunidad de comunicación’ en la Base [as Comunidades eclesiais de Base: CEBs] se encuentra en un ‘mundo de la vida cotidiana (Lebenswelt)’ que pretende ser colonizada por el sistema económico y por el Estado de una manera completamente diferente que en el capitalismo tardío (Spdt-), central, desarrollado, dominador; y, por ello, todo el análisis debe efectuarse de otra manera a como lo desarrolla Habermas. En realidad, el ‘mundo do de la vida cotidiana’ sufre tal tipo de contradicciones que el Estado semi-burocratizado no tiene ningún control de la desarticulación que produce sobre dicho ‘mundo’ el ‘sistema’ económico de dependencia. Además, no hay ninguna compensación económica (que pudiera hacer cómplices a los ciudadanos de un sistema de dominación encubierto, pero soportable)”. DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Editorial Verbo Divino, 1993. II. §7.1. p. 260. Por isso que haverá certa contradição entre as classes trabalhadoras dos países desenvolvidos e subdesenvolvidos, pois a primeira, ainda que indiretamente e muito menos intencionalmente, participa (enquanto beneficiária) da superexploração sofrida pela classe trabalhadora periférica ocasionada pela sua própria classe capitalista.

<sup>24</sup> “Se cuenta que, de su reciente viaje por América Latina em 1989, Jürgen Habermas habría expresado su desconcierto ante la realidad de este continente. ¡No es para menos! Sus categorías han sido pensadas para el ‘capitalismo tardío (Spätkapitalismus)’, pero no para un capitalismo explotado y periférico como el nuestro”. DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Editorial Verbo Divino, 1993. II. §7.1. Nt 9. p. 260.

en diversos momentos (en el mero mercado donde compiten capitales singulares, en las ramas o en países diversos); es una lucha que tiene hoy gran relevancia dentro del proceso de la *globalización*, ya que establece una *relación social de dominación* de un capitalista sobre otro; dominación que no crea plusvalor, pero que, sin embargo, permite que un capital se apropie del plusvalor ya obtenido, por la explotación de sus obreros, por parte de otro capital, al que debilita y hasta aniquila<sup>25</sup>.

Evidentemente que a questão mais importante é a relação de dominação vertical, a exploração do capital contra os trabalhadores do mundo todo, porém, "*lo que acontece es que la extracción de plusvalor de un país que se transfiere a otro empobrece al país como tal, en su totalidad, a la burguesía y a los obreros, al pueblo del país subdesarrollado, y en este caso no es ya sólo un problema burgués sino un problema social*"<sup>26</sup>. É preciso ainda ter em consideração que a exploração do capital sobre o trabalho não se dá nas mesmas formas e nem nas mesmas condições. Uma superexploração do trabalho pode ocorrer em países desenvolvidos, mas nestes essa superexploração ou é pouco representativa ou ocorre em períodos específicos de crise, enquanto que nos países subdesenvolvidos, da periferia do capital mundial, ela é a regra geral, ocorrendo de forma sistemática<sup>27</sup>. Por consequência, as lutas contras as explorações devem levar isso em conta, deve-se entender que a luta contra a exploração nos países subdesenvolvidos, periféricos, de capitalismo dependente, é luta contra essa situação de dependência – coisa que não se dá nos países do capitalismo central.

Daí que a *contradição absoluta e concreta* no sistema capitalista mundial se produza no enfrentamento *do capital global mundial* (com suas contradições internas, mas principalmente como capital central) *com o trabalho assalariado* (do campo e da indústria urbana) *dos países periféricos e subdesenvolvidos*. Isto é, "capital mundial versus trabalho vivo periférico"<sup>28</sup>.

<sup>25</sup>DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. Siglo XXI Editores, 2014. I. §9.32. p. 145.

<sup>26</sup>DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. Siglo XXI Editores, 2014. I. §10.42. p. 162.

<sup>27</sup>Cf. BAMBIRRA, Vania. *Teoría de la dependência: una anticrítica*. Ediciones Era, 1978. pp. 69-70.

<sup>28</sup>DUSSEL, Enrique. *A produção teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*. Expressão Popular, 2012. VI. §18.6. p. 377.

[137] Alguns intelectuais, mesmo marxistas, como Yanis Varoufakis e David Harvey<sup>29</sup>, não compreendem essa questão com clareza suficiente, muito embora a vejam. Ainda que enxergue as assimetrias entre os países, Varoufakis parece não considerar que essa assimetria ocorra entre classes capitalistas e seja produzida sistematicamente<sup>30</sup>. Varoufakis só enxerga a exploração do capital, relação vertical (capital / trabalho), mas não a expropriação de capital, relação horizontal (capital / capital). Isso é bastante curioso, uma vez que o próprio Varoufakis viu isso ocorrer na sua Europa nos anos pós-crise de 2008 e o descreve explicitamente:

---

<sup>29</sup> *"Nunca fez muito sentido falar de uma classe capitalista distintamente norte-americana versus uma britânica, francesa, alemã ou coreana. Os vínculos internacionais sempre foram importantes, especialmente através de atividades coloniais e neocoloniais, mas também por meio de ligações transnacionais que remontam ao século XIX, se não forem ainda mais antigas. [...] Todavia, como forma de abreviatura, ainda faz sentido falar dos interesses da classe capitalista norte-americana, ou britânica, ou coreana, porque os interesses corporativos de pessoas como Murdoch, Carlos Slim ou o Salim Group se alimentam de aparatos de Estado específicos e nutrem aparatos de Estado específicos. Porém cada um deles pode exercer – e de fato exercem – poder de classe em mais de um Estado ao mesmo tempo". HARVEY, David. O neoliberalismo: história e implicações. Loyola, 2014. p. 44. É estranho aqui, pois Harvey contradiz ao final o que diz de início, parece não estar seguro de uma e outra afirmação, então joga nos dois campos. Talvez sua afirmação inicial possa se referir a "sentimentos nacionalistas" das classes capitalistas, e nisso estaremos de acordo, uma classe capitalista não concorre com outra e procura a debilidade da outra movida a patriotismos tacanhos, mas, como já vimos, por ser uma necessidade lógica do funcionamento do capital. De todo modo, é falso que "nunca fez muito sentido falar de uma classe capitalista distintamente X versus uma Y", ou que "os vínculos internacionais sempre foram importantes" (no sentido em que ele sugere). Quando a classe capitalista siderúrgica estadunidense pressionou Trump a taxar o aço chinês em 2018, estava acontecendo o que senão uma oposição entre as classes capitalistas estadunidenses e chinesas? Enrique Dussel nos mostra como até Fichte, nos fins do século XVIII, em *O Estado comercial fechado* (1800), percebia que as classes capitalistas dos países centrais lutavam entre si: "Fichte sabe muito bem que os países mais desenvolvidos, por terem iniciado a Revolução Industrial, como Grã-Bretanha, Holanda, ou França, proclamam o livre comércio para tirar vantagem e destruir a possibilidade de que tal Revolução se instaure em outros países". DUSSEL, Enrique. *Política da Libertação: história mundial e crítica*, vol. I. Editora IFIBE, 2014. III. §10.2. \*183. p. 398.*

<sup>30</sup> *"Europe never was the battlefield on which the frugal North clashed with the profligate South. Instead, every European country has been the battlefield where a vicious class war is fought by a transnational oligarchy-without-frontiers training its armour against the weaker residents of every country, every region, every community. Covid-19, and the European Union's response to it, only magnifies the human costs of this unremitting class war. All talk of a North-South clash is founded on a gigantic lie, that is based on many small truths, conveniently hiding from Europeans' gaze the class war that diminishes their life prospects."* ("A Europa nunca foi o campo de batalha em que o norte frugal colidiu com o sul pródigo. Em vez disso, todo país europeu tem sido o campo de batalha em que uma cruel guerra de classes é travada por uma oligarquia transnacional sem fronteiras que utiliza suas armas contra os moradores mais fracos de todos os países, regiões e comunidades. A covid-19, e a resposta da União Europeia, apenas aumentam os custos humanos dessa guerra de classes incessante. Toda conversa sobre um confronto Norte-Sul se baseia em uma mentira gigantesca, baseada em muitas pequenas verdades, escondendo convenientemente do olhar dos europeus a guerra de classes que diminui suas perspectivas de vida"). VAROUFAKIS, Yanis. *Europe's Recovery Fund: An instrument of class war against weaker Europeans everywhere*. Yanis Varoufakis thoughts for the post-2008 world. Disponível em: <https://www.yanisvaroufakis.eu/2020/06/29/europes-recovery-fund-an-instrument-of-class-war-against-weaker-europeans-everywhere/>.



Uma manobra cínica que *transferiu* um prejuízo de centenas de bilhões dos livros contábeis dos bancos franceses e alemães para os contribuintes europeus foi apresentada ao mundo como uma prova de solidariedade europeia! O que torna essa *transferência* ofensiva, e não apenas cínica, é que o empréstimo feito à Grécia não veio apenas dos contribuintes franceses e alemães, mas também dos contribuintes portugueses, eslovacos e irlandeses – *de países cujos bancos não tinham nada a ganhar*. Essencialmente, os prejuízos privados dos bancos franceses e alemães foram distribuídos por toda a zona do euro, obrigando até mesmo os cidadãos mais vulneráveis do Estado-membro mais vulnerável a participar da vaquinha<sup>31</sup>. [grifos nossos]

O que ocorreu na zona do euro nos anos pós-2008? Ocorreu, como Varoufakis bem o diz, uma transferência de valor (de trabalho passado, de vida humana objetivada) dos países periféricos da Europa para os seus países centrais, e essa transferência atingiu tanto a classe trabalhadora dos países periféricos quanto a sua classe capitalista. Isso foi possível porque franceses e alemães controlam as instituições financeiras e políticas da União Europeia e da zona do Euro e tratam de proteger os interesses de suas respectivas economias, não agem, com respeito às classes capitalistas de outros países, como se fossem todos de uma mesma e única classe "transnacional".

#### 9.4. As determinações da dependência

[138] É da essência do capital concorrer consigo mesmo e, para isso, é necessário que haja um capital menos desenvolvido e outro mais desenvolvido – o capital, necessariamente, cria a sua periferia. É preciso que haja a transferência de valor, transferência de vida humana objetivada, de um capital ao outro, caso houvesse homogeneidade no capital mundial, o capital não poderia concorrer devidamente consigo mesmo e nem aumentar as taxas de lucro – seria a sua morte. Devido a isso, o capital, necessariamente, essencialmente, cria a dependência, e, sendo preciso (em verdade é a regra), à força. O capital mais desenvolvido, a fim de aumentar as taxas de lucro transferindo capital do capital menos desenvolvido para si mesmo, impedirá que esse capital menos desenvolvido se desenvolva

---

<sup>31</sup>VAROUFAKIS, Yanis. *E os fracos sofrem o devem?* Autonomia Literária, 2017. p. 260.

autonomamente e de modo pleno. Como? Dando os limites do seu desenvolvimento mantendo-o subdesenvolvido. Se por um lado o capital menos desenvolvido é determinado internamente pela sua composição orgânica (não podendo produzir para além das condições materiais que possui para tal), por outro lado ele é determinado externamente pelos capitais mais desenvolvidos que ditam a sua produção, reservando a este capital a produção de mercadorias com menor valor agregado ou destinando no mercado consumidor uma tecnologia mais atrasada para a sua produção. Enrique Dussel oferece nove determinações (ele as chama de teses ou definições) essenciais da constituição do capital mais desenvolvido (o capital central) e do capital menos desenvolvido (o capital periférico) que estabelecem a condição da dependência no mercado mundial – são elas:

i) A determinação temporal: o capital mais desenvolvido (de ora em diante: capital central) é aquele que primeiro dissolveu as estruturas de apropriação que permitem o enfrentamento essencial entre capital/trabalho vivo, o capital menos desenvolvido (de ora em diante: capital periférico) é aquele em que isso se deu depois;

ii) A determinação espacial: o capital central está próximo à dissolução da determinação temporal, já o capital periférico se encontra mais distante;

iii) A determinação político-econômica: o capital central é aquele que funda a expansão política e prescreve a produção, o capital periférico aceita a lógica imposta por imposição prático-militar;

iv) A determinação acumulativa: o capital central é aquele que acumula originariamente a partir de si e a partir da periferia, o capital periférico acumula somente a partir de si mesmo;

v) A determinação de mercado: o capital central tem seu mercado expandido mundialmente, o capital periférico tem seu mercado restringido a nível regional ou nacional;

vi) A determinação produtiva: o capital central pode autodeterminar o seu processo de produção e os tipos de produto para a circulação, o capital periférico é determinado pelo capital central;

vii) A determinação industrial: o capital central é aquele que em primeiro lugar subsume, historicamente, a revolução industrial, o capital periférico subsume posteriormente a máquina no processo produtivo;

viii) A determinação do mais-valor: o capital central é aquele que primeiro, e de modo permanente, desloca a obtenção de mais-valor absoluto para o mais-valor relativo, o capital periférico prolonga a obtenção de mais-valor absoluto;

ix) A determinação do mercado interno: o capital central é aquele que aumenta salários e cria, com isso, um forte mercado interno para os seus próprios produtos, o capital periférico paga menores salários e, com isso, não consegue criar um forte mercado interno para seus produtos, sendo, pelo contrário, um mercado débil<sup>32</sup>.

O subdesenvolvimento das economias periféricas tem raízes históricas porque o capital é um fenômeno temporal, se dá no tempo e com tempo; o subdesenvolvimento têm raízes geográficas porque o capital é um fenômeno espacial, necessita de espaço para se desenvolver; o subdesenvolvimento tem raízes políticas porque o capital é um fenômeno político-econômico e não exclusivamente econômico como o querem fazer crer os ideólogos do capital, a fim de que justamente a dominação política fique encoberta<sup>33</sup>. Por essa razão, a divisão internacional do trabalho não é uma espontaneidade nem uma questão de "vocaçao" que os países encontram no processo produtivo mundial – é uma autodeterminação do capital central para si e uma imposição deste aos capitais periféricos:

La base material y el sentido hacia el cual se orienta la industrialización en América Latina, son, desde entonces, fundamentalmente dados por el capitalismo extranjero; y si bien esto se realiza a partir de las condiciones existentes, o sea un mercado interno ya relativamente estructurado, dicho capital lo reorienta en función de las nuevas pautas de consumo que el sistema le permite desarrollar<sup>34</sup>.

[139] Aos países de capital periférico se lhes reservam a produção de mercadorias de menor valor agregado ou com tecnologia atrasada e para exportação<sup>35</sup>, e se lhes impedem que desenvolvam tecnologia que possam competir com a tecnologia produzida no mundo desenvolvido e para o desenvolvimento do

<sup>32</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. *A produção teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*. Expressão Popular, 2012. VI. §18.2. p. 358-362.

<sup>33</sup>Veja-se infra: seção 10.2.

<sup>34</sup>BAMBIRRA, Vania. *El capitalismo dependiente latinoamericano*. Siglo XXI, 1978. p. 3.

<sup>35</sup> "Está fuera de dudas que el capital extranjero modernizaba la estructura productiva colonial exportadora y que se aliaba a la vieja oligarquía". BAMBIRRA, Vania. *Teoría de la dependencia: una anticrítica*. Ediciones Era, 1978. p. 49.

mercado interno – o atual desmonte da indústria pesada e tecnológica no Brasil mediante a atuação da operação Lava-Jato deve ser entendido neste contexto. No plano internacional, a importância dessa operação não é o “combate à corrupção”, é a inviabilidade da possibilidade de o Brasil ser não-dependente, pois, visto o seu tamanho e influência na região latino-americana e a influência que exercia no mundo periférico até então com os governos petistas (via BRICS), o país contribuía na linha de frente contra a dominação e imperialismo estadunidense<sup>36</sup> ora em turno, e, sem dúvida alguma (dadas todas as evidências que se dispõem<sup>37</sup>), o país foi alvo de sabotagem externa.

[140] Um outro aspecto importante na determinação do capital central sob o capital periférico é a falácia da “globalização”. A globalização, na verdade, é globalização do capital central, sua extensão e dominação sob o mercado mundial e periférico. Por isso que a chamada globalização do capital é falaciosa, pois ela globaliza certos momentos do capital, mas conserva tenazmente a nacionalidade de outros, por exemplo, o trabalho assalariado permanece sendo nacionalizado, já que a diferença salarial é essencial para o maior desenvolvimento dos capitais centrais e debilidade dos capitais periféricos. Como Dussel também nos mostra<sup>38</sup> e o próprio Marx observa:

El capital, si hubiera alguna diferencia en el beneficio, se transferiría rápidamente de Londres a Yorkshire, pero si a consecuencia del crecimiento del capital y la población las wages [salário] aumentan y los profits [lucros] bajan, no por ello se desplaza necesariamente el capital y la población de Inglaterra a Holanda o a España o Rusia, donde las beneficios serían mayores [...]. La emigración del capital (de un país a otro)

---

<sup>36</sup> É importante fazermos um esclarecimento: anti-imperialismo não é o mesmo que anticapitalismo. Os governos populares latino-americanos dessas duas primeiras décadas do século XXI são em sua maioria anti-imperialistas, mas não necessariamente anticapitalistas. O anti-imperialismo, no nosso contexto contemporâneo, é o enfrentamento contra a dominação de um capital sobre os outros (nesse sentido, é uma luta anti-dependência), o anticapitalismo é o enfrentamento contra o capital enquanto tal. Cf. DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. Siglo XXI Editores, 2014. I. §11.44. p. 175.

<sup>37</sup> A interferência estadunidense no Brasil, via operação Lava-Jato, com objetivos claros de deter o processo de emancipação econômica (e política *de fato*) do país é algo hoje inegável depois do material que o *The Intercept Brasil* publicou (sob o nome de “Vaza-Jato”) e que foi extraído de conversas dos integrantes da operação.

<sup>38</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. Siglo XXI Editores, 2014. I. §10.43. p. 163

encuentra obstáculos en la inseguridad imaginaria o real del capital cuando no está bajo el control directo del poseedor [...]<sup>39</sup>.

Se é possível que o capital periférico ingresse nos países do capital central, o mesmo não se dá para a população oriunda de um país de capital periférico – por quais razões? Se não houvesse fronteiras nacionais bem definidas e o trabalho vivo (a capacidade de trabalho) fosse internacionalizado assim como o capital o é, haveria homogeneização do salário médio, porque os trabalhadores de um canto poderiam ir livremente a outro que paga mais, isso até ocorrer a homogeneidade total, como, por exemplo, ocorre em uma cidade ou país. E trabalhadores nas mesmas condições é situação propícia para a reivindicação das mesmas necessidades, uma vez que não haveria alternativa (tentar ir a outro lugar onde se paga mais, como muitos trabalhadores da América Central o fazem ao tentar ingressar ilegalmente nos EUA; devemos ter presente que caso não houvesse essa alternativa – a de tentar a vida no exterior – as contradições sociais permaneceriam em permanente estado de tensão em seus países e iriam, ou poderiam ir, até o limite, ou seja, até uma revolução). Outro motivo que faz com que o ingresso de trabalhadores de países do capital periférico seja dificultado, em razão da tendência da baixa do salário médio, é que uma classe trabalhadora com salário baixo desaquece a economia interna, uma vez que não tem condições de comprar suas mercadorias, portanto, é preciso manter os salários relativamente altos nos países do capital central e relativamente baixos nos países do capital periférico. Não é simples loucura que faz com que se levantem muros pelo mundo, a raiz da questão, nestes casos, não está no mero preconceito, está na mais racional das medidas político-econômicas do sistema capitalista. Do mesmo modo, tem toda a lógica que a maior capitalização do mundo seja acompanhada de sua maior militarização.

[141] Por tudo isso, é sem sentido – e com doses de surrealismo – a seguinte observação de Žižek:

---

<sup>39</sup> MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 3. Siglo XXI Editores, 1976. p. 56-57.

En nuestra era de capitalismo global, ¿cuál es, entonces, la relación entre el universo del Capital y la forma Estado-Nación? “Auto-colonización” [!], quizás sea la mejor manera de calificarla: con la propagación directamente multinacional del Capital, ha quedado superada la tradicional oposición entre metrópoli y colonia; la empresa global, por así decir, cortó el cordón umbilical con su madre-patria y trata ahora a su país de origen igual que cualquier otro territorio por colonizar<sup>40</sup>.

É bastante curioso que, mesmo “a empresa global” tendo cortado o cordão umbilical com a sua nação de origem e tratando de igual maneira a esta como a qualquer outra, as nações desenvolvidas permanecem sendo as mesmas e as nações subdesenvolvidas idem. Não houve uma troca de cadeira sequer. Que coisa, não? No entanto, como Harvey mesmo o reconhece, os capitalistas (o capital) se aproveitam de aparatos de Estado *específicos*. As multinacionais são um mecanismo de transferência de valor, e não – como tantos imaginam – uma demonstração da “internacionalização” indiscriminada do capital. Enrique Dussel chama a esse mecanismo de transferência das multinacionais de “*competencia a dos bandas*” (“concorrência de mão dupla”, em tradução livre). Com um só ato a empresa multinacional do capital central, ao inserir planta industrial em país de capital periférico, tira vantagens na concorrência contra o capital periférico, pois subsume o baixo salário periférico à composição técnica desenvolvida de que dispõe, e tira vantagens na concorrência contra capitais de sua nação sede que não são multinacionais, pois estes, ainda que também disponham de composição técnica equivalente, têm de pagar maiores salários.

La transnacional suma las ventajas y supera las desventajas. [...]. Golpea a “doble banda” en la lucha de la competencia, aprovechando la existencia (promovida y defendida) de fronteras nacionales bajo la vigilancia de los Estado[s] centrales que mantienen baja la media nacional del salario periférico. Se globalizan el capital financiero y el mercado con sus mercancías, pero los *cuerpos* de los trabajadores quedan bien situados en espacios políticos con pasaportes; con muros de “la tortilla” (entre Estados Unidos y México) o levantados en el Mediterráneo (entre África y Europa)<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup>ŽIŽEK, Slavoj. *En defensa de la intolerância*. Ediciones Sequitur, 2008. p. 55.

<sup>41</sup>DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. Siglo XXI Editores, 2014. I. §11.56. p. 177. Não é paradoxal que, logo quando se diz que o capital se tornou internacional, as fronteiras nacionais tenham se fechado como nunca antes na história? Não é por demais curioso que,

[142] O desequilíbrio dependente entre as economias no mercado mundial, portanto, permanece, e permanece como nunca antes. A crítica e luta anti-capitalistas, caso queiram ser consequentes, necessitam ser críticas e lutas contra a dependência. A emancipação do proletariado, condição (necessária, mas não suficiente) para a emancipação da humanidade, é também emancipação das nações dependentes, nações que não têm de onde acumular a não ser de si mesmas e que vivem internamente não somente com as suas próprias contradições, mas com as do capital central também. A periferia é um poço de contradições.

## Referências

ARBACHE, Jorge. O fim das cadeias globais de valor. Em: *Revista Valor Econômico*. 2016. Disponível em: <https://valor.globo.com/opiniao/coluna/o-fim-das-cadeias-globais-de-valor.ghtml>. Acesso em 15 de agosto de 2020.

BAMBIRRA, Vania. *El capitalismo dependiente latinoamericano*. México: Siglo XXI, 1978.

BAMBIRRA, Vania. *Teoría de la dependência: una anticrítica*. México: Ediciones Era, 1978.

BRITO, Gabriel Miranda; PAIVA, Ilana Lemos de; SOUZA, Lázaro Fabrício de França. Notas introdutórias sobre a Economia Política da Dependência. Em: VALENÇA, Daniel Araújo; MAIA JÚNIOR, Ronaldo Moreira; GOMES, Rayane Cristina de Andrade. *Marxismo e América Latina: lutas políticas e novos processos constituintes*. Lumen Juris, 2019. p. 37-56.

DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1993.

DUSSEL, Enrique. *A produção teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

---

justamente quando se reconhece que o capital era ainda marcadamente nacional, as fronteiras nacionais eram consideravelmente mais abertas? Stefan Zweig nos lembra de como a sua geração, nos tempos anteriores à guerra de 1914, podia gozar de uma liberdade de ir e vir que a geração posterior (e muito menos a nossa) já não conhecia: "*Podíamos viver de maneira mais cosmopolita, o mundo inteiro estava aberto para nós. Viajávamos sem passaporte ou licença para onde quiséssemos, ninguém nos inquiria sobre credo político, origem, raça e religião*". ZWEIG, Stefan. *Autobiografia: o mundo de ontem*. Zahar, 2014. p. 69 [versão digital].

DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economia política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI Editores, 2014.

DUSSEL, Enrique. *Política da Libertação: história mundial e crítica*, vol. I. Trad. Paulo César Carbonari (coord.). Passo Fundo: Editora IFIBE, 2014.

HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. Trad. Adail Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MARINI, Ruy Mauro. Dialética da dependência. Em: SADER, E. (Org.). *Dialética da Dependência: uma antologia da obra de Ruy Mauro Marini*. Petrópolis, Brasil: Vozes, 2000.

MARX, Karl. *Elementos fundamentais para la crítica de la economia política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 3. Trad. Pedro Scaron. México: Siglo XXI Editores, 1976.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*, livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

NONNENBERG, Marcelo José Braga. Participação em cadeias globais de valor e desenvolvimento econômico. *Boletim de Economia e Política Internacional*, BEPI, n. 17, maio-ago. 2014. p. 23-37.

RODRIGUES, Tiago dos Santos. Teoria da dependência como teoria marxista segundo Enrique Dussel. Em: ECKER, Diego; ROSIN, Nilva (org.). *O Capital e o Capital*. Passo Fundo: IFIBE, 2019. p. 247-261.

VAROUFAKIS, Yanis. *Europe's Recovery Fund: An instrument of class war against weaker Europeans everywhere*. Yanis Varoufakis thoughts for the post-2008 world. Disponível em: <https://www.yanisvaroufakis.eu/2020/06/29/europes-recovery-fund-an-instrument-of-class-war-against-weaker-europeans-everywhere/>.

VAROUFAKIS, Yanis. *E os fracos sofrem o que devem?* Trad. Fernando Santos. São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

ŽIŽEK, Slavoj. *En defensa de la intolerância*. Trad. Javier Eraso Ceballos, Antonio José Antón Fernández. Madrid: Ediciones Sequitur, 2008.

ZWEIG, Stefan. *Autobiografia: o mundo de ontem*. Trad. Kristina Michahelles. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.



## 54. Teoria crítica da justificação em Rainer Forst: análises normativas da filosofia política contemporânea



<https://doi.org/10.36592/978655460108554>

*Umbelina Moura*

### ESCOLA DE FRANKFURT \_ TEORIA CRÍTICA

A Escola de Frankfurt surgiu no Instituto de Pesquisa Social e foi fundado na década de 1920, por um legado de Félix Weil<sup>1</sup>. A Escola teve como seu primeiro diretor Karl Grünberg<sup>2</sup>, marxista. Logo em seguida, Friederich Pollock<sup>3</sup> e mais tarde em 1931, Max Horkheimer, considerado como o diretor que adquiriu mais importância e fez a Escola ter a imagem que é considerada nos dias de hoje, como o centro de elaboração e propagação de uma Teoria Crítica da sociedade. A Escola teve uma orientação socialista e materialista, se fundamentando em duas categorias: a totalidade e a dialética total. Suas pesquisas sociais não se dissolvem em análises especializadas e setoriais para a sociedade, e sim foram pesquisadas como “um todo”, tanto nas suas relações econômicas e culturais como psicológicas. Para entender corretamente as teorias da Escola de Frankfurt, deve-se analisar o período histórico e o contexto da época, pois foi um período de pós-guerra onde ocorreu a ascensão do nazismo, do fascismo e do stalinismo.

Por isso a Escola de Frankfurt tem como seu papel primordial essa questão da crítica. Partindo disso, eles tentaram compreender a sociedade humana, e os conjuntos de mecanismos da sociedade industrial avançada, mostrando as contradições fundamentais da sociedade capitalista na tentativa de solucionar os problemas para um caminho na qual o desenvolvimento leve a uma sociedade sem exploração. Era esse o objetivo central, solucionar transformações que leve o

---

<sup>1</sup> Filantropo e acadêmico alemão de origem argentina, fundou o Instituto de Pesquisa Social na Universidade de Frankfurt.

<sup>2</sup> Carl Grünberg foi um advogado, economista e sociólogo marxista nascido na atual Romênia e radicado na Áustria.

<sup>3</sup> *Friedrich Pollock* (Friburgo em Brisgóvia, 22 de maio de 1894 – Montagnola, Ticino, 16 de dezembro de 1970) foi um cientista social, filósofo e economista

desenvolvimento do homem livre desta exploração. Entretanto, houve diversos filósofos que trouxeram discussões relevantes dentro desse barco de temáticas que foi a Escola de Frankfurt, porém irá ser exaltado aqui 2 (dois) grandes modelos de Teoria Crítica e entre eles irei destacar aqui somente Jürgen Habermas<sup>4</sup> e Max Horkheimer<sup>5</sup>.

## MAX HORKHEIMER – TEORIA CRÍTICA – DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

Começando por Horkheimer, num primeiro momento deve ser tratado o que seria a Teoria Crítica segundo sua visão. Ele irá fazer uma abordagem de fundamentação em dois sentidos: *Teoria Crítica* em sentido amplo e *Teoria Crítica* em sentido restrito, para que possa responder a seguinte pergunta: *qual o critério que produz essas teorias?* De acordo com Horkheimer, aquele que desenvolve o trabalho teórico a partir das obras de Karl Marx, na qual é um campo que já existia previamente e o agente consegue capturar aqueles elementos teóricos fundamentais, faz parte de uma Teoria Crítica em Sentido Amplo. No segundo momento, aquele agente que consegue interpretar esses elementos teóricos fundamentais de Marx e logo em seguida utilizar esses parâmetros para uma análise acerca do contexto histórico, faz parte daquilo que Horkheimer considera de Teoria Crítica em Sentido Restrito. Muitos modelos críticos formulados posteriormente, ou seja, por outros autores, foram devidos a essas referências sob modelos de Horkheimer na década de 1930 e não exatamente as obras de Karl Marx. Porém, não é como se todos os escritos de teoria crítica se reduzissem a eles, mas foi em sentido restrito os que tiveram mais relevância. O próprio não ficou de fora desses modelos, devemos ressaltar que uma de suas obras mais celebres foi a *Dialética do Esclarecimento*, que junto a Theodor Adorno foi publicada pela primeira vez em 1947 e teve como objetivo principal, “em

---

<sup>4</sup> Jürgen Habermas é um filósofo e sociólogo alemão que participa da tradição da teoria crítica e do pragmatismo, sendo membro da Escola de Frankfurt. Dedicou sua vida ao estudo da democracia, especialmente por meio de suas teorias do agir comunicativo, da política deliberativa e da esfera pública.

<sup>5</sup> Max Horkheimer foi um filósofo e sociólogo alemão, famoso por seu trabalho em teoria crítica como membro da "Escola de Frankfurt" de pesquisa social.

buscar e compreender porque a racionalidade das relações sociais humanas ao invés de levar a instauração de uma sociedade de mulheres e homens livres" (...) <sup>6</sup>

Com essa proposta da *Dialética do Esclarecimento* foi considerado que, acerca destas investigações, a razão instrumental consistiria na forma de estruturante e única da racionalidade social e no capitalismo. Porém, suas postulações agregaram muitas discussões e com isso surgem algumas críticas. A primeira delas se refere o próprio parâmetro de crítica posto em risco, pois é criada uma aporia. Essa aporia seria a seguinte: "se a razão instrumental é a única forma de racionalidade no capitalismo, bloqueando qualquer possibilidade real de emancipação, em nome de que é possível criticar racionalidade instrumental? Horkheimer e Adorno assumirá essa problemática" (NOBRE, 2004, p.52). Sem dúvidas essa discussão será mais na frente posta em debates futuros, na qual tentarei me arriscar brevemente nos próximos parágrafos.

Outro filósofo importante e que merece destaque para essa discussão de origem é Jürgen Habermas. Ele ganha notoriedade dentro desses contextos de contribuições teóricas quando propõe para a comunidade-sociedade um novo modelo de razão, estruturando assim uma Teoria da Racionalidade fundamentada no agir moral e que busca ao mesmo tempo, transcender os limites éticos de cunho metafísico-subjetivista. Ao mesmo tempo em que Habermas traz essa nova forma de pensar em sociedade, ele também está indo contra aquela razão instrumental e a razão utilizada pelos clássicos (Monológica). Ele defende e argumenta sobre uma fundamentação de uma ética do discurso, que remete a uma especial forma de comunicação para assim estabelecer normas. E sendo assim ele propõe um diagnóstico do momento presente divergente daquele apresentado na *Dialética do Esclarecimento*, dando continuidade assim nas discussões e buscando critérios de justificações. A partir disso irá ser analisado algumas ideias uma das suas principais obras *Theorie des Kommunikativen Handelns* (Teoria da Ação Comunicativa).

---

<sup>6</sup> (NOBRE, 2004, p.51).

## JÜRGEN HABERMAS- TEORIA CRÍTICA- ÉTICA DO DISCURSO

A partir dessas problemáticas apontadas por Horkheimer e Adorno <sup>7</sup>, Habermas irá ser outro grande precursor desse movimento. Ele foi um grande influenciador de gerações posteriores, e trouxe elementos importantes numa linguagem bem explicativa que permite facilmente entendermos quais são as dificuldades encontradas na comunidade atual. Esses ideais mostrados por Habermas é ser essencial para que possamos, em um primeiro momento, entender e se familiarizar com a teoria da justificação de Rainer Forst. Pois ambos, se baseiam de alguns pontos em comum, dentre eles são os de: Comunidade e o Discurso. Por isso, a importância de entender de forma preliminar a ética do discurso proposta por Habermas em 1983. Contextualmente, a ética do discurso:

“Emerge dentro da filosofia alemã a partir dos anos 70 do século XX – com Apel e Habermas como uma tentativa de oferecer uma fundamentação para a ética moral fundamentação, esta que busca transcender os limites das alternativas éticas de cunho metafísico-subjetivista, tomando a argumentação e a intersubjetividade como sua base legitimadora”<sup>8</sup>

Em 1973, Apel <sup>9</sup> iniciava esta proposta em sua obra *Transformation der Philosophie*. Porém, as primeiras noções sobre uma ética do discurso e a intenção de oferecer uma fundamentação discursiva dentro das discussões sobre ética foi em Habermas dez anos depois. A ética discursiva de Habermas se encaixaria em um contexto de fundamentação pós-convencional de normas. Cabe salientar que, independentemente sobre quem de fato elaborou uma ética discursiva, tanto Habermas como Apel estão convencidos que:

---

<sup>7</sup> Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno foi um filósofo, sociólogo, musicólogo e compositor alemão. É um dos expoentes da chamada Escola de Frankfurt, juntamente com Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, entre outros

<sup>8</sup> (LIMA, 2015, p.213)

<sup>9</sup> Karl-Otto Apel foi um filósofo alemão e professor emérito da Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt am Main. Ele desenvolveu uma abordagem filosófica distinta que nomeou de "pragmática transcendental"

(...) “Em sociedade pós-convencionais não há mais uma religião ou uma tradição moral que dite universalmente as regras, de modo que as pretensões de validade normativas devem passar pelo crivo da esfera pública; a fundamentação ética não deve embasar-se apenas no recurso procedimental da universalidade, mas deve contar com os princípios de reciprocidade e da responsabilidade enquanto norteadores das práticas discursivas voltadas para o consenso” (...) <sup>10</sup>

Em discussões posteriores Rainer Forst também irá fazer o uso de um conceito na qual irá reconstruir seu significado diferentemente de pretensões religiosas, esse conceito é o de Dignidade, a saber, religião e normas tende a ter as mesmas interpretações e sentidos, Forst cessa, distingue e encaminha para o debate da normatividade de normas, pois é onde vão ser desenvolvidas as questões da teoria da justificação e do reconhecimento. A característica geral na qual se baseia a ética discursiva em que Habermas propôs, é a “pragmática Universal”, essa ideia culminará no rol dos renomados filósofos contemporâneos especialmente Forst, nas suas argumentações sobre a explicação de uma teoria do reconhecimento e a gramática normativa na qual a teoria se baseia, que, irá ser abordado nos tópicos posteriores. Essa proposta habermasiana reconstrói condições normativas da ação comunicativa. Segundo McCarthy <sup>11</sup>:

“A concepção de Habermas de uma pragmática universal toma por base a pretensão de que não só as características fonéticas, sintáticas e semânticas das orações (competência linguística), mas também as características pragmáticas das emissões e da fala (competência comunicativa) se interpõem como condição universalizadora das práticas discursivas que possibilitam o entendimento mútuo”.

As regras semânticas constitutivas do discurso são decisivas para o significado e desse modo também são decisivas para a verificação e para o consenso, ou seja, possui um caráter pragmático. Se o critério de verdade formulado pelo consenso for estabelecido a partir de condições ideais de fala, então será válido

---

<sup>10</sup> (LIMA, 2015, p.215).

<sup>11</sup> Thomas McCarthy (nascido em 1940) é John Shaffer Professor de Filosofia Emérito na Northwestern University. Antes de ingressar na Northwestern em 1985, lecionou por quatro anos na Universidade de Munique e por treze anos na Universidade de Boston.[1] Depois de se aposentar da Northwestern em 2006, ele atuou por três anos como William H. Orrick Visiting Professor na Yale University.

somente se a razão for definida pelo consenso, então é racional. Se e somente se tiver sido formulada em condições ideais de fala (modo pragmático) a partir disso o discurso será autêntico.

## **RAINER FORST- TEORIA CRÍTICA E JUSTIFICAÇÃO**

Antes de ser discutido como é que se dá a teoria da justificação de Forst, é necessário trazer alguns ideais nas quais foram influenciados para a sua teoria, pois eles são totalmente debatidos em áreas como filosofia política, filosofia social, e até mesmo em filosofia. O primeiro deles na qual é importante destacar é de que Forst foi influenciado e se inspirou em Habermas. Principalmente em sua tentativa de solucionar os conflitos morais na sociedade e na vida do homem justo. Além disso, se preocupou em explicar os conceitos fundamentais da filosofia política, buscou examinar quais as implicações para uma Teoria Crítica da política e os possíveis limites de um raciocínio que tem a justiça discursiva como seu cerne. Então Forst segue uma linha de raciocínio mais próxima da ética do discurso de Habermas, assunto que foi mostrado anteriormente. Especialmente, no tocante daquelas discussões sobre uma "justificação racional para os indivíduos e a ideia de comunidade", onde os discursos devem ser válidos e resolvidos aos problemas ético-morais.

Forst procura solucionar esses impasses se utilizando da ideia central da justificação da dominação política, em um primeiro momento colocando-a em uma guinada reflexiva: quem propriamente coloca a questão e quem tem autoridade para respondê-la? Na tentativa de responder esta pergunta é necessário analisar os elementos políticos da filosofia política e tentar conceber esta questão de fundamentação como uma questão prática. Dessa forma a ideia de justificação será contextualizada, pois sua condição não deve ser colocada em abstrato mais sim concretamente. "E quem poderá formula-las são os agentes históricos"<sup>12</sup> "A justificação aqui tratada é aquela em que podem aceitar, individualmente e em

---

<sup>12</sup> (FORST, 2018, p.14).

comum, como livres iguais e aceitação ou a recusa dessa justificação estão elas próprias submetidas a determinadas normas”<sup>13</sup>

De acordo com Forst, aqueles sujeitos que se justificam e que ao mesmo tempo são sociais e autônomos, capazes de determinarem as estruturas normativas que devem valer a eles, são chamados de sujeito ativos. Aqueles sujeitos que não possuem as capacidades para isso, devem ser respeitados como sujeitos autônomos e possíveis de justificação, eles são caracterizados como sujeitos passivos. Abordagem que Forst adota não parte da construção abstrata de um ideal e nem de uma concepção empírica e supostamente realista da política que exclui os princípios superiores e acaba no decisionismo. Ele entende esse propósito, como uma questão da Justiça, e com isso, normativa, que diz respeito a justificação de normas justas justificadas publicamente<sup>14</sup>.

A questão da justificação é ao mesmo tempo, um princípio de autonomia e de crítica. Ela fundamenta a própria teoria e tem como objetivo em pensar numa ordem que tem a origem construtivista, e assim, analisar quais são os fenômenos que os impedem. Uma de suas preocupações primordiais é basicamente àquelas mesmas que foram encontradas de antecessores. Recapitulando: porque a sociedade moderna não está em condições de produzir formas racionais de ordem social? Uma solução para esta indagação seria, a emergência de se pensar uma Teoria Crítica para que assim possa desenvolver seu papel e o seu sentido de questionar criticamente o próprio uso do conceito de razão em vista de sua desrazão, além de seus potenciais dominação. Esse caminho pensado não levaria aquela problemática contraditória, a crítica da razão não se confunde com um “absoluto falso”, não se pode saber o que é o absoluto ou uma norma absoluta, mas o que é desumano sabe-se muito bem. Dentro dessas soluções, por mais que os pensadores analisaram

---

<sup>13</sup> (FORST, 2018, p.14).

<sup>14</sup> Em sua obra *justificação e Crítica*, é analisado a sua teoria da justificação, sendo seus trabalhos mais atuais, encontra-se conceitos fundamentais da filosofia política e uma teoria crítica da política para um pensamento voltado à justiça discursiva onde mostra diversas maneiras de pensar as relações de dominação e principalmente a questão da distribuição dos bens para os indivíduos. Em um segundo momento, ele discorre as relações dos direitos humanos junto com uma análise do conceito de dignidade humana, para o entendimento de uma determinada ordem normativa da justiça existente, na qual pretende identificar o sofrimento social diante de uma gramática normativa para justificação de pretensões da justiça.

essas problemáticas, estes, usaram conceitos de razão diferenciadas, todos eles se direcionaram a uma prática libertadora que sempre se dirigiu ao conhecimento racional. Isso significa dizer: “que não se pode tratar de uma “teoria ideal” de justificação, mas sim de uma teoria que investiga como a justificação de normas pode ser uma práxis discursiva e porque está ausente de muitos âmbitos sociais”.<sup>15</sup> Assim como Honneth pensava, a Teoria Crítica de forma reflexiva e dentro de uma razão efetivada na história, Forst lança a proposta de que a: “Teoria Crítica precisa desenvolver um sensor adequado para relações sociais injustificadas, assim como precisa poder conceitualizar de modo reflexivo (e de modo autocrítico) os padrões da crítica”<sup>16</sup>

## FUNDAMENTAÇÕES DA TEORIA DA JUSTIFICAÇÃO- RAINER FORST

Na tentativa de compreender como que se constrói essa proposta de justificação intitulada por Rainer Forst, é importante destacar o que já foi exposto anteriormente, sobre os elementos da filosofia política, pois a questão da justificação começa com a origem de uma filosofia política crítica reflexiva, onde se volta para si mesma. Sendo assim isso:(...) “Significa apresentar e responder uma questão de justificação, o que exatamente é reivindicado nela, e quais pressupostos está implícito na tese de que essa justificação precisa ser racional, aceitável ou justa?”.<sup>17</sup> Para encontrar a resposta, deve- se entender que:

“Quando se torna visível e se compreende a política como uma determinada práxis de justificação na qual as pessoas que estão submetidas a determinadas normas ou instituições – em suma, a uma “ordem normativa” como ordem de normas válidas concretamente e que, ao mesmo tempo, reivindicam validade – examinam as razões para validade dessa ordem, e, eventualmente, as rejeitam ou as redefinem – e, com isso, também modificam essa ordem”.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> (FORST, 2018, p.22)

<sup>16</sup> (FORST,2018, p.22)

<sup>17</sup> (FORST, 2018, p.15)

<sup>18</sup> (FORST, 2018, p.15)



É muito importante destacar que as pessoas, ou seja, os agentes históricos estão no centro das discussões que envolvem a questão da justificação, porque são eles que representam o status, e o que deve ser feito, eles têm o poder de mudar o que deve ser mudado. Existe um conceito que define todo seu valor, estou me referindo ao conceito de dignidade, na qual Ernst Bloch<sup>19</sup> já trabalhou muito bem. Esse conceito sempre fez parte e continua a fazer presença nos dias atuais nas lutas históricas contra as diversas formas de dominação injustificadas, é nesse ponto que vai ser necessário que se entenda, o significado desse conceito. Para Forst, esse poder que está entrelaçado no contexto, envolvendo as lutas históricas possui um tipo de Âncora Normativa. Quando esses conflitos sociais são compreendidos corretamente, mostra-se que eles atingem dois tipos de mundo, um caracterizado sobre a realidade social onde é criticada e o outro se caracteriza um mundo onde o modo radical a luz da dimensão normativa ideal existe. Isso mostra que não se pode duvidar que exista, ao menos em parte, uma dimensão normativa. Forst diferentemente de várias tentativas religiosas em compreender este conceito de dignidade presente na história e nas pessoas, busca reconstruir argumentos a favor de uma concepção normativa:

“Reconstruir historicamente e, ainda assim, transcendente ao contexto, como o fundamento de pretensões morais básicas e como “fundamento da crítica” às normas sociais em geral – uma concepção de pessoa como sujeito que fundamenta e justifica, isto é, como sujeito que “precisa”, ou seja, que usa e necessita de justificar ações para poder conduzir uma vida “humana digna” entre os seus semelhantes”.<sup>20</sup>

Essa questão que Forst nos traz, faz com que contextualizemos o que já foi analisado anteriormente, sobre os sujeitos ativos e passivos, todos nós temos direito a justificação, pois, se trata não somente de uma questão da justificação, mas sim de Justiça. (...) Do ponto de vista reflexivo, esse direito é entendido como o direito mais fundamental, visto que é o pressuposto para sermos capazes de existir e nos

---

<sup>19</sup> Ernst Bloch foi um dos principais filósofos marxistas alemães do século XX. Escreveu durante sua vida, longos 92 anos, sobre os mais diversos assuntos, mas especialmente sobre utopia, pelo qual hoje é conhecido.

<sup>20</sup> (FORST, 2018, p.159).

orientarmos no espaço social como um espaço de razões".<sup>21</sup> Partindo desse entendimento, Forst nos mostra que existe uma ordem, com pretensões fundamentais para a comunidade. E essa ordem abre espaço para três tipos de mundos, eles são: o mundo das justificações-normativas dadas, o mundo das justificações-normativas que são consideradas justas ou menos justas e por fim, o mundo da crítica e da controvérsia, que vincula a ambos.

Dessa forma fica claro que se nos aceitarmos como pessoas autônomas possuindo esses espaços e termos normativos das nossas próprias razões, transformam-nos em sujeito críticos que nunca obedece somente a uma dada ordem de justificação e sim as que são caracterizadas nas diversas formas desses mundos. Não pode deixar enganar-se, quando se fala destes conceitos de ordem e dignidade, a uma fundamentação religiosa para adentrar aos direitos humanos e até mesmo a justiça, pois, nesse ponto de vista religioso é problemático, devido a forte crença e esses direitos só poderiam ser atribuídos aos que reconhecem nos outros a semelhança da imagem de Deus, de maneira em que os ateus, não poderiam nem sequer beneficiar-se aos direitos humanos. Esses conceitos apesar de serem universalistas e tendo como base a religião não conseguem resgatar ou abstrair uma obrigatoriedade à pretensão de uma transcendência, eles se apresentam de forma insuficiente ao contexto e discurso político. Portanto, deve-se respeitar o ser humano em sua autonomia, como sujeito independente, isso significa dizer o mesmo que Kant<sup>22</sup> uma vez já mencionou, "todo ser racional é um membro legislador" e ser este legislador não pode descartar a questão da legitimação e os outros também não devem ser desconsiderados, fazendo deles assim sujeitos.

"Essa concepção de dignidade e respectivo respeito aos outros como "fins em si mesmo" significa que os seres humanos devem ser considerados sujeito com um direito à justificação que deve ser incondicionalmente respeitado, um direito fundamental que é a base para todos os demais direitos fundamentais". Possuir a dignidade humana significa ser um membro com igualdade de direitos no reino dos sujeitos de justificação. Consequentemente, agir com dignidade significa o poder se justificar aos outros. Ser

---

<sup>21</sup> (FORST, 2018, p.159).

<sup>22</sup> Immanuel Kant foi um filósofo alemão e um dos principais pensadores do Iluminismo. Seus abrangentes e sistemáticos trabalhos em epistemologia, metafísica, ética e estética fizeram dele uma das figuras mais influentes da filosofia ocidental moderna.

tratado com dignidade significa ser respeitado como membro com igualdade de direitos. Renunciar à dignidade significa não ser mais considerado membro com igualdade de direitos, mas um inferior. Tratar sem dignidade os outros significa não ver neles nenhuma autoridade de justificação".<sup>23</sup>

Como foi mostrado anteriormente Rainer Forst procura mostrar e defender "justificações racionais para os indivíduos" e que esses discursos devem ser válidos e resolvidos aos problemas éticos-morais com a ideia de comunidade". Foi discutida anteriormente uma análise feita por Forst com um sentido reflexivo, adentrando-nos: elementos políticos, práxis, importância da crítica, poder, autoridade e de modo parcial a questão da normatividade, ordem e justiça. Agora em um segundo momento irá ser esclarecido o conceito de justificação presente na perspectiva de Forst. Deve-se entender que a questão da justificação está ligada com ações moralmente relevantes em um contexto social e seus critérios são acompanhados em bases universalistas e de reciprocidade, ou seja, as ações morais devem ser justificadas como normas e estas normas devem ser justificadas para existir uma validade universal.

Quando essas normas são indagadas, questionadas ou até mesmo fundamentadas suas condições, seus conceitos se transformam em critérios de justificação discursiva. Desse modo de ação, ninguém poderá negar as suas pretensões (reciprocidade de conteúdo), pois: (...) não devem ser excluídas as objeções de nenhuma pessoa concernida, e as razões que devem legitimar uma norma devem poder ser compartilhadas (universalmente) por todas as pessoas.<sup>24</sup> Seria um erro também, se as pessoas compartilhassem suas perspectivas próprias, valores e interesses para si só, ou seja, representar algum tipo de interesse próprio e até de outras pessoas ou até mesmo tratar de uma verdade absolutamente inquestionável para além da justificação. Partindo dessa linha de raciocínio vemos claramente a importância da justiça, sendo ela também, uma base para as argumentações de Rainer Forst, em seu entendimento:

---

<sup>23</sup> (FORST, 2018, p.165).

<sup>24</sup> (FORST, 2018, p.167).

“Existe a possibilidade de uma Construção Moral de determinados direitos humano que não poderiam ser recusados aos outros sem violar a reciprocidade e a universalidade”. Tais construções definem um conjunto básico de direitos-a proteção da personalidade, a participação política e a segurança material-, porém antes desses direitos, existe o direito de não ser ignorado em nenhuma situação em que se trata da garantia desses direitos. Mais uma vez se mostra que o cerne moral de dignidade humana tem uma relevância política” (...) <sup>25</sup>

Existe também ao lado desse Construtivismo Moral, um segundo nível, o Construtivismo Político Discursivo de natureza mais fortemente contextualizado que lida em descobrir quais direitos e pretensões devem valer em uma comunidade concreta, com a ressalva do critério de reciprocidade, para que as pessoas não corram o risco de serem deixadas de lado. No entanto, Rainer Forst mostra que sua proposta da Teoria Crítica numa perspectiva de justificação é além de uma questão prática na qual pode ser contextualizada, ela lida com bases e critérios normativos, que estão ligados também por uma questão de Ordem e Justiça e os sujeitos que se apropriam desses critérios em comunidade, pode-se utilizar desses critérios para resolver os problemas ético-morais e reivindicarem a validade das normas que foram, são e será adquiridas por conhecimentos racionais, para assim, se viver bem e honestamente.

## **JUSTIFICAÇÃO, JUSTIÇA, NORMATIVIDADE E RECONHECIMENTO**

A abordagem final dessa discussão desenvolverei três linhas teóricas, uma formulada por Axel Honneth<sup>26</sup>, a outra por Nancy Fraser<sup>27</sup> e por fim, para a conclusão, o pensamento de de nosso autor, sobre suas conjecturas de: reconhecimento, justificação e justiça. Começo por Fraser e Honneth, ambos tem o objetivo em formular uma teoria crítica da justiça, por sua vez elas estão vinculadas, ou seja,

---

<sup>25</sup> (FORST, 2018, p.167).

<sup>26</sup> Axel Honneth é um filósofo e sociólogo alemão. Desde 2001, é diretor do Institut für Sozialforschung da Universidade de Frankfurt, instituição na qual surgiu a chamada Escola de Frankfurt. Também é professor de Filosofia Social na mesma universidade, desde 1996.

<sup>27</sup> Nancy Fraser é uma filósofa afiliada à escola de pensamento conhecida como teoria crítica. Estudou Filosofia na City University of New York. É titular da cátedra Henry A. and Louise Loeb de Ciências Políticas e Sociais da New School University, também em Nova York.

possuem a mesma base, mas ao mesmo tempo ideias distantes, Fraser com a postulação da exploração (justiça) e Honneth com a postulação da alienação (ética). Uma teoria se refere à justiça e a outra com os conceitos éticos, porém isso é visto com uma crítica, na qual é elaborado mais na frente para Bloch como uma utopia social. Mas de acordo com Forst, essa questão não é utópica, pois a crítica ética em um sentido qualitativo não seria errada. A maneira certa de notar a diferença dessa problemática é nas visões kantiana e hegeliana que são expostos os conceitos de dignidade e felicidade. Mas também existem teóricos de uma primeira geração como, por exemplo, Fraser onde defende que em uma época pós-metafísica não se pode fornecer fundamentos para as pretensões da justiça.

Em contrapartida defensores de uma segunda tradição na qual está incluso, por exemplo, Honneth adverte que, o objetivo superior das lutas pela justiça deve residir na possibilidade de uma vida boa e plena. Mas Forst irá mostrar que este debate é bem mais profundo do que se parece. Ele diz que: "questões sobre como os seres humanos deveriam ser vistos na qualidade de sujeito sociais, ou seja, reflete questões de ontologia social"<sup>28</sup>.

Por isso Fraser não consegue desenvolver bem uma crítica à sociedade, pois ela não se utiliza de um ideal substantivo de uma vida reconhecida e isso faz com que sua teoria não reconheça os déficits de uma comunidade. E é neste ponto em que Honneth percebe a diferença fundamental na qual Forst concorda. Honneth acredita que devemos assumir a tarefa de não se contentar com uma forma reduzida de crítica. Antes de tudo é preciso analisar a moldura da justiça, pois ela está caracterizada a um debate em torno de reconhecimento e redistribuição, questões estas que estão ligadas a uma política da justiça e com as possibilidades normativas metodológicas fundamentais de um pensamento sobre a justiça. A partir dessas discussões, o conceito de justiça fica em foco quando se faz Teoria Crítica. Rainer Forst avalia Honneth como uma pessoa que contribuiu bastante para uma série de referências a um pensamento voltado a individualidade, a sociabilidade e a normatividade.

---

<sup>28</sup> (FORST, 2018, p.179).

O mesmo apresenta também uma Teoria Monista do Reconhecimento na qual se baseia em três diferentes esferas do reconhecimento, elas são em primeiro lugar, identificar as diferentes formas de sofrimento, observar as dinâmicas sociais de diferentes lutas por reconhecimento e por fim, encontrar um ideal substantivo de uma vida reconhecida nas esferas do amor, da igualdade jurídica e da estima social. As teorias do reconhecimento desempenham um papel importante na identificação de diferentes formas de injustiça, sendo assim Forst, desenvolve uma abordagem de Teoria Crítica da Justiça com um diálogo aos teóricos Fraser e Honneth, com a ideia de que: o mais importante vem primeiro. Para assim pode ser contextualizada as argumentações que giram em torno da discussão sobre reconhecimento, justificação e justiça. Forst defende uma teoria do reconhecimento para assim conseguir captar as experiências de sofrimento social e da injustiça. Porém, anterior a isso, ele defende que é importante existir uma gramática normativa para justificação de pretensões da justiça, essa gramática por sua vez: (...) "Tem que está profundamente ancorada em nossos juízos normativos: ela funciona como um filtro que diferencia as pretensões justificáveis e as não justificáveis, que, por um lado, abre, e por outro, novamente limita, as possibilidades de surgirem reivindicações por justiça" (...) <sup>29</sup>

De acordo com nosso autor, deve ser necessário compreender o porquê desta gramática normativa. Quando se fala de justiça, política e social, fala-se daqueles deveres kantianos, em que os membros de um dado contexto social e político possuem. Dentro deste contexto social, os indivíduos constroem instituições com base em normas na quais podem reivindicar legitimamente como normas válidas de modo recíproco e universal onde devem ser obedecidas. "Já um contexto de justiça é sempre um contexto de justificação específico, na qual todas as relações sociais e políticas fundamentalmente relevantes, incluindo as relações econômicas, precisam de uma justificação recíproca e universal". <sup>30</sup> Os critérios de reciprocidade, universalidade e validade moral se transformam em critérios de justificação discursiva.

Por isso há a importância dos indivíduos ter e se reconhecerem autônomos e possuir o direito fundamental à justificação, pois a justiça não se refere apenas aquilo

---

<sup>29</sup> (FORST, 2018, p.184).

<sup>30</sup> (FORST, 2018, p.184).

em que as pessoas possuem e sim em primeiro lugar "como somos tratados" e, além disso, o fato em que "(...) se priva as pessoas de algo que elas poderiam reivindicar como razões recíprocas e universais que não poderiam ser rejeitadas a justiça visa acabar com a dominação e o exercício arbitrário e injustificado do poder (...) "<sup>31</sup>.

Os princípios fundamentais da justiça não demandam nenhum modo predeterminado de distribuição de certos bens. Antes, exigem que cada modo de distribuição seja definido no processo de justificação<sup>32</sup>. "(...) existe uma prioridade emancipatória da justiça democrática, que se concentra na igualdade de todos os membros de um contexto de justiça".<sup>33</sup> E sendo assim diferentemente dos teóricos anteriores, como Honneth e Fraser, Forst propõe uma abordagem monista da justiça, que, não obstante pressupõe uma forma fundamental de reconhecimento: "O reconhecimento do direito fundamental á justificação de cada membro da estrutura básica da sociedade em ser respeitado como participante em igualdade de direitos nos procedimentos de justificação socialmente efetivos"<sup>34</sup>.

Os que reivindicam a redistribuição devem mostrar que os arranjos econômicos existentes lhes negam os recursos e as oportunidades que são as condições objetivas necessárias para a paridade da participação. Os que reivindicam o reconhecimento devem mostrar que os padrões de valorização cultural institucionalizados lhes negam o respeito igual e/ou à igualdade de oportunidades de obter estima social, que funcionam como condições intersubjetivas necessárias. Porém, em ambos os casos, a norma da paridade de participação é o padrão geral das reivindicações legítimas.

## **AS DUAS IMAGENS DA JUSTIÇA**

Rainer Forst, também abre uma discussão sobre do conceito de justiça, mostrando duas formas em ser analisada, na qual chamou de: duas imagens da justiça. Uma delas baseia sua estrutura histórica e a outra numa estrutura sistemática, e mais precisamente também na injustiça, por ser um fenômeno

---

<sup>31</sup> (FORST, 2018, p.186).

<sup>32</sup> (FORST, 2018, p.186).

<sup>33</sup> (FORST, 2018, p.186).

<sup>34</sup> (FORST, 2018, p.186).

associado a sofrimentos e degradações. A partir disso, ele mostra não só o caráter figurativo da noção de justiça, mas também o quanto que ela está ainda ligada no modelo antigo de caráter universal filosófico. Forst começa uma análise da justiça, política e social, que enfatiza a qualidade de uma estrutura básica sob um sistema de cooperação social que a saber trata-se de distribuição. Para ele:

Ao meu ver, o pensamento sobre a justiça social ou distributiva está “preso” a uma imagem que o impede de ir ao fundamento da questão. Isso se deve à uma determinada interpretação do antigo princípio do “a cada um o seu” (*suum cuique*), que, desde Platão, é central a compreensão da justiça, o qual é interpretado de maneira que importa saber, em primeiro lugar, quais bens cabem aos indivíduos em termos de justiça – quem “recebe” o quê.<sup>35</sup>

Essa justiça distributiva, trata da atribuição de bens, porém essa imagem, acaba escondendo aspectos essenciais da justiça. Existem algumas problemáticas acerca dessa visão, elas são relacionadas a: ausência de poder e na indagação, como que esses bens surgem no mundo e quem os decidem? o que fazer quando se faltar recursos de bens? Essas problemáticas são essenciais para que se possa entender essa “falsa” imagem, que só é centralizada a questão de quantidades de bens. Por isso Forst, entende que é necessário considerar os elementos políticos centrais da justiça, e senso assim direcionar a uma segunda imagem, onde visa às estruturas e relações intersubjetivas, para que podemos nos livrar daquelas preocupações voltadas a quantidades de bens.

Essa proposta irá trazer uma representação crítica radical da justiça, pois irá penetrar nas raízes das relações injustas. Partindo dos pontos colocados até agora, de acordo com Forst existem duas imagens da justiça, uma é voltada ao *suum cuique* (cada um com o seu) e a outra intersubjetiva/emancipatória, na qual esta segunda, é a sua abordagem principal. Partindo dessa segunda imagem da justiça, ela é formulada por conceitos de: equidade, reciprocidade, simetria, igualdade e equilíbrio. Sua base está na pretensão individual de ser respeitado como um sujeito de justificação autônomo, isto é, na dignidade como sujeito que pode oferecer e exigir

---

<sup>35</sup> (FORST, 2018, pág.38)



justificações<sup>36</sup>. Esses “bens” que devem ser distribuídos, pressupõe a busca de uma autoridade distribuidora e também de uma noção retificado do poder.

A questão do *poder* é de suma importância aqui, pois ela está entrelaçada no contexto e possui um tipo de Âncora Normativa onde é ligada também por uma questão de *Ordem*. Mas a ideia de “ter o suficiente” ou de “conseguir o suficiente” não apreende a essência do que é próprio da justiça, sabe-se então que, a justiça é sempre uma grandeza relacional. A questão do poder, é a primeira questão da justiça, isso significa que, “os lugares da justiça devem ser procurados e precisam ser produzidos a justificações centrais para estrutura social básica e onde são concebidos os traçados institucionais que determinam radicalmente a vida social”.<sup>37</sup> Essa compreensão acerca da justiça explica-se nas:

Relações que, em princípio, precisam ser justificadas entre seres humanos que estão associados no contexto de cooperação social de produção e de distribuição de bens (...) no contexto da justiça todas as distribuições de bens precisam, em princípio, ser justificadas, visto que esses bens são componentes de um contexto real de cooperação e as razões para determinadas distribuições devem ser encontradas no interior deste contexto (...)<sup>38</sup>

Quando se entende a justiça na perspectiva de Forst, entende-se que primeiro, ele não coloca a justiça como sendo uma grande “maquina” ou até mesmo um Leviatã, que faz com que se escolha aquilo que os indivíduos possam receber, mas sim a justiça aqui condiz a quem são esses indivíduos em um contexto social e qual papel eles desempenham. A justiça exige que tenhamos igualdade de direitos no interior de uma estrutura social básica. A sua primeira questão é: “como os indivíduos estão envolvidos na produção dos bens materiais e imateriais de modo que um resultado só pode ser justo quando é produzido sob condições capazes de serem consideradas justas por todos”.<sup>39</sup> Para finalizar essa questão das duas imagens da

---

<sup>36</sup> Existe uma analogia específica relacionada a essa segunda imagem da justiça: a da deusa *Justitia*, como uma mãe que tem de dividir um bolo entre seus filhos e se pergunta como isso deve ser feito. Porém, a questão de como o bolo foi produzido e o importante, quem pode ser essa mãe permanece não tematizada.

<sup>37</sup> (FORST, 2018, pág.53)

<sup>38</sup> (FORST, 2018, pág.46)

<sup>39</sup> (FORST, 2018, pág.49).

justiça, deve-se adentrar a mais um detalhe, a justiça política e social tratada pelo o autor, está relacionada às normas de uma estrutura básica institucional que reivindicam validade recíproca e universal, sendo assim nunca pode partir da arbitrariedade. Desse modo Forst inaugura uma abordagem sofisticada com sua proposta da justificação, que é: o princípio da justificação, que também é um princípio moral. Toda essa exposição condiz com que já foi mencionado desde o começo, “todo membro de um contexto de justificação tem direito fundamental a justificação, isto é, um direito a razões adequadas para as normas da justiça que devem valer universalmente. Essas normas são exigidas em termos morais, e nisso se fundamenta a igualdade moral básica que constitui o fundamento para as reivindicações por justiça social e política.

## **JUSTIFICAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS E O DIREITO FUNDAMENTAL A JUSTIFICAÇÃO- ARGUMENTAÇÃO REFLEXIVA**

Devemos nos atentar o que significa direitos humanos e a sua extensão. Pode-se dizer que é um fenômeno complexo, porque abrange diferentes aspectos, pois consiste em dimensões: jurídicas, morais e políticas. A dimensão moral, consiste na representação das pretensões humanas fundamentais na qual não podem ser violadas. O que abrange a dimensão jurídica são os elementos das constituições dos Estados que expressam aqueles direitos fundamentais. E já na dimensão política, são encontrados nas declarações e contratos para legitimidade de certos padrões.

Os direitos humanos eram em primeiro lugar, instrumentos em uma luta contra determinado mal que os seres humanos infligiram sobre os outros, eles expressam a linguagem do protesto da oposição e exigem uma medida de tratamento recíproco(...)<sup>40</sup>

Sendo assim, os direitos humanos possuem naturalmente uma importância histórica. Embora às vezes nota-se controverso, pois não se sabe quando surgiu a primeira vez a sua importância, existe um aspecto social que trata a dignidade e sua violação. A partir desses aspectos mencionados, Rainer Forst, em uma

---

<sup>40</sup> (FORST, 2018, pág.70)

argumentação reflexiva, nos mostra um pressuposto que está na base de todos os direitos humanos, ou seja, uma pretensão fundamental. Pois como se sabe, os direitos humanos devem assegurar institucionalmente que nenhum ser humano seja tratado de modo que não possa ser justificado para ele ou ela como os sujeitos moralmente iguais.

E esse pressuposto está ligado exatamente - no sentido de ser respeitado como um sujeito autônomo, temos o direito de não estarmos subordinados a determinadas ações ou instituições que não possam ser *adequadamente justificadas* perante nós<sup>41</sup>.

Essa abordagem reflexiva trabalha com o conceito de justificação de modo normativo ligado à *razão prática*, e por uma *práxis da autonomia moral* que implica o direito moral a justificação que fundamenta os direitos humanos. Após o desenvolvimento dessa argumentação reflexiva, ele nos mostra 3 (três) dimensões na qual ela faz parte. A primeira dimensão, está relacionada a uma justificação preponderantemente ética dos direitos humanos, refere-se a importância dos interesses humanos que eles devem proteger. Forst diz que é comum que:

A justificações éticas dos direitos humanos é o fato de colocarem em primeiro plano as concepções substantivas de bem-estar ou de "vida boa", e considerarem os direitos humanos como meios para garantir as condições mínimas necessárias para as respectivas formas de vida.<sup>42</sup>

A segunda dimensão, está ligada numa perspectiva completamente diferente, é ao aspecto *político jurídico* dos direitos humanos. Os direitos humanos situam-se como uma política internacional onde certos padrões implica uma concepção filosófica do direito dos povos, como em John Rawls. Segundo Rawls, "a função principal dos direitos humanos é delimitar e fornecer uma definição adequada da soberania interna do Estado ou restringir às razões que justificam a guerra e o modo

---

<sup>41</sup> (FORST, 2018, pág.71)

<sup>42</sup> (FORST, 2018, pág,72).

de conduzi-la e limitam autonomia interna de um regime"<sup>43</sup>. Em relação à terceira dimensão, muitos buscam fundamentações normativas para os direitos humanos, muitos inclusive compartilham considerações rawlsianas como ponto de partida, e intensifica a busca por justificação políticas e morais. Mas, *como é possível encontrar uma via praticável entre todas essas abordagens que adentram esses aspectos diferenciados dos direitos humanos?*

Rainer Forst, prepara a argumentação reflexiva a favor de uma quarta via e utiliza da *gramática normativa* para aprofundar os direitos humanos. Para esta quarta via, Forst defende que se deve atribuir à concepção dos direitos humanos uma justificação e uma substância moral independente, não apenas uma substância ética fundada em uma concepção de vida boa. Uma fundamentação moral dos direitos humanos deve ter como pressupostos o respeito à pessoa moral, e o direito a justificação, essa seria a sua proposta e complementa: "Os direitos humanos asseguram o status das pessoas como iguais no mundo político social nesse sentido fundamental: com base na pretensão moral e incondicional do respeito recíproco".<sup>44</sup>

Fazendo com que uma das funções essenciais dos direitos humanos consista em garantir, proteger e expressar o status das pessoas como iguais no que se refere ao seu direito à justificação. Essa fundamentação moral tende de erguer uma pretensão legítima de validade universal, pois, visto que, toda justificação moral desses direitos devem poder resgatar discursivamente a sua pretensão de validade recíproca e universal, à justificação moral pressupõe ao mesmo tempo, o direito prioritário a justificação daqueles aos quais os direitos se destinam e que devem aceitar essa justificação.

A partir disso, segundo a tese de Forst, essa proposta precisa ser de natureza reflexiva, "reflexivo" significa que a própria ideia de justificação é recursiva no que se refere às suas implicações normativas e práticas. De acordo com. Forst:

O fundamento normativo para uma concepção de direitos humanos é o direito de toda pessoa de ser respeitada como alguém que possui um direito moral à justificação,

---

<sup>43</sup> Rawls, *Das Recht der Völker*, (p.30 e 97 Apud Forst, *Justificação e Critica*, 2018, pág.73) (Tradução para o alemão modificada por R. F)

<sup>44</sup> (FORST, 2018, pág.82)

segundo o qual toda ação ou norma que pretende ser legítima deve poder ser adequadamente justificada. Por conseguinte, as ações ou normas morais devem poder ser justificada em discursos morais por razões morais livres da coação ou do engano, e as leis ou estruturas sociais e políticas devem estar apoiadas em normas morais, ou pelo menos serem compatíveis com elas, e devem ser legítimas nas respectivas práticas de justificação jurídicas e políticas.<sup>45</sup>

## ORDEM DA JUSTIÇA E DA PAZ<sup>46</sup>

Toda discussão anterior foi importante para que se houvesse uma compreensão significativa, não só da proposta da justificação dentre às temáticas abordadas, mas também de uma determinada ordem normativa da justiça existente, que a saber, irá ser a abordagem final dessa análise sobre a Justiça. Normalmente é considerado que a justiça e a democracia são valores políticos vinculados e complementar um ao outro. Esse tipo de concepção é típico, não apenas das declarações de instituições políticas, mas por exemplo, ao Preâmbulo da Carta das Nações Unidas e movimentos políticos. Porém, existe uma outra visão de tendência problemática, acerca dessa primeira concepção. Mesmo que essa primeira reflexão, tenha iniciativa nos direitos humanos e na jurisdição penal, em relação aos crimes de guerra, por exemplo, isso enfatiza que:

A superação da guerra deve ter como objetivo estabelecer a dominação do direito, que busca a justiça não somente prospectivamente, mas também retrospectivamente, de modo que a paz não seja comprada pelo preço do esquecimento e da impunidade dos crimes nacionais e internacionais, cometidos no passado.<sup>47</sup>

Aqui encontramos o problema, existe um conflito entre a justiça e a paz. Mas essa paz é considerada uma ordem normativa injusta, pois violam os princípios fundamentais da justiça, esses fundamentos permanecem não esclarecidos e os crimes ficam impunes. Existem vários pressupostos sobre essa questão da paz e

---

<sup>45</sup> (FORST, 2018, pág.111)

<sup>46</sup> Essa temática foi abordada na 3ª Conferência Anual do *cluster* de pesquisa "Formação das ordens normativas". Onde Harald Miller, expôs a sua concepção de justiça e da paz em contrapondo com a de Forst. Forst e Günther (orgs) *Die Herausbildung Normativer Ordnungen*.

<sup>47</sup> (FORST, 2018, pág. 124).

justiça, como que funciona exatamente essa lógica? *Se ambos podem ser complementares, se eles fazem parte do mesmo registo normativo, como que podem estar em conflito dependendo do contexto?* Forst, acredita em uma problemática interna e não externa. Para nosso autor, a justiça é um princípio, uma base, enquanto a paz é um valor qualificado pela justiça. Sendo assim, as considerações sobre justiça e paz são analisadas no cerne do âmbito normativo (interno) por serem valores e princípios. "Nessa ordem normativa, o princípio da justiça fundamenta valor da paz e ao mesmo tempo ou qualifica. "A paz não é em si mesma, um valor independente, só são dignas de serem alcançadas as formas da paz orientadas por considerações de justiça" (FORST, 2018, pág.131). com isso a ordem normativa da paz tende a corresponder a uma ordem da justiça. Na linguagem kantiana, é entendido como a busca pela paz, mediante o imperativo moral para fundamentar um sistema de direito entre os Estados. Ela tem que seguir um sistema legítimo de direito vinculado juridicamente, pois a ordem social da justiça é uma ordem da paz, mas pode ocorrer que, *nem toda ordem da paz é uma ordem da justiça*, isso porque corre o risco de transformação dessa ordem pela dominação violenta.

Tendo em vista essa tese, a exigência da justiça tem que fundamentar uma *ordem de soberania*, com o objetivo de estabelecer um sistema internacional de não dominação violenta. Porém, esse tipo de concepção pode abordar uma problemática, a saber, sobre a realidade política. Se é certo que a paz se apoia na justiça, e esta existe uma ordem republicana de justificação entre os Estados, pode correr o risco de legitimar uma *determinada política de dominação*, que seria o princípio de não dominação em um princípio de opressão, fazendo com que se gere uma possível intervenção. Isso acontece quando democráticos e não democráticos transformam esta ordem em uma abordagem negativa.

Contudo, essas abordagens de forma negativa/crítica sobre essa concepção, desencadeia uma análise no que diz respeito à relação entre a justiça, a paz e direitos humanos. Isso porque deve existir uma orientação metodológica, acerca as ordens normativas, que coloca em primeiro plano a perspectiva dos participantes. Na opinião de Forst, diz ele, que deve ser procurado gramáticas normativas, que a saber, são de duplo sentido, são elas: *justiça normal*, que trata daquilo que consideramos justo ou justificado nos contextos sociais. E a *justiça reflexiva*, que pergunta se os

modos vigentes de justificação da justiça podem ou poderiam ser compartilhados entre os subordinados, e ainda acrescenta:

A perspectiva do participante é essencialmente uma perspectiva normativa, sempre nos comportamos valorativamente em relação ao mundo objetivo e intersubjetivo. E sempre estamos incorporados em práticas de justificação sobre o que nós e os outros pensamos ou fazemos. A política e a moral são formas específicas dessas práticas, e devemos procurar as gramáticas normativas da justiça, da paz ou dos direitos humanos no interior dessas práticas.<sup>48</sup>

Essas gramáticas de acordo com Forst, desenvolve um objetivo muito importante em relação aos direitos das pessoas, pois qualquer que seja as normas e instituições as quais as pessoas estão submetidas, elas sempre irão possuir o direito básico de investigar as razões e de questioná-las. Isso faz com que a gramática da justiça ou dos direitos fundamentais, surge sempre de uma gramática do protesto social. E sendo assim existirá uma estrutura universal que ainda faz com que influencie uma autonomia, onde as pessoas devem determinar sua vida social e além disso, não querer ser mais consideradas como pessoas que não são levadas em conta na Justificação. Esta é a reivindicação fundamental da justiça. Concluindo a sua concepção:

Existe uma ordem normativa entre a justiça e a paz no espaço de razões segundo a qual a justiça representa o princípio com qual avaliamos uma política da paz, orientados pela concepção de que a paz e a justiça visam ambas a uma ordem normativa em que predominam às relações justificadas entre as pessoas, isto é, as relações nas quais as pessoas se respeitam e não dominam uma as outras.<sup>49</sup>

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O primeiro momento e objetivo dessas minhas análises foram em mostrar as tradições das teorias críticas desde a Escola de Frankfurt e como filósofos da época

---

<sup>48</sup> (FORST, 2018, pag. 141)

<sup>49</sup> (FORST, 2018, pag. 152)

trataram em seus escritos essas questões que ainda hoje tem uma grande relevância, pois suas preocupações estão centradas em mostrar a importância de uma fundamentação crítica em relação à sociedade, além do mais, mostrar os elementos fundamentais de modo parcial para que o leitor possa se introduzir nessa tradição intelectual e assim está em condições para se dedicar-se as leituras futuras. O segundo momento e o mais importante para a discussão central foi em trazer o filósofo político Rainer Forst com a sua proposta de crítica e justificação, nos três últimos tópicos elaborados sobre Forst teve como objetivo perpassar parcialmente a fundamentação e as origens de sua Teoria Crítica da política com a proposta da justificação, e aquelas abordagens imprescindíveis sobre os termos e discursos trabalhados na normatividade e justiça.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

DE SOUSA, Draiton Gonzaga (org). Filosofia Interdisciplinaridade. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. p. 213-255.

FORST, Rainer. Justificação e Crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política. São Paulo: Unesp, 2018. 324p.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes. Potencialidades normativas e limites da ética discursiva de Habermas: da superação metafísico-monológica ao déficit social. In: LIMA, Francisco Jozivan Guedes,

NOBRE, Marcos. Teoria Crítica: filosofia passo a passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.



## 55. A fundamentação da justiça equitativa e do direito dos povos em John Rawls



<https://doi.org/10.36592/978655460108555>

Wellington Carvalho de Macedo<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

Os movimentos políticos internacionais inspiram preocupação na atualidade devido a um novo clima de hostilidade entre as nações e um ressurgimento de conflitos ideológicos em nível global. É fato que algumas sociedades contemporâneas têm flertando com o autoritarismo e com o extremismo que, além de inúmeras mazelas sociais, tem gerado guerras injustificadas. Vale ressaltar que alguns conflitos perduram sem que as organizações internacionais consigam por um fim agindo diplomaticamente. Essas convulsões internacionais e as polarizações ideológicas vividas internamente em vários países geram uma confusão global na qual a população, tomada como massa, se permite manipular segundo os objetivos temerários de líderes, tanto nacionais quanto internacionais, que não deixam claras a fundamentação e a motivação de seus princípios. Por isso, é urgente uma releitura filosófica de pensadores já consagrados na academia afim de se restabelecer o ordenamento do pensamento político em função de uma prática politico-social adequada para um autêntico progresso da humanidade.

A partir dessas questões, o pensamento de John Rawls contribui para o esclarecimento dos fundamentos de uma postura autenticamente liberal e pode contribuir para que se estabeleça uma perspectiva mais racional dentro das esferas sociais que se pautam nesse espectro. Rawls, seguindo as diretrizes de Kant, busca estabelecer uma fundamentação *a priori* para o contrato social em oposição direta ao utilitarismo. O objetivo é averiguar quais princípios devem reger uma sociedade liberal na qual os direitos fundamentais da pessoa humana sejam assegurados e

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS, e professor nos cursos de Filosofia e de Direito da Faculdade Palotina, FAPAS. Atualmente, doutorando no Programa de Pós-graduação em Filosofia pela PUCRS. E-mail: wellingtoncmacedo@hotmail.com

promovidos a partir de uma ideia fundamental de justiça. Isso significa que Rawls busca uma fundamentação racional para a própria efetuação do contrato social. Ora, somente numa sociedade justa, na qual os membros são regidos por princípios racionais, o contrato social é respeitado e se torna efetiva a liberdade. Sem um princípio racional de justiça e sem uma consolidada liberdade não é possível constituir uma sociedade autenticamente democrática e liberal.

Contudo, como estabelecer uma compreensão de justiça que legitime um contrato social que efetivamente fundamente uma sociedade democrática liberal? Numa sociedade eminentemente desigual, na qual há um desequilíbrio grotesco de renda, de liberdades individuais, de benefícios sociais, e até de parâmetros de dignidade humana, como ratificar um contrato que de fato assegure o bem comum? Para a tentativa de solução de tais problemas, seguindo as diretrizes do pensamento de Rawls, faz-se necessário apelar para a faculdade comum de todos os seres humanos, a razão, amparada por uma disposição genuína ao bom senso. De fato, nenhuma dessas questões poderá ser tratada com autenticidade caso os indivíduos abdicuem do uso da reta razão em função da mera satisfação de seus interesses particulares.

Além disso, Rawls intui a necessidade de transpor suas perspectivas liberais para as relações internacionais. Isso se faz importante na medida em que sociedades totalitárias podem colocar em risco os sucessos alcançados pelos povos liberais, principalmente através da guerra injusta. É evidente que para que se tenha a paz nacional, além de uma estrutura básica interna eficiente e justa, é imprescindível relações internacionais que assegurem ao máximo a estabilidade global. Assim, Rawls busca uma fundamentação racional para o que chamou de Direito dos Povos, um conjunto de princípios pelos quais os diversos povos, liberais ou não, podem estabelecer relações políticas que assegurem benefícios razoáveis comuns a todos.

Através do Direito dos Povos, Rawls intui uma Sociedade dos Povos, uma espécie de agremiação de federações que, pautadas por princípios comuns, devem decidir politicamente através do exercício da razão pública, o que é justo entre elas. Para isso, é necessário que, assim como na constituição de uma sociedade liberal, os povos se coloquem hipoteticamente numa posição original de igualdade cobertos por um véu de ignorância a fim de que possam firmar princípios para um direito

comum. Esses princípios levam cada povo a uma postura de patriotismo moderado pelo qual aceitam o pacto social porque entendem que as relações de cooperação entre os povos resultará no sucesso da obtenção de suas necessidades básicas e razoáveis. E do mesmo modo, aceitam e cooperam para que o mesmo aconteça com os demais membros da Sociedade dos Povos.

A partir desses termos, faz-se necessário, como introdução ao estudo das teses de Rawls, descrever os princípios que tornam uma sociedade, de fato, liberal e os princípios que fundamentam o Direito dos Povos. Para isso, um caminho possível é mostrar como a noção de posição original e de véu de ignorância são utilizadas em ambos os casos. Vale dizer que o sucesso de uma sociedade liberal real inspira e garante razoavelmente os benefícios de uma utopia realista de uma Sociedade de Povos democráticos e liberais.

## 1 UMA TEORIA DA JUSTIÇA

O ponto de partida do presente estudo é o fato de que a sociedade é constituída por um sistema cooperativo entre indivíduos que assumem regras comuns como obrigatórias para alcançarem seus mais diversos objetivos. Essa disposição exige uma ideia de justiça que legitime as estruturas básicas da sociedade, ou melhor, que fundamente "a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social".<sup>2</sup> Por isso, Rawls propõe um novo conceito de justiça, não utilitarista, que se apresenta racionalmente como fundante do contrato social. Desse modo, vale fazer referência ao fato de que um conceito de justiça deve sempre evitar o conflito e promover a paz.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Rawls, 2002, p. 7.

<sup>3</sup> Ricoeur explica que: "É importante dizer de início que toda a sua teoria é dirigida contra uma outra versão da concepção teleológica de justiça, a saber, o utilitarismo que predominou no mundo de língua inglesa durante dois séculos e teve em John Stuart Mill e Sedgwick os defensores mais eloquentes. Esse ponto nunca deverá ser esquecido na discussão que segue. Quando Rawls fala de abordagem teleológica, não está pensando em Platão ou Aristóteles, que dão ensejo apenas a algumas notas de rodapé, mas sim na concepção utilitarista de justiça. Realmente, o utilitarismo é uma doutrina teleológica porquanto define a justiça por meio da maximização do bem para a maioria. Quanto a esse bem, aplicado a instituições, nada mais é que a extrapolação de um princípio de escolha construído no nível do indivíduo, segundo o qual os prazeres simples, as satisfações imediatas, deveriam ser sacrificados em nome de prazeres ou satisfações maiores, ainda que distantes" (Ricoeur, 2008, p.65).

No entanto, isso somente será possível caso se estabeleça uma estrutura social na qual se promova a dignidade de todos os cooperadores, se justifique adequadamente as diferenças entre eles, e que tais diferenças possam resultar no bem comum sem que com isso alguém seja lesado em seus direitos fundamentais. Além do disso, sendo esse conceito de justiça produto exclusivo da razão, pode ser assumido tanto por indivíduos quanto por povos que almejem ser liberais possibilitando assim uma espécie de aproximação federativa. Ora, assim como cidadãos que assumem o mesmo princípio de justiça tem condições de constituir um pacto razoavelmente eficiente para todos, federações que também assumam o mesmo princípio de justiça, podem estabelecer um conjunto de normativas que legitime uma cooperação razoável entre elas.<sup>4</sup>

Com a finalidade de atender a esses requisitos básicos, Rawls apresenta sua teoria da justiça como equidade<sup>5</sup> que, em síntese, trata-se de uma noção universal através da qual todos os indivíduos são tomados hipoteticamente em uma posição original de igualdade, na qual são suspensas todas as diferenças contingentes através de um véu de ignorância.<sup>6</sup> Rawls acredita que estando todos numa posição hipotética de igualdade e suspensos todos os interesses particulares, é possível estabelecer uma distribuição de direitos e deveres que todos estejam mais convictos e impelidos a assumirem efetivamente. Tal perspectiva seria a forma racional mais viável para os indivíduos atingirem seus objetivos possíveis, dado que é irracional

---

<sup>4</sup> Nesse sentido, cabe dizer que: "A teorização da justiça é, provavelmente, a vertente mais visível e prolífica da Filosofia Política contemporânea. [...] A justiça é o padrão moral que permite ajuizar se as instituições de enquadramento de uma sociedade estão ou não bem ordenadas. Isso implica que, na concepção de justiça, estejam subsumidas ideias de liberdade, igualdade e distribuição de riqueza e que essas ideias, para além de devidamente justificadas, sejam também examinadas quanto às suas consequências institucionais e aos benefícios e encargos que delas decorrem para os cidadãos. Muitos senadores contemporâneos partiram da teorização de Rawls para, continuando a usar a linguagem da justiça e dos direitos e deveres que as instituições justas implicam para cada indivíduo, aprimorarem a formulação rawlsiana da própria concepção de justiça social, corrigindo aspectos menos conseguidos na formulação de Rawls (Rosas; Thaler; Gonzáles, 2012, p. 175).

<sup>5</sup> Sobre o conceito de justiça como equidade, Ricoeur diz que: "A equidade caracteriza, em primeiro lugar, o procedimento de deliberação que deveria conduzir à escolha dos princípios de justiça preconizados por Rawls, ao passo que a justiça designa o conteúdo dos princípios escolhidos. Dessa maneira, o livro inteiro visa a fornecer uma versão contratualista da autonomia kantiana. Para Kant, lei é aquela que a própria liberdade se imporia, se subtraída à inclinação dos desejos e do prazer. Para Rawls, instituição justa seria aquela que uma pluralidade de indivíduos razoáveis e desprendidos escolheriam, caso pudessem deliberar numa situação que seria, ela mesma, equitativa [...]" (Ricoeur, 2008, p. 67).

<sup>6</sup> Rawls, 2002.

supor ser possível obter tudo que se deseja dada a possibilidade do conflito de interesses.

Contudo, é necessário explicar que a equidade para Rawls não se trata de tentar simplesmente equilibrar a situação entre os homens que livremente buscam seus interesses. O mero equilíbrio, segundo Rawls, pode até ter uma aplicabilidade satisfatória em algumas circunstâncias. Porém, justamente por ser contingente, pode em outras circunstâncias variáveis, apenas amenizar os conflitos e não necessariamente promover o bem comum, fato que caracterizaria um certo tipo de injustiça. A partir disso, Rawls define sua compreensão de posição original que serve de base para a sua teoria da justiça equitativa.

A posição original é definida de modo a ser um *status quo* no qual qualquer consenso atingindo é justo. É um estado de coisas no qual as partes são igualmente representadas como pessoas dignas, e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias ou pelo equilíbrio relativo das forças sociais. Assim, a justiça como equidade é capaz de usar a ideia da justiça procedimental pura desde o início.<sup>7</sup>

Nesse ponto, Rawls destaca o aspecto hipotético<sup>8</sup> da posição original e salienta que ela não depende das contingências sociais e econômicas entre as pessoas, o que lhe garante uma possível universalidade de seus princípios enquanto puramente racionais. Esse aspecto é fundamental para a constituição de uma sociedade democrática liberal, pois sendo um organismo cooperativo, se faz necessário princípios que proporcionem a superação dos conflitos, principalmente motivados por interesses pessoais ou corporativos.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Rawls, 2002, p. 129.

<sup>8</sup> Segundo a compreensão Ricoeur: "[...] os princípios de justiça poderão tornar-se objeto de escolha comum se e somente se a posição original for equitativa, ou seja, igual. Ora, ela só pode ser equitativa numa situação puramente hipotética. O discernimento das injunções que a condição original deve satisfazer para ser considerada igual em todos os aspectos exige uma parcela enorme de especulação: esta contra apoio intuitivo na fábula do "véu da ignorância" - à qual Rawls deve grande parte de sua reputação" (Ricoeur, 2008, p. 70).

<sup>9</sup> Rawls diz que: "As circunstâncias da justiça podem ser definidas como as condições normais sob as quais a cooperação é tanto possível quanto necessária. Assim, como notei no início, embora uma sociedade seja um empreendimento cooperativo para a vantagem mútua, ela é tipicamente marcada por um conflito e ao mesmo tempo por uma identidade de interesses. Há uma identidade de interesses, uma vez que a cooperação social possibilitada para todos uma vida melhor do que qualquer um teria se tentasse viver apenas por seus próprios esforços. Há ao mesmo tempo um conflito de interesses, uma vez que os homens não são indiferentes em relação a como os maiores benefícios produzidos

Rawls explica que já na posição original existem condições básicas para a cooperação que exigem a moderação de uma ideia de justiça. Tais condições, que ele chama de 'circunstâncias da justiça', podem ser de caráter objetivo, como por exemplo, o fato de um grupo humano coabitar o mesmo espaço geográfico e precisar cooperar internamente para sobreviver, principalmente num quadro de escassez moderada; ou de caráter subjetivo, como por exemplo, quando indivíduos precisam cooperar<sup>10</sup> para realizarem seus planos pessoais de vida. Contudo, Rawls ressalta que mesmo com a exigência natural de cooperação na posição original, os indivíduos embora tenham sua própria noção de bem, não dispõem de um vínculo natural entre eles. Disso, Rawls supõe que "as partes na posição original são mutuamente indiferentes: elas não estão dispostas a sacrificar seus interesses em benefício dos outros".<sup>11</sup> Então, o problema é como promover uma sociedade que coopere em função do maior bem possível de forma equitativa de tal forma que os conflitos não coloquem em risco o pacto social.<sup>12</sup>

Rawls propõe que a ideia de justiça como equidade deve moderar as relações humanas em seus interesses concorrentes e conflitantes a partir de princípios

---

pela sua colaboração são distribuídos, pois, a fim de perseguir seus objetivos, cada um prefere uma parte maior a uma parte menor" (Rawls, 2002, p. 136).

<sup>10</sup> Entre as explicações sobre o termo cooperação, encontra-se: "A cooperação pressupõe termos equitativos. São os termos que cada participante pode razoavelmente aceitar, desde que todos os outros os aceitem. Termos equitativos de cooperação implicam uma ideia de reciprocidade: todos os que estão envolvidos na cooperação e que fazem sua parte como as regras e procedimentos exigem, devem beneficiar-se da forma apropriada, estimando-se isso por um padrão adequado de comparação. Uma concepção de justiça política caracteriza os termos equitativos da cooperação. Como o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, esses termos equitativos são expressos pelos princípios que especificam os direitos e os deveres fundamentais no interior das principais instituições da sociedade e regulam os arranjos da justiça de fundo ao longo do tempo, de modo que os benefícios produzidos pelos esforços de todos são distribuídos equitativamente e compartilhados de uma geração até a seguinte" (Rawls, 2000, p. 59).

<sup>11</sup> Rawls, 2002, p. 140.

<sup>12</sup> Sobre as implicações do conceito de posição original de Rawls, acrescenta-se que: "Trata-se de uma derivação da ideia clássica de contrato social. No entanto, a posição original rawlsiana é puramente contrafactual - ao contrário do que acontece muitas vezes com a descrição do estado de natureza no contratualismo clássico - e a escolha aí adoptada inscreve-se no plano hipotético - não se trata de um acordo implícito na sociedade, como geralmente acontecia na tradição contratualista, Note-se ainda que Rawls, de novo em contraste com o contratualismo clássico, não está apenas preocupado com a questão da justificação da autoridade política, mas também e sobretudo com a definição de uma concepção alargada de justiça (abarcando também aspectos sociais e económicos). A posição original é um dispositivo de representação. Nela podemos colocar 'partes' iguais, representantes de todos e cada um dos cidadãos em cada comunidade política. Para que a sua decisão seja certa e infalível, essas partes são dotadas de racionalidade instrumental e são mutuamente desinteressadas" (Rosas; Thaler; Gonzáles, 2012, p. 176).

racionais que auxiliem o debate político sobre o que deve ser considerado justo. Tais princípios devem ser gerais, ou seja, estar além dos interesses particulares; universais, no sentido que podem ser aplicados por todos os envolvidos; e devem ser também públicos na medida em que todos devem ter conhecimento sobre sua fundamentação favorecendo à sua adesão pautada na autonomia. Além disso, segundo Rawls, eles devem ordenar as reivindicações conflitantes, de tal modo que sejam evitadas imposições ditatoriais ou de força. Eles devem também se estabelecer como a última instância racional de deliberação política. Assim, “uma concepção de justo é um conjunto de princípios, gerais em sua forma e universais em sua aplicação, que deve ser publicamente reconhecido como última instância de apelação para a ordenação das reivindicações conflitantes de pessoas éticas”.<sup>13</sup>

A partir desses termos, tem-se que Rawls busca com a tese da posição original fazer emergir uma justiça procedimental, livre das ambiguidades morais humanas, que fundamente uma teoria da justiça equitativa. Contudo, para que esse objetivo seja de fato alcançado, Rawls explica que é necessário que as partes estejam sob um ‘véu de ignorância’, ou seja, um estado no qual se suspende todos os atributos naturais e adquiridos socialmente que coloquem os indivíduos em posições privilegiadas e que os façam agir por interesses próprios. Nesse sentido, o véu de ignorância<sup>14</sup> impossibilita que os princípios constitutivos do conceito de justo sejam escolhidos mediante os benefícios particulares que podem causar, obrigando os indivíduos a julgarem exclusivamente a partir de considerações gerais.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Rawls, 2002, p. 145.

<sup>14</sup> Ao apresentar o conceito de véu de ignorância, Rawls o explica da seguinte forma: “Supõe-se, então que as partes não conheçam certos tipos de fatos particulares. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou seu status social; além disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força, e assim por diante. Também ninguém conhece a sua concepção do bem, as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia, como por exemplo a sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Mais ainda, admito que as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Ou seja, elas não conhecem a posição econômica e política dessa sociedade, ou o nível de civilização e cultura que ela foi capaz de atingir” (Rawls, 2002, p. 147).

<sup>15</sup> Sobre Ricoeur sintetiza a teoria de Rawls da seguinte maneira: “Em resumo: a) O véu da ignorância tem um propósito básico, a saber, “pôr em prática um procedimento equitativo tal, que todos os princípios sobre os quais houver acordo serão justos. O objetivo é empregar a noção de justiça procedimental como base da teoria”. Esse elo entre a imaginação do véu de ignorância e a procura de uma concepção puramente procedimental de justiça não deveria ser subestimado. A justiça procedimental constitui uma alternativa integral à justiça substantiva regulada por pressupostos compartilhados sobre o bem comum. b) A justiça procedimental é justiça porque atrás do véu de

Nessa perspectiva, Rawls intui dois princípios fundamentais para a justiça como equidade.<sup>16</sup> O primeiro princípio rege que “cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras”.<sup>17</sup> O segundo diz que “as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos”.<sup>18</sup>

Para Rawls, esses princípios primeiramente se referem às estruturas básicas da sociedade, nas quais eles determinam as atribuições de direitos e deveres, e regulam a distribuição das vantagens sociais e econômicas.<sup>19</sup> O primeiro princípio legitima a liberdade do homem no modo de ser e agir na sociedade. É o fundamento para o consentimento da formação do estado civil, pois no que diz respeito àquilo que é permitido ao indivíduo fazer, ele estabelece a igualdade das possibilidades. Além do mais, todos os homens têm direitos básicos comuns que não podem de forma alguma ser violados. Em suma, o primeiro princípio afirma os fatores sociais que asseguram liberdades básicas e iguais. Assim, o homem dispõe de liberdades que são inerentes ao seu ser como cidadão constituinte de um estado civil, desde a liberdade de integridade moral e física até a liberdade de expressão e de consciência.

O segundo princípio se refere à própria organização social e a distribuição das vantagens sociais entre os cidadãos. Esse princípio considera a igualdade das

---

ignorância são anulados os efeitos de contingência específica. O véu da ignorância garante a equidade da situação de partida. c) A partir daí o argumento continua: “Como as diferenças entre as partes são ignoradas por elas e como cada um é igualmente racional e está situado de maneira semelhante, cada um é convencido pelo mesmo argumento”. E ainda: “Se, depois de reflexão, alguém preferir uma concepção da justiça a outra, então todos o farão, e poderá ser atingido um acordo unânime”. Resumirei do seguinte modo: na situação original, é perfeita a equação entre “cada um” e “todos” (Ricoeur, 2008, p. 73).

<sup>16</sup> Segundo Oliveira, “através dos dois princípios de justiça deve ser efetivada a distribuição equitativa de bens primários (*primary goods*), isto é, bens básicos para todas as pessoas independentemente de seus projetos pessoais de vida ou de suas concepções de bem” (Oliveira, 2003, p. 17).

<sup>17</sup> Rawls, 2002, p. 64.

<sup>18</sup> Rawls, 2002, p. 64.

<sup>19</sup> Vale ressaltar que para Rawls o objetivo da justiça como equidade não é de cunho metafísico, mas prático. Nessa perspectiva não está em voga traçar epistemologicamente princípios absolutos, mas de princípios que considerem, ou melhor, que sejam fundamento da ação voluntária dos homens na conjugação das liberdades básicas. Com isso, temos que o acordo social, que se torna a condição de possibilidade para o bem viver em sociedade “está baseado solidamente em atitudes sociais e políticas públicas, ele garante o bem de todos os indivíduos e de todos os grupos que fazem parte de um regime democrático justo (Rawls, 2000, p. 211).



oportunidades, mas também assegura a diferença entre as classes sociais desde que as diferentes distribuições de renda e de benefícios sejam equacionadas de tal forma que potencializem todas as classes.<sup>20</sup> Esse aspecto é fundamental porque caso uma classe não consiga desempenhar sua função, ou não tenha alcançado razoavelmente seus interesses, todo o sistema é prejudicado e se coloca em risco o pacto social. A partir desse princípio, tem-se o complemento da noção de cooperação, pois ele reafirma que a cooperação é racionalmente mais vantajosa do que o individualismo.

Em síntese, segundo o pensamento de Rawls, é assumindo metodologicamente o estado hipotético da posição original, na qual o véu de ignorância permite a suspensão dos interesses particulares e a generalidade dos conceitos, que se estabelece os dois princípios<sup>21</sup> genuinamente racionais, gerais e universais, sob os quais se pode conceber uma ideia de justiça equitativa.<sup>22</sup> Esse

---

<sup>20</sup> Vale averiguar a seguinte explicação: "Assim, as partes discordariam da existência dessas diferenças apenas se ficassem frustradas simplesmente porque percebem ou sabem que os outros estão em melhor situação; mas suponho que elas decidem como quem não é motivado pela inveja. Assim, a estrutura básica permite essas desigualdades contanto que elas melhorem a situação de todos, inclusive a dos menos favorecidos, desde que elas sejam consistentes com a liberdade igual e com a igualdade equitativa de oportunidades. Devido ao fato de as partes começarem a partir de uma divisão igual de todos os bens sociais primários, aqueles que se beneficiam menos têm, por assim dizer, um poder de veto, chegamos assim ao princípio da diferença. Tomando a igualdade como a base de comparação, aqueles que ganham mais devem tê-lo feito em termos que são justificáveis aos olhos daqueles que ganharam o mínimo. Por um raciocínio desse tipo, então as partes podem chegar aos dois princípios da justiça em ordem serial" (Rawls, 2002, p. 163).

<sup>21</sup> Ricoeur propõem a seguinte interpretação: "Agora, por que dois princípios, e não um só: um princípio igualitário e um princípio não igualitário? Porque no nível econômico a soma total por ratear não é fixada de antemão, mas depende do modo como é rateada. As diferenças de produtividade resultam da maneira como a distribuição é organizada. Num sistema de igualdade aritmética, a produtividade poderia ser tão baixa, que mesmo o menos favorecido seria lesado. Existe um grau no qual a redistribuição social se torna contraprodutiva. É nesse momento que o princípio de diferença entra em jogo. Rawls fica, assim, preso entre dois grupos de adversários. À direita, ele é acusado de igualitarismo (propriedade absoluta para os mais desfavorecidos). À esquerda, é acusado de legitimar a desigualdade. Ao primeiro grupo Rawls responde: numa situação de desigualdade arbitrária, as vantagens dos mais favorecidos seriam ameaçadas pela resistência dos pobres ou simplesmente pela falta de cooperação deles. Ao segundo grupo: uma solução mais igualitária seria rejeitada unanimemente porque todos sairiam perdendo. O princípio de diferença seleciona a situação mais igualitária compatível com a regra da unanimidade" (Ricoeur, 2008, p. 77).

<sup>22</sup> Rawls utiliza três argumentos para justificar seus dois princípios para a justiça equitativa. Em síntese, no primeiro argumento, ele utiliza seu conceito de força do compromisso através do qual ele afirma que "as partes têm capacidade para a justiça no sentido de que lhes pode ser assegurado que o seu acordo não foi em vão" (2002, p. 191). O segundo argumento esta pautado na publicidade, pois, para Rawls "uma característica desejável de uma concepção de justiça é que ela expresse publicamente o respeito mútuo entre os homens. Desse modo, eles asseguram um senso do seu próprio valor" (2002, p. 194). Por fim, Rawls diz que "um outro modo de colocar a questão é dizer que os princípios da justiça manifestam, na estrutura básica da sociedade, o desejo dos homens de tratar uns aos outros não apenas como meios, mas como finalidades em si mesmos" (Rawls, 2002, p. 195).

aspecto é determinante para o pacto social, pois “a arbitrariedade do mundo deve ser corrigida por um ajuste das circunstâncias da posição contratual original”.<sup>23</sup> Desse modo, para Rawls, é possível estabelecer um contrato social racional que contemple razoavelmente a equidade na distribuição dos direitos e deveres entre os cidadãos<sup>24</sup> evitando uma noção meramente utilitarista do direito, da política e do Estado.<sup>25</sup>

## 2 UMA UTOPIA REALISTA

Após estudar, mesmo que brevemente, alguns aspectos elementares sobre o processo de formulação dos princípios da justiça como equidade,<sup>26</sup> cabe agora averiguar a compreensão de Rawls acerca dos princípios sob os quais deve ser erigido o Direito dos Povos. Essas análises acenam para a possibilidade racional de se estender o raio de abrangência e influência das sociedades liberais no contexto global através de princípios para um direito comum, liberal e democrático. Desse

---

<sup>23</sup> Rawls, 2002, p. 152.

<sup>24</sup> Rawls ainda diz que: “O que a teoria da justiça deve regular são as desigualdades nas perspectivas de vida dos cidadãos decorrentes de posição social inicial, vantagens naturais e contingências históricas. Mesmo quando essas desigualdades não são muito grandes em certos casos, seus efeitos podem ser muito importantes, pois, ao longo do tempo, têm consequências cumulativas significativas. A forma kantiana da doutrina do contrato concentra-se nessas desigualdades da estrutura básica, na convicção de que são as mais fundamentais: uma vez que se tenham encontrado os princípios adequados para governá-las e que se tenham estabelecido as instituições necessárias, o problema de regular as outras desigualdades pode ser resolvido muito mais facilmente” (Rawls, 2000, p. 323).

<sup>25</sup> Dentro desse contexto, Rawls explica que: “*Uma teoria da justiça e o Liberalismo político* tentam dizer como seria possível uma sociedade liberal. O *Direito dos Povos* espera dizer como seria possível uma Sociedade mundial de povos liberais. Naturalmente, muitos diriam que não é possível e que os elementos utópicos podem ser um sério defeito na cultura política de uma sociedade. Ao contrário, embora eu não negue que tais elementos podem ser concebidos erroneamente, creio que a ideia de uma utopia realista é essencial” (Rawls, 2001, p. 7).

<sup>26</sup> De forma geral, tem-se que: “Rawls justifica longamente a concepção de justiça que considera mais apta a medir-se com as concepções perfeccionistas ou utilitaristas. Ao apresentar a melhor concepção de justiça ele está sobretudo preocupado em afastar à partida o ‘sistema de liberdade natural’ (a expressão é de Adam Smith), i.e., a situação na qual se protegeria apenas as liberdades básicas, retirando da esfera da justiça a construção da igualdade de oportunidades e a distribuição da riqueza, favorecendo assim as instituições de um Estado protector das liberdades, mas para além disso, apenas apostado em assegurar a abertura das carreiras ao mérito e a eficiência dos mercados em termos parentianos (fazendo com que alguém fique melhor sem que ninguém que pior). Contra esta ideia de sistema de liberdade natural, Rawls advoga aquilo que se chama ‘igualdade democrática’ que, para além da protecção das liberdades, requer instituições estatais que estabeleçam uma igualdade de oportunidades substantiva - não meramente formal - e uma distribuição do rendimento e da riqueza de acordo com aquilo que designa por ‘princípio da diferença’ (Rosas; Thaler; Gonzáles, 2012, p. 177).

modo, haverá maiores chances de que os benefícios razoáveis liberais impulsionem a cooperação entre as nações mesmo as não liberais.

Rawls divide as sociedades em cinco tipos, a saber: liberais razoáveis, decentes, fora da lei, em condições desfavoráveis, e absolutistas benevolentes. As sociedades liberais são como que modelos razoáveis de sociedades democráticas que servem inclusive de parâmetro para as demais. Elas são regidas por uma estrutura interna pautada pela justiça equitativa, pela proteção da liberdade (p.x. de consciência, política, e religiosa) e por um pluralismo razoável pelo qual a diversidade interna está adequadamente assegurada. Trata-se, portanto, de sociedades bem-ordenadas.

As sociedades decentes são aquelas que embora não sejam liberais, possuem um ordenamento social razoavelmente justo e salvaguardam os direitos humanos e, por conseguinte, possuem chances reais de assimilarem efetivamente o Direito dos Povos. As sociedades fora da lei são aquelas que não possuem um ordenamento social razoável e ferem os direitos humanos. A situação dessas sociedades levanta a questão sobre os limites entre a tolerância e a negligência frente aos problemas internos dessas nações. Já as sociedades em condições desfavoráveis são aquelas que não possuem uma estrutura mínima política, jurídica e econômica para que ao menos possam ser decentes, requerendo sempre ajuda externa. Por fim, Rawls fala das sociedades absolutistas benevolentes que, embora se pautem em regimes totalitários, são regidas por certo tipo de bom senso e não ferem os direitos humanos.

Vale destacar que em sua tese, Rawls usa o termo 'Povos' para designar as nações liberais, contrastando com o conceito tradicional de 'Estados'. Seu objetivo é demonstrar a insuficiência do conceito tradicional de Estado para que as nações sejam de fato liberais ou, ao menos, decentes. É por isso que Rawls fala de um 'Direito dos Povos' que se estabelece como "uma concepção política particular de direito e justiça, que se aplica aos princípios e normas do Direito e da prática intencionais".<sup>27</sup> Dessa concepção liberal resulta a chamada 'Sociedade dos Povos', ou seja, uma

---

<sup>27</sup> Rawls, 2001, p. 3.

confederação de povos que assumem essas perspectivas políticas, ao menos num nível razoável, como imperativos de suas relações internacionais.<sup>28</sup>

A partir disso, Rawls investiga como as condições internas de uma sociedade liberal, seu modo específico de contrato social, pode extrapolar seus limites institucionais e culturais, e inspirar ao menos as sociedades decentes. Segundo Rawls, se isso for possível, torna-se provável que a partir das estruturas de uma sociedade liberal se estabeleçam princípios paralelos de direito e justiça para as relações entre todas as sociedades. Isso faria com que elas cooperassem entre si em razão de alcançarem maiores benefícios do que se ficassem isoladas. Essa possibilidade Rawls chama de 'utopia realista'.

Começo com o esboço de uma sociedade democrática constitucional razoavelmente justa (daqui em diante mencionada simplesmente como sociedade liberal) como uma utopia realista, e revejo sete condições que são necessárias para uma utopia realista. Então, verifico se condições paralelas seriam válidas para uma sociedade de povos razoavelmente justos e decentes que honrassem o Direito dos Povos. Se essas condições viessem a ser válidas, a Sociedade dos Povos também seria um caso de utopia realista.<sup>29</sup>

Rawls explica que sua concepção é utópica por não se tratar de uma abstração a partir de uma experiência dada objetivamente, mas por se pautar numa especulação que busca os elementos racionais necessários. Desse modo, qualquer estrutura social objetiva pode ser moldada por esses elementos e se conformar a eles, muito embora não haja garantias *a priori* de que todas as nações compreendam as condições desse tipo de pacto internacional por mais que sejam bem formuladas racionalmente. Contudo, ela também é realista porque a existência de sociedades

---

<sup>28</sup> Mizukami diz que: "O direito dos povos é um esforço, por parte de Rawls, de transpor sua concepção de justiça para o plano internacional, o que requer, mais uma vez, o desenvolvimento de uma série de noções auxiliares. Na verdade, trata-se de uma projeção de *Uma teoria da justiça e O liberalismo político* do microcosmo da justiça doméstica para o macrocosmo da justiça internacional. A concepção de justiça para o plano internacional é, novamente, contratualista e kantiana, similar à justiça como equidade (concepção política de justiça para o nível doméstico), mas mais geral. Visa à efetivação não de uma sociedade bem-ordenada (povos individualmente considerados podem ou não ser sociedades bem-ordenadas), mas de uma Sociedade dos Povos, em um exercício de filosofia política utópica (realisticamente utópica, acrescentaria Rawls. Os povos da Sociedade dos Povos seguem o Direito dos Povos, o que garante a justiça no interior da Sociedade como um todo" (Mizukami, 2005, p. 107).

<sup>29</sup> Rawls, 2001, p. 17.

razoavelmente liberais, mesmo em variados tipos e sob vários limites históricos, garante a possibilidade efetiva de sua aplicabilidade<sup>30</sup>. A partir disso, o objetivo principal de Rawls é sintetizar racionalmente, pautado numa ideia de sociedade liberal, princípios capazes de fundamentar uma Sociedade dos Povos liberais. O que está em jogo é estabelecer o que faz com que uma sociedade seja liberal efetivamente e como isso pode se tornar o ponto de partida para uma confederação de povos liberais.<sup>31</sup>

Para alcançar esse objetivo, Rawls elenca as condições de uma sociedade liberal enquanto uma utopia realista. De forma breve, em uma sociedade liberal a concepção política de justiça se alicerça em ideias, princípios e conceitos. Ela estabelece racionalmente leis, razoáveis e funcionais, que equacionam o que os seres humanos são em si mesmos com o que deveriam ser para que tenham relações democráticas, justas e bem-ordenadas. Além disso, a ideia de justiça, na concepção liberal, assegura a reciprocidade amparada pela imparcialidade de seus termos. Do mesmo modo, numa sociedade liberal a própria política deve conter em si mesma todas as condições para o ordenamento social de tal modo que legitime por si mesma todas as relações sociais não sendo necessário ser amparada por outras compreensões como, por exemplo, as de cunho religioso.

Ainda nesse contexto, Rawls salienta que é necessário para a condição liberal que a sociedade liberal disponha de instituições que harmonizem os interesses plurais razoáveis de toda a sua estrutura social. Essas instituições devem agir de tal modo que todos os cidadãos, em todos os setores da sociedade, prezem pela justiça

---

<sup>30</sup> Nas palavras de Rawls: "A ideia dessa sociedade é realisticamente utópica no sentido de que retrata um mundo social alcançável que combina o direito político e a justiça para todos os povos liberais e decentes em uma Sociedade dos Povos. Uma teoria da justiça e o Liberalismo político tentam dizer como seria possível uma sociedade liberal. O Direito dos Povos espera dizer como seria possível uma Sociedade mundial de povos liberais. Naturalmente, muitos diriam que não é possível e que os elementos utópicos podem ser um sério defeito na cultura de uma sociedade. Ao contrário, embora eu não negue que tais elementos podem ser concebidos erroneamente, creio que a ideia de uma utopia realista é essencial" (Rawls, 2001, p. 7).

<sup>31</sup> Nedel diz que "segundo Rawls, os valores políticos da justiça e da razão pública não se apresentam unicamente como exigências morais impostas do exterior, ou por outros cidadãos cujas doutrinas compreensivas não aceitamos. Ao contrário disso, os cidadãos podem considerá-los como fundados em sua razão prática. Nisto consiste a autonomia em termos políticos. Ao afirmar a doutrina política em seu conjunto, convertemo-nos em seres politicamente autônomos (PL, III, 1, p. 98/108). Numa sociedade bem ordenada, os cidadãos livres e iguais gozam, não só de autonomia racional, mas também de "autonomia plena" (PL, VIII, 4, p. 306/284), cujo valor, porém, é político, não ético (PL, III, 3, p. 107/115)" (Nedel, 2000, p. 55).

a fim de salvaguardar a estabilidade interna. Nesse ponto, é indispensável que a unidade social seja consequência de uma “concepção política razoável de direito e justiça, afirmada por um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes”.<sup>32</sup> Junta-se a todas essas condições, a ideia razoável de tolerância que deve ser constituída e assegurada exclusivamente pela concepção política. Ora, sem um grau razoável de tolerância,<sup>33</sup> uma sociedade pode abrir caminho para conflitos de interesses e até certo tipo de autoritarismo.

Vale ressaltar a importância de se estabelecer maneiras razoáveis de se administrar o pluralismo entre os povos. Embora Rawls admita que se trata de uma tarefa complexa, pois depende muito do senso de justiça de cada povo. Ele enfatiza que “a lealdade ao Direito dos Povos não precisa ser igualmente forte em todos os povos, mas, idealmente falando, deve ser suficiente”.<sup>34</sup> Assim, é indispensável uma noção de tolerância que permeie as relações entre os povos para evitar conflitos e rupturas. Esse aspecto é indispensável principalmente quando as relações são estabelecidas com os povos não liberais.

A partir dessas condições constatadas na ideia de uma sociedade liberal, Rawls mostra como paralelamente, elas servem para a fundamentação da Sociedade dos Povos. Nesse sistema, também cada povo possui seus interesses particulares e seus modos próprios de ser. Isso exige que o Direito dos Povos harmonize razoavelmente esses interesses e estabeleça critérios universais que façam esses povos liberais ou ao menos decentes. Nesse ponto, se evidencia seu caráter funcional na medida em que seus critérios podem ser aplicados imediatamente não

---

<sup>32</sup> Rawls, 2001, p. 21.

<sup>33</sup> Na segunda parte da teoria ideal do *Direito dos Povos*, Rawls explica que: “Significado de tolerância. Uma tarefa importante na ampliação do Direito dos Povos a povos não-liberais é especificar até que ponto os povos liberais devem tolerar povos não liberais. Aqui, tolerar não significa apenas abster-se de exercer sanções políticas - militares, econômicas ou diplomáticas - para fazer um povo mudar as suas práticas. Tolerar também significa reconhecer essas sociedades não-liberais como membros participantes iguais, de boa reputação, na Sociedade dos Povos, com certos direitos e obrigações, inclusive o dever de civilidade, exigindo que ofereçam a outros povos razões para os seus atos adequadas à Sociedade dos Povos. As sociedades liberais devem cooperar e dar assistência a todos os povos com boa reputação. Se se exigisse que todas as sociedades fossem liberais, então a liberalismo político deixaria de expressar a devida tolerância por maneiras aceitáveis (se existirem, como presumo) de ordenar a sociedade. Reconhecemos que uma sociedade liberal deve respeitar as doutrinas abrangentes dos seus cidadãos - religiosas, filosóficas e morais - contanto que essas doutrinas sejam seguidas de maneiras compatíveis com uma concepção política razoável da justiça e da razão pública” (Rawls, 2001, p. 77).

<sup>34</sup> Rawls, 2001, p. 24.

dependendo essencialmente das condições históricas. Paralelamente ao esquema utópico realista das nações liberais, o Direito dos Povos também deve se pautar por ideias, princípios e conceitos estritamente políticos para legitimar suas normas razoáveis e justas, evitando que perspectivas unicamente particulares o manipulem.

Disto resulta que “o Direito dos Povos provê para a Sociedade dos Povos um conteúdo de razão pública paralelo aos princípios da justiça em uma sociedade democrática”.<sup>35</sup> Contudo, seria possível a efetivação de uma Sociedade dos Povos nos moldes rawlsianos? Ao que parece é possível, desde que aumente o número de povos liberais e decentes que assumam o Direito dos Povos e tenham os seus interesses fundamentais satisfeitos. A satisfação razoável dos interesses justos dos povos alcançada pela negociação e pelo comércio, garantiria a estabilidade internacional desse pacto global. No pensamento de Rawls, por mais que a teoria liberal tenha um caráter utópico, a Sociedade dos Povos não é uma mera ilusão. Ela está alicerçada na razão pública,<sup>36</sup> portanto carrega em sua natureza um dever ser possível<sup>37</sup> a partir de um processo de debates políticos e democráticos.

Nesse sistema, para o surgimento de mais nações liberais e decentes é necessária a transformação das estruturas governamentais dos Estados tradicionais pelas noções estruturais dos povos liberais. Assim, na ideia da Sociedade dos Povos, os governos são democráticos e razoavelmente justos principalmente pelo fato dos interesses básicos da instituição governamental se identificarem com os interesses

---

<sup>35</sup> Rawls, 2001, p. 24.

<sup>36</sup> Neste ponto, cabe a seguinte explicação: “Se houver inovações em minha interpretação da razão pública, é possível que sejam duas: a primeira é o papel central do dever da civilidades enquanto um ideal da democracia (§2.1-3); a segunda é que o conteúdo da razão pública seja dado pelos valores políticos e pelas diretrizes de uma concepção política de justiça (§4.1-4). O conteúdo dessa razão pública não é dado pela moralidade política como tal, mas apenas por uma concepção política adequada a um regime constitucional. Para saber se estamos de acordo com a razão pública ou não, precisamos perguntar: como nossos argumentos nos pareceriam sob a forma de uma opinião do supremo tribunal? Pareceriam razoáveis? Abusivos?” (Rawls, 2000, p. 305).

<sup>37</sup> No pensamento de Rawls para que de fato a Sociedade dos Povos liberais e decentes se efetue é preciso desenvolver “uma concepção razoável e funcional de direito político e justiça que se aplique às relações entre os povos. Para realizarmos isso, devemos seguir o exemplo de Kant e começar a partir da concepção política de uma democracia constitucional razoavelmente justa, que já formulamos. Prosseguimos, então, e estendemos essa concepção à Sociedade dos Povos liberais e decentes. Prosseguir dessa maneira supõe a razoabilidade do liberalismo político, e desenvolver um Direito dos Povos razoável a partir do liberalismo político confirma a sua razoabilidade. Esse Direito é sustentado pelos interesses fundamentais das democracias constitucionais e de outras sociedades decentes. Nossa esperança deixa de ser úmero anseio e torna-se esperança razoável” (Rawls, 2001, p. 30).

fundamentais das pessoas, ou seja, “o regime não é uma agência autônoma perseguindo suas próprias ambições burocráticas”.<sup>38</sup> Além disso, o que concede unidade a um povo é mais do que afinidades históricas ou de idiomas, senão que é o próprio pacto social estabelecido racionalmente. Por fim, o termo ‘Povo’ acena para uma natureza moral pela qual as concepções de política, de direito e de justiça estão interligadas. Segundo Rawls, “o termo ‘povos’, então, tem a intenção de enfatizar essas características singulares dos povos como distintos dos Estados, tal como tradicionalmente concebidos, e destacar o seu caráter moral e a natureza razoavelmente justa, ou decente de seus regimes”.<sup>39</sup>

Para Rawls, o problema do Estado tradicional deve-se ao fato de que ele está estabelecido de tal forma que as preocupações com seu poder, seus interesses básicos e até mesmo com os limites de suas fronteiras acabam por resultar na perda da noção de razoabilidade tanto nas suas ações internas quanto externas. Isso faz com que os interesses do Estado se sobreponham aos interesses dos seus cidadãos e das demais nações de forma tão arbitrária que se exclui até mesmo o conceito de reciprocidade em suas relações. Portanto, “interesses como esses tendem a colocar um Estado em confronto com outros Estados e povos e a ameaçar a sua segurança, sejam eles expansionistas ou não”.<sup>40</sup>

Os povos liberais, a partir de uma noção de utopia realista, têm seus interesses limitados pelas razões certas pautadas pela razoabilidade. Esse modelo de sociedade estipula seus interesses a partir do direito e da justiça, protege seu território pautado pela justa defesa, garante suas instituições políticas livres, e se preocupa em promover a cooperação com as demais sociedades para que também usufruam de uma justiça razoável. Com isso, os povos liberais primam pela cooperação com outros povos e são promotores da paz. Em suma, para Rawls “qualquer esperança que tenhamos de chegar a uma utopia realista baseia-se em haver regimes constitucionais liberais (e decentes) razoáveis suficientemente instalados e eficazes para resultar em uma Sociedade dos Povos viável”.<sup>41</sup> Agora

---

<sup>38</sup> Rawls, 2001, p. 31.

<sup>39</sup> Rawls, 2001, p. 35.

<sup>40</sup> Rawls, 2001, p. 37.

<sup>41</sup> Rawls, 2001, p. 38.



resta saber sobre quais princípios se deve fundamentar o Direito dos Povos para que possa emergir uma Sociedade dos Povos.

### **3 OS PRINCÍPIOS DOS DIREITOS DOS POVOS**

Após constatar a possibilidade de se constituir uma Sociedade dos Povos a partir de uma utopia realista, Rawls formula sua teoria ideal a respeito da viabilidade dessa tese. Essa teoria tem o objetivo de caracterizar os povos liberais e os povos decentes bem como estabelecer critérios para a suas relações internacionais. Nesse ponto, o autor retoma os conceitos de posição original e de véu de ignorância como modelos de representação para estender e adaptar a ideia liberal de contrato social ao Direito dos Povos.

Rawls utiliza a posição original em dois momentos. Num primeiro momento, a posição original deixa evidente que as sociedades liberais são um modelo de representação de um conjunto de grupos constituídos por pessoas liberais, livres, racionais e razoáveis. É partir dessa posição que se deve estabelecer e regulamentar os critérios para a cooperação desses grupos. Além disso, devido ao véu de ignorância, nesta mesma posição original, deve-se suspender os benefícios e interesses que colocam as nações em desigualdade de tal modo a restringir adequadamente os interesses particulares em razão de um princípio comum de justiça política. Portanto, nesse primeiro momento, a posição original modela as estruturas básicas da Sociedade dos Povos e também modela o conceito de justiça política que dinamiza essas estruturas.

Aqui, cinco características são essenciais: (1) a posição original modela as partes como representando os cidadãos imparcialmente; (2) ela os modela como racionais, e (3) ela os modela selecionando, dentre princípios de justiça disponíveis, aqueles que se aplicam ao sujeito adequado, que é nesse caso, a estrutura básica. Além disso, (4) as partes são modeladas como fazendo essas seleções pelas razões adequadas, e (5) como selecionando por razões relacionadas com os interesses fundamentais dos cidadãos como razoáveis e racionais. Verificamos que essas cinco condições são satisfeitas observando que os cidadãos realmente são representados imparcialmente

(razoavelmente), em vista da simetria (ou da igualdade) da situação dos seus representantes na posição original.<sup>42</sup>

Num segundo momento, Rawls utiliza novamente a ideia da posição original como modelo de representação, agora para atribuir ao Direito dos Povos o seu caráter genuinamente liberal. Nessa nova atribuição, a posição original modela o estado simétrico, ou de igualdade, de todas as partes que representam os povos a fim de se estabelecer uma condição primaz de justiça na qual os princípios liberais parecem ser mais adequados para a composição de um direito que coadune imparcialmente os interesses básicos de todas as partes representadas.<sup>43</sup>

Nesse ponto, o véu de ignorância impede que as partes tomem critérios individualistas para a formulação do direito que favoreçam interesses não razoáveis como, por exemplo, ilegítima expansão de território, potencialização injusta de uma economia exclusiva, superioridade bélica que coloque em risco a soberania das demais nações, dentre outros fatores que fragilizam o caráter liberal do pacto entre as nações. Portanto, o objetivo principal dessa segunda utilização da posição original é modelar o conceito de justo a partir de princípios genuinamente liberais que dêem legitimidade ao Direito dos Povos.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Rawls, 2001, p. 40.

<sup>43</sup> Assim como nas instituições representativas em um Estado particular, a justiça se torna o pilar essencial das instituições representativas internacionais. Nesse sentido, vale dizer que: “[...] pensa a justiça com John Rawls é pensar em refletir acerca do justo e do injusto das instituições. Qual seria a melhor forma de administrar a justiça de todos senão por meio das instituições sociais? Não se quer tratar do fenômeno na esfera da ética de cada indivíduo, da ação humana individualmente tomada, das concepções plúrimas que se possam produzir sobre a justiça, o que não deixa de ser considerado relevante; quer-se, pelo contrário, disseminar a ideia de que a justiça das instituições é que beneficia ou prejudica a comunidade que a ela se encontra vinculada. Uma sociedade organizada é definida exatamente em função da organização de suas instituições, sabendo-se que estas podem ou não realizar os anseios de justiça do povo ao qual se dirigem. Nesse sentido, a justiça figura como a virtude primeira de todas as instituições sociais, ou seja, aquilo que a verdade é para a ciência, deve a justiça ser para as instituições sociais. Isso significa dizer que uma sociedade bem organizada possui máxima aderência de suas partes contratantes não por outro critério senão pela justiça que se encontra traduzida nas estruturas institucionais da sociedade. A ciência que se distancia da verdade passa a cavar seu próprio destino: o desaparecimento. As instituições sociais, da mesma forma, devem almejar, mas não só, devem realizar a justiça por meio de sua quadratura institucional (Bittar; Almeida, 2021, p. 493).

<sup>44</sup> Vale conferir o paralelo dos resultados do segundo em relação ao primeiro uso da posição original como modelo de representação: “Dito isso, verificamos se todas as cinco características são abrangidas pela posição original. Assim, os representantes do povo são (1) razoável e justamente situados como livres e iguais e os povos são (2) modelados como racionais. Também seus representantes estão (3) deliberando a respeito do tema correto, neste caso o conteúdo do Direito dos Povos. (Aqui, podemos ver esse Direito como governando a estrutura básica das relações entre os

Contudo, segundo Rawls, apesar de sistematizados racionalmente de forma razoável, não há garantias *a priori* de que todos os envolvidos compreendam adequadamente todos esses aspectos da posição original das partes representativas dos povos. Esse fator exige dos povos um trabalho democrático em busca das mais adequadas justificativas na elaboração de um direito comum que, além de prever a garantia razoável dos interesses dos povos, também assegure um outro interesse importante que "classifica-se com o que Rousseau chamou *amour-propre*. Esse interesse é o respeito adequado de um povo para consigo mesmo, baseado na consciência histórica comum das suas proações durante a história e da cultura e suas realizações".<sup>45</sup>

Dentro dessa perspectiva, o amor de um povo por si mesmo que anseia pela preservação e continuidade de sua história, necessariamente assume a exigência de que sua história tenha a mesma dignidade que a história dos demais povos, ou seja, não se considera um povo mais heróico do que o outro. Esse reconhecimento da igualdade da dignidade histórica é fundamental para se balizar as discussões entre as partes acerca dos termos justos para se estabelecer a cooperação política e social. Vale dizer que o mesmo sentimento de amor próprio pelo qual se exige para si mesmo respeito, impõe por si o dever de respeitar os demais. Desse modo, o conceito de reciprocidade garante maior probabilidade de adesão ao pacto e de sua manutenção, pois impede que alguém deseje romper o pacto mesmo que diante de vantagens particulares aparentes. Além disso, a prática da reciprocidade a partir do conceito de justo, ajuda a harmonizar as desigualdades funcionais, tanto sociais quanto econômicas, entre as nações nos mesmos moldes efetivados internamente nas sociedades liberais democráticas.

É a partir desse raciocínio que Rawls propõe que se formule princípios de um direito comum para todos os povos. Isso não significa que Rawls propõe um governo mundial único, o que resultaria num nepotismo mundial. O que se propõe é uma

---

povos). Além disso, (4) as suas deliberações prosseguem em termos das razões certas (como restritas por um véu da ignorância). Finalmente, a seleção de princípios para o Direito dos Povos baseia-se (5) nos interesses fundamentais de um povo, dados, nesse caso, por uma concepção liberal de justiça (já selecionada na primeira posição original). Assim, a conjectura pareceria sensata nesse caso, como no primeiro (Rawls, 2001, p. 43).

<sup>45</sup> Rawls, 2001, p. 44.

fundamentação para associações e federações cooperativas entre os povos, inclusive não liberais, mesmo porque uma organização de povos liberais acaba por ter que se relacionar com povos cuja organização interna difere dos princípios liberais e democráticos. Portanto, as relações entre os povos precisam ser edificadas a partir de princípios normativos elementares do Direito dos Povos, sendo eles:

1. Os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos;
2. Os povos devem observar tratados e compromissos;
3. Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam;
4. Os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção;
5. Os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa;
6. Os povos devem honrar os direitos humanos;
7. Os povos devem observar certas restrições específicas na conduta da guerra;
8. Os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente.<sup>46</sup>

Embora esse conjunto de princípios possa ser questionado e exija aprimoradas reflexões, Rawls reitera que apesar disso, é indispensável que uma confederação de povos tenha um catálogo de princípios que governem suas relações. Ainda mais se necessidades históricas exigirem interferência de um povo sobre o outro. Em todas as possíveis variáveis de contextos e situações históricas, a igualdade dos povos por meio desses princípios do direito comum deve ser mantida, sendo válidas todas as discussões desde que considerem a posição original dos povos e o véu de ignorância. Com isso, a interpretação razoável dos princípios somada à certas diretrizes que precisam ser estabelecidas para que se tenha organizações cooperativas equitativas, deve garantir a estabilidade da Sociedade dos Povos.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Rawls, 2001, p. 47.

<sup>47</sup> Neste ponto, vale trazer presente o conceito de estabilidade já abordado por Rawls quando discute os dois princípios da justiça por ajudar a entender a estabilidade a nível internacional: “A estabilidade é mais que pura consequência da justiça institucional, é mesmo o termômetro da atuação das instituições públicas. Uma sociedade bem organizada caminha naturalmente e sem tropeços para a estabilidade de suas instituições. O conceito de estabilidade leva a refletir o quanto o pacto não ocorre somente num momento deliberativo inicial, mas faz-se dia a dia no agir das instituições. De fato, nessas condições pode-se falar de estabilidade, de manutenção, de existência contínua. A sociedade sem estabilidade é aquela que convive com o desvirtuamento de seus poderes institucionais. Nisso se percebe que tudo se define com base na noção de equilíbrio, que pode ser, para dada sociedade,

Segundo Rawls, a estabilidade não pode ser um mero resultado de um equilíbrio de forças, mas deve ser pautada pelas razões certas. Isso significa que a estabilidade internacional, no sentido liberal, surge quando as nações conseguem progredir de boa vontade na assimilação, adesão e respeito às normas jurídicas definidas no Direito dos Povos. Se isso se efetua, cada nação honra o pacto e reconhece as vantagens para si e aceita as vantagens para as demais mantendo assim um patriotismo adequado. Nenhum povo é obrigado a abdicar de seus interesses fundamentais, mas deve submetê-los aos critérios da razoabilidade e ao mesmo tempo aceitar os interesses razoáveis dos demais povos.

Disto resulta que, a busca comum por interesses razoáveis mantém a estabilidade porque todos assumem direitos e deveres que devem ser honrados para que se alcance os respectivos interesses fundamentais. Além disso, os sucessos<sup>48</sup> nas diversas frentes sociais e econômicas são divididos equitativamente entre os povos. Isso difere e muito de uma estabilidade meramente pautada no equilíbrio das forças, dada a tensão e a insegurança em relação ao momento em que uma das partes pode ceder às paixões egoístas em detrimento da razão pública.

No Direito dos Povos, a estabilidade pelas razões certas cria as condições de possibilidade para a paz democrática liberal. Embora existam situações de conflitos que estão para além das previsões e prevenções humanas, tais como catástrofes naturais e uma vontade de uma entidade superior, existem tantas outras situações limites que podem ser evitadas e/ou melhor administradas por instituições políticas e sociais razoáveis. Essas instituições devem ser constantemente revisadas a fim de se averiguar sempre as melhores condições e as melhores razões<sup>49</sup> para que

---

estável ou instável, conforme, em sua concepção, esteja ou não lastreada nos dois princípios de justiça. De fato, uma sociedade bem ordenada é estável e uma sociedade estável é bem ordenada (Bittar; Almeida, 2021, p. 504).

<sup>48</sup> Segundo Rawls: "A sociedade dos povos liberais deve, na verdade, ser estável no que diz respeito à distribuição do sucesso entre si. No caso, o sucesso refere-se não ao valor militar de uma sociedade ou à ausência dele, mas a outros tipos de sucesso: a conquista de justiça política e social para todos os seus cidadãos, assegurando suas liberdades básicas, a plenitude e expressividade da cultura cívica, assim como bem-estar econômico decente de todo o seu povo. Como a sociedade dos povos liberais é estável pelas razões certas, ela é estável no que diz respeito à justiça, e as instituições e práticas entre os povos continuam a satisfazer os princípios relevantes de direito e justiça, embora as suas relações e sucesso estejam continuamente mudando em vista de tendências políticas, econômicas e sociais (Rawls, 2001, p. 59).

<sup>49</sup> Nesse ponto, faz-se necessário acrescentar que: "O ideal de razão pública de povos livres e iguais é realizado ou satisfeito sempre que executivos e legisladores, e outros funcionários governamentais,

promovam, pela democracia, a felicidade e a satisfação dos povos e, como consequência, se mantenha a paz.

Por fim, Rawls explica que um sistema econômico adequado também contribui para a paz democrática. Inclusive, segundo ele, o modelo econômico comercial promove nas pessoas certas virtudes que assumidas pelos povos também lhes garante a satisfação e a felicidade entre eles, na medida em que podem adquirir seus bens pela negociação e não pelo conflito. Portanto, o aprimoramento das instituições políticas e do sistema comercial se tornam pilares da paz democrática principalmente porque reduzem, ao menos sob o aspecto racional, as possibilidades de guerra. Para Rawls, se tanto as instituições políticas quanto as relações comerciais se pautarem pelos princípios da justiça e pelo direito dos Povos não há razão para a guerra<sup>50</sup> o que faz das sociedades liberais utopias realistas eficientes para um contrato social genuinamente liberal.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao estudarmos o pensamento de Rawls, mesmo que a nível introdutório, constatamos seu ímpeto filosófico de propor um processo de compreensão que norteia tanto a vida entre os indivíduos quando as relações entre os povos cujos objetivos são o progresso e a paz. Tal ímpeto tem como fundamento princípios racionais realisticamente utópicos, pautados na justiça equitativa e numa estrutura cooperativa global liberal. E, além disso, por serem princípios racionais, implicam a publicidade de sua justificação possibilitando, assim, o convencimento por meio da

---

assim como candidatos a cargo público, ajam conforme os princípios do Direito dos Povos e expliquem a outros povos as suas razões para seguir ou rever a política externa de um povo e os negócios de Estado que envolvam outras sociedades. Quanto a cidadãos privados, dizemos, como antes, que idealmente devem pensar em si mesmos como se fossem executivos e legisladores, e perguntar a si mesmos que política exterior, sustentada por quais considerações, eles julgariam mais razoável propor. Mais uma vez, quando firme e difundida, a disposição dos cidadãos de verem a si mesmos como executivos e legisladores ideais e de repudiar funcionários governamentais e candidatos a cargo público que violem a razão pública de povos livres e iguais é parte da base política e social da paz e da compreensão entre os povos" (Rawls, 2001, p. 73).

<sup>50</sup> Segundo Rawls: "A ideia de paz democrática implica que, quando os povos liberais realmente guerreiam, apenas o fazem com sociedades insatisfeitas ou Estados fora da lei (como eu os chamei). Fazem isso quando as políticas de um Estado ameaçam a sua segurança, já que devem defender a liberdade e a independência da sua cultura liberal e opor-se a Estados que lutam para sujeitá-los e dominá-los (Rawls, 2001, p. 62).

ação inteligente de se compreender um caminho que pode gerar o maior bem proporcional entre todos os envolvidos. Desse modo, a razão pública dos princípios da justiça e do direito salvaguardam a autonomia dos indivíduos e dos povos e a estabilidade de suas relações nas diversas instâncias institucionais. Além disso, garantem a abertura para avanços e sistematização de novos princípios caso haja novas circunstâncias.

Parece razoável pensar que para a elaboração de um contrato social viável e justo, princípios da justiça sejam necessários. No entanto, para se evitar a instrumentalização desses princípios, ou a sua deturpação, a que se primar por um exercício racional que estabeleça uma situação hipotética de igualdade fundamentada num véu de ignorância, a fim de que se alcance a nível conceitual uma igualdade improvável de se alcançar a nível concreto na sociedade. Esse exercício racional, se levado a sério, coloca os participantes do contrato num estado de mesma dignidade na medida em que reconhece o direito do outro e, a partir de um conceito bem formado, possibilita correções concretas de sistemas desiguais reais que colocam em risco o contrato social. Desse modo, o objetivo do contrato social estabelecido sob os princípios da justiça é um sujeito reconhecer o seu direito ao progresso tanto quanto reconhece o direito ao progresso do outro e gerar efetivamente uma relação de cooperação que vise o bem maior para ambos. Uma postura, diga-se, mais adequada para o debate político do que a polarização e o conflito de ideologias e de interesses.

Além disso, quando falamos em Direito dos Povos, o pensamento rawlsiano também presta uma contribuição importante para a fundamentação das relações internacionais. Ora, ao propor o conceito de 'Povos' ao invés de 'Estados', Rawls já antecipa uma necessária mudança de compreensão do que seja um País. Com o aumento dos processos migratórios, com tantos refugiados, com tanta diversidade cultural dentro do mesmo espaço geográfico, somente o conceito de 'povo' pode trazer uma unidade pautada na humanidade em si mesma e não em meros atributos circunstanciais como etnia ou religião. Além disso, se todas as confederações se reconhecessem sob o conceito de 'povo', utilizando do nome da localidade onde estão situadas apenas com uma identificação territorial e não como um princípio quase que ontológico de diferença, haveria um ponto comum, dado pela razão, a

partir do qual se pode falar em justiça para todos. Isso porque se todos os grupos humanos são igualmente 'povo', não há fundamentação racional para o domínio de um sobre o outro, nem interna e nem externamente ao seu País. Nesse novo conceito, não se defenderia propriamente uma bandeira nacionalista, mas um conjunto de direitos e deveres, uma ideia comum, que fundamenta a estabilidade e o progresso dentro de um território comum e entre os diversos territórios.

Por fim, com Rawls, entendemos a importância da racionalidade desde as relações 'eu-tu' até a diplomacia internacional. A proposta rawlsiana é, de fato, uma utopia porque não há garantias de que todos se convençam de que este é o melhor caminho e obedeçam livremente o pacto social. Mas, ao mesmo tempo, é realista porque em caso de adesão, a razão garante a efetividade do projeto e permite possíveis acertos que sejam necessários. Uma utopia bem formada é um anseio do espírito humano pelo que há de melhor vislumbrado pela imaginação. E cabe à razão mensurar as condições de possibilidade para sua objetivação. Ora, se indivíduos e países se colocassem sobre o véu de ignorância, buscando um patriotismo moderado, cujo objetivo é a cooperação para o bem maior proporcional a cada um, com certeza haveria menos fome, menos guerra, e menos mortes evitáveis. Isto é uma utopia, mas é real, na medida em que é possível, embora atualmente pareça cada vez mais difícil por causa da intensa irracionalidade ideológica e extremista de indivíduos, de grupos e até mesmo de Países.

## REFERÊNCIAS

BITTAR, Eduardo C. B.; ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 2021.

OLIVEIRA, Nythamar de. **RAWLS**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **O Direito dos Povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **O liberalismo Político**. São Paulo: Ática, 2000.

RICOEUR, Paul. **O Justo 1: A justiça como regra moral e como instituição**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.



ROSAS, João Cardoso; THALER, Mathias; GONZÁLEZ, Iñigo. Filosofia Política. In.: GALVÃO, Pedro (et al.). **Filosofia**: uma introdução por disciplinas. Lisboa: Edições 70, 2012.

MIZUKAMI, Pedro Nicoletti. **Estudos de Direito Constitucional**: o conceito de constituição no pensamento de John Rawls. São Paulo: IOB Thomson, 2005.

NEDEL, José. **A Teoria Ético-política de John Rawls**: uma tentativa de integração de liberdade e igualdade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.



## 56. Entre a autonomia e o paternalismo – a arquitetura da escolha como uma possível harmonização no campo da bioética



<https://doi.org/10.36592/978655460108556>

*Andrei Ferreira de Araújo Lima<sup>1</sup>*

### 1 INTRODUÇÃO

Potter, em 1971, foi o primeiro autor a utilizar o termo Bioética como uma nova ciência. Sua preocupação, no entanto, estava centrada no meio ambiente como um todo, em ética global da vida<sup>2</sup>, levando em consideração toda a natureza e a relação do ser humano com o ecossistema, conhecida hoje como bioética profunda. Autores que trabalham com os direitos dos animais ou do meio ambiente (direito ambiental) usualmente recorrem a Potter como um marco teórico fundamental. Já o termo Bioética aplicado à ciência médica encontra no Relatório Belmont e nos autores Beauchamp e Childress os principais referenciais históricos. Entre 1978 e 1979 os citados autores, que também participaram da redação do supracitado relatório, propuseram uma nova forma de Ética Médica, rompendo o paradigma do paternalismo médico e incorporando o interesse pessoal do paciente como um dos principais fundamentos. Não se estava ainda a falar especificamente de uma Bioética, mas sim de um novo paradigma para a Ética Médica. Uma ética voltada à autonomia do paciente e não mais ao paternalismo. O melhor tratamento deixou de ser necessariamente aquele entendido pelo médico como o mais benéfico. Agora, o paciente, como fim em si mesmo, passou a ser o avalista final. Kant, se não diretamente, teve grande grau de influência na bioética principialista, ao ponto de as críticas a essa corrente, geralmente, voltaram-se aos postulados kantianos. Tendo em mente essa premissa, o presente artigo pretende analisar a influência do conceito

---

<sup>1</sup>Mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Escola de Humanidades na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor Universitário. E-mail: andreidearaújo@gmail.com

<sup>2</sup> POTTER, Van Rensselaer. **Bioética Global**. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

de autonomia, de dignidade e de autodeterminação, de Kant, no início da Bioética, bem como as críticas que daí se seguiram para, por fim, buscar um meio termo a partir da incorporação do consentimento livre, esclarecido em conformidade com o conceito de arquitetura da escolha<sup>3</sup> e paternalismo libertário<sup>4</sup>.

## 2. Autonomia, Autodeterminação e Dignidade da Pessoa Humana – A influência de Kant na Bioética

*“Em termos filosóficos, podemos dizer que a autonomia de que nos falava Kant, o respeito fundamental pela pessoa como fim em si, logo como ente que não se pode vender, destruir, manipular é apropriado pela Bioética, que claramente surge como expressão de uma forma de consciência solidária que recusa a manipulação da pessoa doente.”<sup>5</sup>*

Antes mesmo da fundamentação dos princípios da Bioética ou da Ética Médica propostos no Relatório Belmont (1978) e no ano seguinte por Beauchamp e Childress, o alcance da autonomia do paciente já era discutido. Em 1914 a Suprema Corte Norte-Americana julgou o seguinte caso: Uma paciente (Sra. Schloendorf) foi diagnosticada com câncer e se posicionou de modo contrário ao tratamento, ou seja, não autorizou qualquer forma de cirurgia ou intervenção médica. Mesmo contra a vontade da paciente, a equipe médica decidiu levar a cabo o procedimento. Em razão de complicações, durante a cirurgia não consentida, a paciente teve os dedos da mão amputados, o que a motivou a ingressar com um processo, solicitando danos morais.

---

<sup>3</sup> Trata-se da tese criada e desenvolvida pelos autores Richard Thaler e Cass Sunstein, que visa auxiliar as pessoas envolvidas em uma tomada de decisão a elegerem aquela mais benéfica de acordo com parâmetros científicos de saúde, bem-estar, satisfação, felicidade e tantos outros temas relacionados às decisões pessoais e à qualidade de vida. Os autores são favoráveis à total e livre escolha da pessoa em questão, mas entendem que pequenos cutuques (*nudges*), no sentido de promover a escolha mais racional, podem ser implementados pelos arquitetos da escolha, que são as pessoas, instituições ou até mesmo o governo envolvidas de modo direto ou indireto com a escolha. Ver: THALER, Richard; SUNSTEIN, Cass. **Nudge**. The Final Edition. New York: Penguin Books, 2021.

<sup>4</sup> Trata-se de conceito teórico-político defendido cunhado por Richard Thaler e Cass Sunstein, que postula a necessidade de se incorporar ao debate as opiniões das pessoas direta ou indiretamente envolvidas no tratamento. O paternalismo encontra-se na necessidade da participação de um terceiro, um *expert* no assunto, a auxiliar a pessoa a tomar a melhor decisão. O libertário encontra-se na manutenção da liberdade de escolha, ou seja, por mais que o *expert* influencie alguém a eleger uma determinada opção, a pessoa é livre para acatar ou rejeitar a indicação. Ver: THALER, Richard; SUNSTEIN, Cass. **Nudge**. The Final Edition. New York: Penguin Books, 2021.

<sup>5</sup> PORTOCARRERO, Maria Luísa. Bioética e Filosofia: o Princípio de Autonomia e os Desafios da Fragilidade. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, n. 44, p. 397-416, 2013.

Um dos principais votos que compôs a maioria favorável ao entendimento de que qualquer ser humano em idade adulta e em plenas condições cognitivas deve ter sua vontade respeitada, mesmo que essa vontade seja a não realização de um procedimento supostamente benéfico, foi do juiz Benjamin Cardozo, no qual ele afirma: "todo ser humano de idade adulta e com plena consciência tem o direito de decidir o que pode ser feito com seu próprio corpo".<sup>6</sup>

Em que pese a máxima liberal, do ser humano como soberano sobre o seu próprio corpo, ser encontrada em estudos e teorias políticas desde o século XVII<sup>7</sup>, a Ciência Médica ou a Ética Médica, principalmente em razão do Juramento de Hipócrates e sua interpretação paternalista, tardou a incorporar tal entendimento. Foi apenas a partir da década de 1960 que a autonomia em consonância com a ideia de consentimento passou a receber o devido destaque, tendo como base argumentativa fundamental as formulações kantianas a respeito da autonomia, dignidade e racionalidade.

Os grandes responsáveis pela inclusão da autonomia, como um princípio fundamental da Bioética, foram os autores Beauchamp e Childress, influenciados, é verdade, pelo Relatório Belmont, de cuja redação e publicação participaram um ano antes do lançamento de sua obra, *Principles of Biomedical Ethics*. Nela os autores propuseram 4 fundamentos básicos na relação médico-paciente, quais sejam: respeito pela autonomia; não maleficência; beneficência e justiça. Por considerar esses quatro princípios como fundamentos básicos da ética médica, bem como suficientes para a resolução de conflitos, essa corrente ficou conhecida como principialista. Interessante notar que os autores não abordam explicitamente a dignidade da pessoa humana. Por outro lado, entendem que a dignidade está dentro do princípio da autonomia, logo, a fundamentação de uma passa a ser o suficiente para o respeito e promoção da outra. Percebe-se, assim, o claro vínculo com Kant. Em determinada passagem da obra, Beauchamp e Childress, não necessariamente

---

<sup>6</sup> Disponível em: <https://casetext.com/case/schloendorff-v-new-york-hospital>. Acessado em: 14/11/2021.

<sup>7</sup> John Locke, por exemplo, em 1689, já advogava a respeito de cada ser humano ser proprietário de si. No Segundo Tratado do Governo Civil, o autor descreve: "embora a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, no entanto todo homem tem a propriedade de sua própria pessoa. A esta mais ninguém tem direito senão ele" (LOCKE, John. **Dois Tratados do Governo Civil**. Lisboa: Edições 70, 2019, p. 251).

se filiando à corrente kantiana, mas elucidando o papel da autonomia na Bioética, parecem concordar com o filósofo prussiano:

Kant argumentou que o respeito pela autonomia decorre do reconhecimento de que todas as pessoas têm valor incondicional, cada uma com a capacidade de determinar seu próprio destino moral. Violar a autonomia de uma pessoa é tratar essa pessoa apenas como um meio, isto é, de acordo com os objetivos de outros sem levar em conta os objetivos da própria pessoa.<sup>8</sup>

Na sequência elucidam que

Como alguns kantianos contemporâneos declaram, a exigência de que tratemos os outros como fins em si mesmos, exige que auxiliemos as pessoas a alcançar seus fins e promovamos suas capacidades como agentes, não apenas que evitemos tratá-las como meio para nossos fins.<sup>9</sup>

Durand, ao abordar o tema da Bioética Norte-Americana, esclarece que o emprego atual da autonomia, princípio fundamental da Bioética principialista, remonta sobretudo ao filósofo Immanuel Kant.<sup>10</sup> O principialismo, nesse sentido, pode ser definido como uma corrente da Bioética com base intelectual nos EUA, que está fortemente atrelada ao início da Bioética, como uma filosofia moral preocupada com a relação médico-paciente. Dentre as principais quebras de paradigma propostas pelos autores, a inversão da lógica paternalista é a mais significativa. Há de se esclarecer, contudo, que o paternalismo médico não é, em si, um problema. É um conceito que se entrelaça com o princípio da beneficência, presente no

---

<sup>8</sup> BEAUCHAMP, Tom. L; CHILDRESS, James F. **Principles of Biomedical Ethics**. 5th ed. New York: Oxford University Press, 2001, p. 64, tradução nossa. No original: "Kant argued that respect for autonomy flows from the recognition that all persons have unconditional worth, each having the capacity to determine his or her own moral destiny. To violate a person's autonomy is to treat that person merely as a mean, that is, in accordance with others' goals without regard to that person's own goals".

<sup>9</sup> BEAUCHAMP, Tom. L; CHILDRESS, James F. **Principles of Biomedical Ethics**. 5th ed. New York: Oxford University Press, 2001, p. 64, tradução nossa. No original: "As some contemporary Kantians declare, the demand that we treat others as ends requires that we assist persons in achieving their ends and foster their capacities as agents, not merely that we avoid treating them solely as means to our ends".

<sup>10</sup> DURAND, Guy. **Introdução Geral à Bioética**. História, conceitos e instrumentos. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2014, p. 176.

Juramento de Hipócrates, no melhor sentido de prestar assistência ao paciente, vislumbrando o restabelecimento da sua saúde. Trata-se de um dos princípios clássicos da medicina: *Primum non nocere*. Segundo Durand, "ele indica uma espécie de exigência mínima [...], agir sempre em função do maior benefício possível para o paciente".<sup>11</sup>

Por outro lado, questiona-se: será o médico sempre capaz de saber o que é o melhor para o paciente? Em termos de técnica médica, muito provavelmente. Mas não no sentido de estar de pleno acordo com aquilo que o paciente considera o mais vantajoso e alinhado com suas convicções pessoais, como, por exemplo, nos casos de recusa de transfusão de sangue. O principialismo surge, nesse sentido, como uma resposta a uma ética excessivamente baseada no paternalismo médico. A autonomia do paciente, com fundamentação muito similar àquela proposta por Kant, passa a ser um princípio basilar, voltado à autodeterminação e à proteção da dignidade. Respeitar a escolha do paciente é, segundo os autores, respeitar sua capacidade de autodeterminar-se e, conseqüentemente, sua dignidade. Ocorre que Beauchamp e Childress não foram claros quanto aos limites dessa autonomia, dando margem a grandes debates e à formulação de novas correntes dentro da própria Bioética.

Importa frisar que o fato de a autonomia ser o fundamento da dignidade não impede que a última sirva de argumento a impor limites à primeira, mormente quando se discute o conflito entre as dimensões objetivas e subjetivas dos direitos fundamentais, sem olvidar que conflitos entre as dimensões da própria dignidade poderão ocorrer. A (re)interpretação da noção de dignidade da pessoa, a partir do conceito de autonomia em Kant, é, portanto, extremamente atual, mormente nas questões relacionadas à Bioética. Dadalto e Savoï, por exemplo, filiando-se aos autores que entendem a autonomia a partir de uma matriz kantiana, defendem sua ampla proteção e promoção, evitando que o paciente seja transformado em um mero objeto, de acordo com a vontade do médico:

[...] a equipe de saúde deve sempre priorizar o respeito à vontade do paciente, vez que conforme definido por Kant, todo indivíduo é um fim em si mesmo e, como tal, não deve

---

<sup>11</sup> DURAND, Guy. **A Bioética**. Natureza, Princípios e Objetivos. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 49.

servir de instrumento à satisfação dos interesses de outros indivíduos, ainda que os outros indivíduos sejam familiares.<sup>12</sup>

Kress, atento à evolução dos conceitos dentro da Bioética e da Ética Médica, percebe igualmente a grande influência que Kant passou a desempenhar nas discussões a respeito do alcance da autonomia do paciente. Para o autor alemão “[...] uma ideia de liberdade apoiada em Kant e na Filosofia do Esclarecimento desempenha um papel fundamental na nova ética médica”.<sup>13</sup> E complementa:

Pertence à dignidade humana que cada um que possua condições – portanto cada indivíduo adulto e com faculdade de juízo – possa determinar por si próprio suas ações e seu destino. O direito à liberdade e à autodeterminação pessoal é expressão da dignidade humana que todo o ser humano possui.<sup>14</sup>

Além dos autores supracitados, outros tantos como McHaman, Hufen, O’Neil, Jonas, incorporam os conceitos kantianos à discussão de autonomia. Como muito bem sublinhado por Singer na obra *Ética Prática*, onde aborda, entre outros temas, questões relacionadas à Bioética, “há uma corrente de pensamento ético ligado à Kant, incluindo muitos autores modernos que não são kantianos, segundo a qual o respeito pela autonomia é um princípio moral básico”.<sup>15</sup> Portanto, não somente aqueles autores que se intitulam kantianos, mas também outros que não se filiam a um único referencial teórico, acabam por citá-lo e muitas vezes fundamentam suas conclusões com base no filósofo de Königsberg, abordando a autonomia e a dignidade como mútuas e inseparáveis. Dessarte, não é exagero afirmar que ao se trabalhar os conceitos de autonomia, dignidade e moral, se está, automaticamente, mesmo de que de modo implícito, a discutir as bases kantianas.

Dworkin, por exemplo, em que pese não realizar uma estruturação lógica de sua argumentação a partir de Kant, não deixa de pontuar, em sua obra *Domínio da*

---

<sup>12</sup> DADALTO, Luciana; SAVOI, Cristiana. Distanásia: entre o real e o irreal. In: GODINHO, Adriano Marteleto; LEITE, George Salomão; DADALTO, Luciana (coord.). **Tratado brasileiro sobre direito à morte digna**. São Paulo: Almedina Brasil, 2017. p. 151-166.

<sup>13</sup> KRESS, Hartmut. **Ética médica**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 30.

<sup>14</sup> KRESS, Hartmut. **Ética médica**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 30.

<sup>15</sup> SINGER, Peter. **Ética prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 26.



vida, na qual aborda questões relacionada à Bioética, que “o fato de entender que a dignidade significa reconhecer os interesses críticos de uma pessoa como uma coisa distinta de fomentar esses interesses nos proporciona uma leitura útil do princípio kantiano”.<sup>16</sup>

A influência kantiana na Bioética é inegável. Como muito bem salientado por Portocarrero: “em termos filosóficos, podemos dizer que a autonomia de que nos falava Kant, [...] é apropriada pela Bioética que claramente surge como expressão de uma forma de consciência solidária que recusa a manipulação da pessoa doente”.<sup>17</sup>

### 3. Autodeterminação – A insuficiência do conceito de autonomia na Bioética

*“Com efeito, esse princípio de raiz kantiana, tendo sido assumido pela Bioética, como medida de proteção dos vulneráveis e expressão de respeito pela dignidade, acaba, hoje, transformando, muitas vezes, num simples pró-forma ou numa expressão pura e simples vontade subjetiva.”<sup>18</sup>*

Como se pode analisar até o presente ponto, a autonomia se apresentou, inegavelmente, como uma solução plausível aos excessos do paternalismo médico. O desenvolvimento da Bioética como um campo de estudo aplicado aos avanços da medicina e preocupado com a relação médico-paciente, demonstrou a relevância de se tratar o paciente como fim em si mesmo, ou seja, sua vontade, se não totalmente respeitada, deveria no mínimo ser levada em consideração. Como defendido por Jonas, “o corpo é o objetivo, mas o que importa é o sujeito”.<sup>19</sup>

Considerar o paciente como centro da medicina era uma consequência lógica. Após séculos de um *ethos* voltado à cura a qualquer custo<sup>20</sup>, independentemente da vontade do paciente, era natural uma resposta que propusesse a inversão da lógica,

<sup>16</sup> DWORKIN, Ronald. **Domínio da vida**: aborto, eutanásia e liberdades individuais. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 339.

<sup>17</sup> PORTOCARRERO, Maria Luísa. Bioética e Filosofia: o Princípio de Autonomia e os Desafios da Fragilidade. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, n. 44, p. 397-416, 2013.

<sup>18</sup> PORTOCARRERO, Maria Luísa. Bioética e Filosofia: o Princípio de Autonomia e os Desafios da Fragilidade. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, n. 44, p. 397-416, 2013.

<sup>19</sup> JONAS, Hans. **Técnica, Medicina e Ética**. Sobre a prática do princípio da responsabilidade. São Paulo: Paulus, 2013, p. 158.

<sup>20</sup> GAWANDE, Atul. **Mortais**: nós, a medicina e o que realmente importa no final. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

afastando-se, inicialmente, de um possível meio termo. Daí tem-se a Bioética principialista de cunho primordialmente liberal, centrada no poder decisório do paciente e na sua capacidade de autodeterminação. A crença de que ninguém melhor do que o próprio paciente para decidir por si qual o tratamento mais adequado passou a ser defendida de modo semelhante a um dogma.

Sem imaginar a influência que iria promover no campo da Bioética, Kant defendeu, em 1784<sup>21</sup>, que o ser humano, para sair da menoridade que ele mesmo havia se condicionado, deveria se esforçar mais, no sentido de raciocinar e definir os rumos de sua própria vida<sup>22</sup>. Delegar integralmente a terceiros decisões de cunho estritamente pessoal representa uma atitude cômoda e contrária à própria evolução do ser humano. Uma atitude passiva, apta a produzir verdadeiros “grilhões de uma menoridade perpétua”<sup>23</sup>. Em determinada passagem, sublinha o filósofo, “se eu tiver um livro que tem entendimento por mim, um diretor espiritual que tem em minha vez consciência moral, um médico que por mim decide da dieta, etc., então não preciso de eu próprio me esforçar”.<sup>24</sup> (grifou-se). A autonomia, vinculada ao conceito da autodeterminação, desempenha papel fundamental, o que passa a gerar dúvidas quanto a sua aplicabilidade prática.

Autores comunitaristas e feministas<sup>25</sup> passaram a desferir críticas ao paradigma da autonomia, denunciando a insuficiência do conceito e o excesso de responsabilidade deslocado a uma pessoa, via de regra, absolutamente leiga em

<sup>21</sup> Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo? *In*: KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2018.

<sup>22</sup> “A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em servir de si mesmo sem a orientação de outrem. Sapere Aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.” *In*: KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 9.

<sup>23</sup> KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 10.

<sup>24</sup> KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 10.

<sup>25</sup> Entre outras autoras feministas, ver: WOLF, Susan: **Feminism and bioethics: beyond reproduction**. Oxford: Oxford university Press, 1996; SCHERWIN, Susan. **No Longer Patient: Feminism Ethics and Health Care**. Philadelphia: Temple University Press. 1992; DINIZ, Débora. **GUILHEM, Dirce. Bioética Feminista na América Latina: a contribuição das mulheres**. Revista Estudos Feministas. Agosto de 2018. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ref/a/hFScd4DfPPhm7nVH3wZn8Ks/?lang=pt> Acesso em 21/10/2021. Entre outros autores, ver: CONLY, Sarah. **Against Autonomy**. Justifying Coercive Paternalism. New York: Cambridge University Press, 2013; HARDWIG, John. **What About Family**. Hasting Center Report, 1990. Disponível em:

[https://www.researchgate.net/publication/20836719\\_What\\_About\\_the\\_Family](https://www.researchgate.net/publication/20836719_What_About_the_Family). Acesso em: 05/02/2022.

assuntos médicos. O atomismo kantiano, inserido na Bioética, também passou a enfrentar resistência e a máxima do diálogo parecia paulatinamente se tornar um meio termo viável entre o paternalismo médico e a autonomia do paciente.

Até certo ponto, a discussão parecia restrita a ideologias políticas, ou seja, à fundamentação da ética. Por um lado, tinha-se defensores da primazia dos direitos fundamentais e individuais em relação à ideia de bem comum. Ao passo que, de outra banda, tinha-se a prevalência do bem comum sobre direitos individuais. Dificilmente se chegará a um consenso em se tratando de fundamentações políticas sociais. Por mais que o presente artigo defenda uma solução que escape da necessidade de contextualizações, ao se abordar as diferentes escolas de fundamentação da ética, é temerário afirmar de modo peremptório a proeminência de uma em relação à outra. Como demonstrado anteriormente, uma Bioética de cunho liberal irá defender a autonomia do paciente, ao passo que uma Bioética comunitarista irá promover o ideal do bem comum.<sup>26</sup> Na primeira, há a preponderância do aspecto subjetivo dos direitos fundamentais. Já, na segunda, há a promoção do caráter objetivo dos direitos fundamentais.

Porém, a discussão quanto ao alcance da autonomia do paciente ganha contornos de maior complexidade, quando não mais apenas as teorias sociais colocam em xeque o poder de autodeterminação individual, mas também o faz a própria ciência comportamental<sup>27</sup>. Em outras palavras, quando os questionamentos

<sup>26</sup> WITTCKIND, Ellara Valentini; BERNARDI, Vanessa de Oliveira; BUNCHAFT, Maria Eugenia. A moralidade kantiana questionada por Hegel: Fundamentos para a Bioética como Filosofia Moral. *Revista Jurídica Cesumar*, v. 16, n. 3, p. 785-815, set./dez. 2016.

<sup>27</sup> Segundo a enciclopédia Britannica, "a ciência comportamental trabalha com qualquer uma das várias disciplinas que lidam com o assunto das ações humanas, geralmente incluindo os campos da sociologia, antropologia social e cultural, psicologia e aspectos comportamentais da biologia, economia, geografia, direito, psiquiatria e ciência política. O termo ganhou força na década de 1950 nos Estados Unidos; muitas vezes é usado como sinônimo de "ciências sociais", embora alguns escritores distingam entre elas. O termo ciências do comportamento sugere uma abordagem mais experimental do que aquela conotada pelo termo mais antigo ciências sociais." **Encyclopedia Britannica**. Disponível em:

<https://www.britannica.com/science/behavioral-science>. Acesso em: 20/04/2022. SUNSTEIN, Cass. **The Ethics of Influence**. Government in the Age of Behavioral Science. New York: Cambridge University Press, 2016, p. 21, tradução nossa. No original: "To qualify as a nudge, an intervention must not impose significant material incentives. [...] To count as such, a nudge must preserve freedom of choice". Para maior aprofundamento a respeito dos vieses dentro da economia comportamental, ver: KAHNEMAN, Daniel. **Rápido e devagar**. Duas formas de pensar. Rio de Janeiro: Objetiva, 2020; ARIELY, Dan. **Predictably Irrational**. The Hidden Forces That Shape Our Decisions. New York: HarperCollins Publishers, 2009; THALER, Richard. **Misbehaving**. A Construção da Economia Comportamental. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2019.

do verdadeiro poder de escolha individual deixam de ser uma questão meramente ideológica, passando a figurar entre os próprios estudos científicos a respeito do comportamento humano, a questão se expande do âmbito subjetivo-interpretativo para o âmbito objetivo-científico. Mesmo autores liberais, como Sunstein, se veem obrigados a levar em consideração questões cientificamente comprovadas a partir da economia comportamental<sup>28</sup> a respeito da racionalidade das escolhas. Mas e a Bioética, o que ela tem a ver com isso?

Com o advento da economia comportamental nas mais variadas áreas sociais, principalmente no terreno da interação e da tomada de decisão, é necessário, se não imprescindível, levá-la em consideração também no ambiente hospitalar, no qual o paciente e o médico se veem necessariamente obrigados a realizarem escolhas, muitas vezes, de grande impacto físico e psíquico. A economia comportamental expõe algumas das razões de as escolhas individuais nem sempre estarem de acordo com o interesse do próprio agente. Não raramente, as pessoas acreditam estar tomando uma decisão em conformidade com aquilo que entendem como o melhor para si, quando, em verdade, por motivos inconscientes, decidem por uma ação oposta ao seu melhor interesse. Com a demonstração de plausibilidade das formulações da ciência comportamental, não há como ignorar a necessidade de uma melhor estruturação das possibilidades de escolhas. A falibilidade da autodeterminação parece encontrar um forte argumento nos estudos dos vieses.

---

<sup>28</sup> Área dedicada, em suma, à compreensão do comportamento humano frente a diferentes estímulos. Em contraposição à econômica clássica, a economia comportamental parte do pressuposto que o ser humano apresenta diversas formas de vieses, ou seja, concepções a respeito de um determinado tema, de modo que, nem sempre toma uma decisão de modo racional, mas sim de modo automatizado e preconcebido. Para um maior aprofundamento a respeito do início da economia comportamental como uma ciência social, sugere-se a leitura do primeiro capítulo da obra **Missbihaving**, onde é possível encontrar, entre outras conclusões a respeito da economia comportamental, a seguinte análise: “[...] as premissas sobre as quais a teoria econômica se fundamenta são falhas. Em primeiro lugar, os problemas de otimização que as pessoas comuns enfrentam são muitas vezes difíceis demais para que elas os resolvam ou sequer cheguem perto de resolver. Até mesmo uma ida a uma mercearia de tamanho razoável oferece ao comprador milhões de combinações de itens que estão dentro do orçamento familiar. Será que a família realmente escolhe melhor? E, é claro, nós nos deparamos com problemas muito mais difíceis do que uma ida à mercearia, tais como escolher uma carreira, a hipoteca da casa ou um cônjuge. Dados os índices de fracasso que observamos em todos esses domínios, seria difícil defender o ponto de vista de que todas essas escolhas são ideais. in: THALER, H. Richard. **Missbihaving. A construção da economia comportamental**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2019, p. 20.

Agora, o fato de o paciente não estar apto a tomar a melhor decisão de acordo com suas convicções pessoais, ou, ainda, acreditar que uma escolha está de acordo com seus princípios de vida, quando em verdade a consequência será exatamente o oposto, não poderá servir como pretexto para um retorno ao paternalismo médico, no sentido de retirar o paciente do centro da decisão. As conclusões de autores que se dedicaram ao tema como Kahneman, Thaler, Sunstein, Ariely, Sibony, entre outros, não podem ser no sentido de inversão do ponto de partida defendido no presente artigo, qual seja, a autonomia do paciente. Por mais insuficiente que ela possa vir a ser, tais conclusões devem ser empregadas no sentido de implementá-la e não de a excluir. Sunstein advoga nesse sentido a partir do seguinte raciocínio:

com certeza, a ciência comportamental levanta questões sobre essas afirmações, na medida em que descobre que os seres humanos frequentemente tomam decisões que prejudicam seu próprio bem-estar. Algumas de nossas escolhas são profundamente autodestrutivas. [...] Mas, na sociedade livre, Mill e Hayek oferecem um bom ponto de partida.<sup>29</sup>

As questões levantadas pela economia comportamental servem, portanto, como um alerta, mas não como um argumento para uma revogação do paradigma da autonomia do paciente. O justo meio termo parece se encontrar na figura do consentimento informado, que será o processo a levar em consideração a autonomia do paciente, sem se olvidar dos aspectos técnicos e científicos da medicina. Surge, nesse contexto, a ideia de arquitetura da escolha, na qual o profissional que detém o conhecimento científico sobre o tema em questão irá expor as possibilidades de escolha à pessoa responsável pela decisão final, mor das vezes, aquela que sofrerá diretamente as consequências.

No ambiente hospitalar, o médico passa a ser o arquiteto da escolha e o paciente o responsável pela decisão final. Entre eles, como um elo, encontra-se o consentimento livre e esclarecido, enfrentando o atomismo kantiano e evitando padrões morais objetivos que definam o que é o melhor para uma pessoa adulta, a ponto de lhe retirar o poder de escolha.

---

<sup>29</sup> SUNSTEIN, Cass. **On Freedom**. New Jersey: Princeton University Press, 2019, p. 27.

#### 4. A importância da arquitetura da escolha como um complemento ao consentimento livre e esclarecido

*"Consinto, logo existo."*<sup>30</sup>

O ponto de contato entre o paternalismo médico e a autonomia do paciente, ou, em outras palavras, entre o que é melhor para o paciente segundo a ciência (critérios objetivos) e segundo sua filosofia de vida (critérios subjetivos) parece se encontrar na figura do consentimento. Tem-se o respeito pela decisão do paciente, sem se olvidar que, na maioria das vezes, ele não tem condições de obter uma absoluta e completa compreensão dos desdobramentos dos tratamentos disponíveis.

Como fundamento basilar do próprio conceito, o consentimento pressupõe um diálogo, ainda que mínimo, até em circunstâncias cujo tratamento apresenta uma única opção. Mesmo nesses casos, o paciente deve ser devidamente esclarecido e anuir com o procedimento. O consentimento é o instrumento legal a criar a ponte entre a autonomia e o respeito pela dignidade, estabelecendo o contato entre o médico e o paciente, e principalmente, entre critérios objetivos e subjetivos. Salienta Portocarrero que "assim se transformou o respeito pela autonomia em seu corolário fundamental, o princípio do consentimento informado, no novo lema da ética médica".<sup>31</sup>

Um dos primeiros autores a denunciar a abordagem excessivamente atomista, ou seja, um conceito de Bioética exageradamente vinculado à autonomia do paciente, foi Engelhardt Jr. Em sua obra, o autor defende que por mais que a escolha de um tratamento diga respeito exclusivamente ao corpo do paciente, uma decisão médica é composta por, no mínimo, dois atores morais (o médico e o paciente), sem se excluir a relevância da opinião de familiares e de outras pessoas que estejam profissionalmente ou emocionalmente envolvidas no caso. Não se trata, portanto, no entendimento de Engelhardt Jr., de uma decisão exclusivamente autônoma, mas, sim, de um consentimento, pois o paciente, após ser esclarecido a respeito das

---

<sup>30</sup> ENGELHARDT JR, Hugo Tristram. **The foundations of bioethics: An Introduction and Critique**. Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 401.

<sup>31</sup> PORTOCARRERO, Maria Luísa. **Bioética e Filosofia: o Princípio de Autonomia e os Desafios da Fragilidade**. Revista Filosófica de Coimbra – nº44, p. 397-416, 2013.

possibilidades de tratamento, irá consentir ou não com a conduta, muitas vezes considerando a opinião de familiares. Enquanto a autonomia pressupõe o agente afastado das demais pessoas, o consentimento, de acordo com o seu próprio conceito, pressupõe o diálogo. Nesse sentido, o autor supracitado defende ter rebatizado o "princípio da autonomia" como o "princípio do consentimento".<sup>32</sup>

O problema da supervalorização da autonomia não fica subordinado a questões de cunho excessivamente atomista. A encosta escorregadia, ou seja, a possibilidade da adoção de critérios cada vez mais brandos a limitarem a vontade do paciente, ao ponto de em um curto período se perder o controle sobre critérios objetivos, deve ser enfrentada com a devida seriedade. Deixar a decisão exclusivamente a cargo do paciente como se este tivesse absoluta e irrestrita autonomia, não é apenas um problema de ordem moral teórica, mas, principalmente, prática. Hufen, nesse sentido, e preocupado com situações nas quais o paciente não se encontra mais em plenas condições cognitivas, salienta que "essa vontade esclarecida pode e deve ser implementada através da participação de um tutor, dos médicos e demais pessoas envolvidas."<sup>33</sup> Até mesmo Beauchamp e Childress, em edições posteriores ao lançamento da obra *Principles of Biomedical Ethics*, passaram a afirmar que a autonomia havia se convertido para o consentimento. Nesse sentido, acredita-se que há uma grande aproximação com o conceito do paternalismo libertário de Sunstein e Thaler e, conseqüentemente, com a noção de arquitetura da escolha.

A arquitetura da escolha não foi pensada, precipuamente, para o ambiente médico. Trata-se da tese que advoga no sentido de possibilitar a melhor escolha à(s) pessoa(s) envolvida(s) de acordo com parâmetros científicos de saúde, bem-estar, satisfação, felicidade e tantos outros temas relacionados às decisões pessoais e à qualidade de vida. Os autores são favoráveis à livre escolha da pessoa em questão,

---

<sup>32</sup> "[...] o 'princípio da autonomia' como o 'princípio do consentimento' para indicar melhor que o que está em jogo não é algum valor possuído pela autonomia ou pela liberdade, mas o reconhecimento de que a autoridade moral secular deriva do consentimento dos envolvidos em um empreendimento comum" (ENGELHARDT JR, Hugo Tristram. **The foundations of bioethics: An Introduction and Critique**. Oxford: Oxford University Press. 1986, p. 401. tradução nossa).

<sup>33</sup> HUFEN, Friedhelm. In dubio pro dignitate. Selbstbestimmung und Grundrechtsschutz am Ende des Lebens. P. 95 In: THIELE, Felix (org.). **Aktive und Passive Sterbehilfe: Medizinische, Rechtswissenschaftliche und Philosophische Aspekte**. München: Wilhelm Fink Verlag, 2010, p. 85-116..

mas entendem que pequenos cutuques (*nudges*), no sentido de promover a escolha mais racional, podem ser implementados pelos arquitetos da escolha, que são as pessoas, instituições ou até mesmo o governo, envolvidas de modo direto ou indireto com a escolha.

Nesse sentido, o médico ou a equipe médica, no momento de expor as possibilidades de tratamento aos pacientes, devem orientá-los sobre os malefícios e benefícios de cada um deles, indicando, inclusive, qual o procedimento com a maior chance de êxito, sem retirar do paciente o direito de escolha.

Sunstein e Thaler levaram em consideração estudos da economia comportamental para o desenvolvimento e fundamentação do conceito de arquitetura da escolha. Diversos estudos na referida área passaram a demonstrar que as pessoas, mesmo em plenas condições cognitivas, nem sempre tomam as melhores decisões por si. Muitas vezes, em verdade, escolhem contra o seu próprio interesse. Cientes de tal realidade, mas igualmente preocupados em manter o maior nível de liberdade possível, leia-se autonomia, os autores propuseram o conceito de paternalismo libertário, que visa apontar quais seriam as melhores decisões, de acordo com um entendimento científico ou majoritário de bem-estar, sem coagir ou impossibilitar a escolha mesmo que sabidamente mais prejudicial, desde que não se oponha a procedimentos éticos e legais.

A influência passa a ser peça fundamental na arquitetura da escolha. É importante esclarecer, contudo, que, até mesmo quando o arquiteto visa o fomento do melhor interesse da pessoa envolvida, a influência não poderá ser efetivada sem um mínimo de ética, no sentido de manter a pessoa absolutamente livre para escolher, pois, caso contrário, estar-se-ia incorrendo no risco de considerar alguém um simples meio para atingir o fim de um terceiro, ou seja, que a escolha final fique a cargo exclusivo do arquiteto, dando margem apenas para aspecto do “paternalismo”, e olvidando o ideal “libertário”.

Dessarte, pode-se afirmar que o paternalismo libertário incentiva a proteção e promoção da dignidade da pessoa humana. Consentir nada mais é do que uma atitude autônoma, no melhor sentido do ser humano enquanto fim em si mesmo. Não por menos, no que concerne ao escopo do presente estudo, Kant passa a ser lembrado e analisado em conjunto com a proposta de Sunstein e Thaler. A mudança



do paradigma da autonomia para o do consentimento parece estar de pleno acordo com a segunda formulação do imperativo categórico: “age de tal forma que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio”. Muito se discute quanto a um atomismo exacerbado na teoria kantiana. Porém os críticos parecem não levar em consideração à máxima “tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro” (grifo nosso). “O outro” está claramente incluso na teoria kantiana, como já sugerido por Mill, em 1871,

quando Kant [...] propõe, como princípio fundamental da moral: “age de tal maneira que tua regra de conduta possa ser adotada como lei por todos os seres racionais”, ele reconhece, virtualmente, que o interesse da humanidade como coletividade, ou pelo menos da humanidade considerada indistintamente, deve estar presente na mente do agente quando este decide conscientemente sobre a moralidade de um ato. De outro modo, Kant teria empregado palavras sem significado: pois não é plausível sustentar que uma regra, mesmo do mais exacerbado egoísmo, não tem *possibilidade* de ser adotada por todos os seres racionais, que há um obstáculo insuperável na natureza das coisas para a sua adoção. Para conferir significado ao princípio de Kant, será preciso entendê-lo no seguinte sentido: devemos moldar a nossa conduta por uma regra que todos os seres racionais possam adotar como benefício para os seus interesses coletivos.<sup>34</sup>

Inseridas em uma concepção de coletividade, as decisões só passam a fazer sentido quando todos os envolvidos estão dispostos a dialogar e assegurar a autonomia individual de cada participante. A racionalidade, característica fundamental para a elaboração da tese kantiana, pressupõe a possibilidade de imaginar a máxima inserida em uma coletividade. É verdade que Kant não expõe explicitamente a necessidade de diálogo. O autor explora o aspecto racional individual, mas sem esquecer da humanidade ou dignidade de cada cidadão. O diálogo e interação, nesse sentido, não prejudicam em nada o imperativo categórico.<sup>35</sup> Daí a possibilidade de o consentimento livre e informado ser

---

<sup>34</sup> MILL, John Stuart. **O Utilitarismo**. São Paulo: Iluminuras, 2020, p. 85, grifo do autor.

<sup>35</sup> Habermas entende que o imperativo categórico só passa a fazer sentido a partir do diálogo. Trata-se de uma complementação e não de uma negação do imperativo. (HABERMAS, Jürgen. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.)

incorporado ao ambiente médico/hospitalar para que, no melhor sentido kantiano, todos sejam respeitados como fim em si mesmos.

Tugendhat irá sustentar que a segunda formulação do imperativo categórico pode ser traduzida como “não instrumentalizes ninguém”<sup>36</sup>. Assim como Weber irá asseverar que “[...] posso usar o outro como meio, desde que ele concorde com minha ação [...] a pesquisa com seres humanos, por exemplo, requer o consentimento livre e informado por parte daquele que se submete aos testes”.<sup>37</sup> Trata-se, segundo o autor, de “[...] um indicativo claro do respeito à autonomia dos pacientes”.<sup>38</sup>

O consentimento parte do pressuposto de que algo já foi previamente ofertado. Dentro das possibilidades de tratamentos descritos, todos devem estar em sintonia com a melhor técnica médica. Não pode o paciente, com fulcro em sua autonomia, exigir novas condutas fora do escopo científico. O paciente acaba por aceitar um determinado tratamento ou experimento em uma pesquisa médica, a partir de sua autonomia, mas a proposição das possibilidades de tratamentos parte sempre do médico e não o contrário.

A proposição de que a única pessoa capaz de decidir o que pode ser feito com seu corpo é o próprio paciente é fortalecida a partir do consentimento. É necessário, contudo, que o paciente, mesmo que leigo na área médica, seja minimamente orientado e esclarecido, podendo inclusive ignorar a etapa informativa, confiando a escolha exclusivamente ao médico. Apenas após essa etapa, o paciente deixa de ser um mero objeto, passando a ser fim em si mesmo, uma vez que sua vontade foi respeitada. Claro que em algumas situações médicas, principalmente em tratamentos experimentais, o paciente poderá ser um meio de pesquisa. Nesse caso o consentimento também é necessário. Isso implica dizer que o paciente poderá ser um meio, desde que de acordo com padrões éticos e com consentimento, mas nunca simplesmente um meio.

Weber, em sua obra, em linha similar àquilo que defende Paton, apresenta o exemplo do carteiro. Trata-se de uma profissão cuja atividade é claramente de meio,

---

<sup>36</sup> TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre Ética**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 81.

<sup>37</sup> WEBER, Thadeu. Autonomia e dignidade da pessoa em Kant. **Revista de Direitos Fundamentais & Justiça**, Porto Alegre, n. 9, p. 232-259, out./dez. 2009.

<sup>38</sup> WEBER, Thadeu. Autonomia e dignidade da pessoa em Kant. **Revista de Direitos Fundamentais & Justiça**, Porto Alegre, n. 9, p. 232-259, out./dez. 2009.

qual seja, levar correspondências aos destinatários finais. Em que pese essa realidade, não há qualquer problema ético no desempenho da referida função. Não há nenhuma forma de violação da dignidade, não há, desde que ele desempenhe a função por livre e espontânea vontade, qualquer transgressão em relação à autonomia. O que se quer demonstrar com o exemplo é que não há intrinsecamente um problema moral ao tratar alguém como meio. Kant foi cauteloso e não adicionou o termo "*bloß*" no original, traduzido majoritariamente como "simplesmente", por mero acaso. É certo que em algumas profissões, quiçá na maioria, o agente exerce uma função de meio. Exigir que todos desempenhem uma função que seja um fim em si mesmo é uma máxima impraticável, porém exigir que todas as pessoas tenham consciência de sua atividade e se encontrem enquanto fim em si mesmas no sentido da autonomia kantiana é um ideal realista e que deve sempre ser almejado. A função até poderá ser de meio, mas a consciência deve sempre considerar o ser humano como fim em si mesmo, evitando qualquer forma de trabalho degradante que objetifique a pessoa. O termo "simplesmente" exige a racionalidade e autonomia de quem desempenha a atividade. A coação, ou seja, a não anuência, é o desrespeito à máxima.

Uma vez que a autonomia passa a ser exercida a partir do consentimento, é necessário esclarecer quais são os seus pressupostos fundamentais, de modo que a autonomia não seja somente respeitada, mas também promovida. O paternalismo, sob essa nova perspectiva, abandona a proposta de centralização da escolha na figura do profissional da saúde, delegando-a ao paciente, sem excluir, contudo, a participação do médico que tem o dever de informação e inclusive de demonstrar qual o procedimento mais indicado, sem existir qualquer problema ético nessa forma de influência, uma vez que o direito do paciente, com fulcro em sua autonomia, de negar qualquer uma das possibilidades ou delegar ao médico a escolha<sup>39</sup>, não deixou de existir.

Mais do que o respeito à autonomia do paciente, no consentimento há igualmente a proteção da autonomia do médico. Dentre as possibilidades de

---

<sup>39</sup> Para Beauchamp e Childress, "o princípio do respeito pela autonomia como um correlato direito de escolha (não há um dever obrigatório de realizar a escolha). [...] mesmo que o paciente delegue a outra pessoa, a escolha de delegar é autônoma." *in*: BEAUCHAMP, Tom. L; CHILDRESS, James F. **Principles of Biomedical Ethics**. 5th ed. New York: Oxford University Press, 2001, p. 121, tradução nossa.

tratamentos descritos devem constar apenas aquelas que estejam de acordo com a ciência e com a ética médica. Mesmo em âmbito experimental, o médico e o paciente estão vinculados a um empreendimento comum, que deve respeitar normas de saúde, direitos fundamentais e até mesmo convicções pessoais de todos os participantes. Por óbvio não se está a afirmar que, em situações limites, o médico não esteja obrigado, em razão de sua função, a realizar procedimentos, tanto contra a vontade do paciente, quanto, até mesmo, contra suas convicções filosóficas pessoais. Dessarte, cabe salientar que a autonomia do médico também é plenamente respeitada no momento que ele expõe as possibilidades para o paciente, uma vez que, a princípio, ele está de acordo com aquelas opções, e as opções de acordo com a ética médica. Não ficando, entretanto, salvo em casos de iminente risco de vida, o médico submisso a ela, podendo recusar em razão de sua própria autonomia, indicando outro profissional.

E se o médico e o paciente não concordam, ou seja, não há um consenso e, portanto, não há um consentimento? Qual posicionamento deverá prevalecer? Não se tratando de casos limites, e, por vezes, até mesmo neles, a vontade do paciente deverá prevalecer. O ponto de partida é a autonomia do paciente e não o contrário. Não significa que ela seja ilimitada, mas em caso de conflito e não se tratando de situações limites, a escolha do paciente deve preponderar, pois é ele quem irá sofrer as consequências do tratamento e somente ele sabe o impacto que uma intervenção médica poderá causar em sua vida, seja de ordem física, psíquica ou até mesmo social.

É importante esclarecer que se o paradigma da autonomia do paciente fosse largamente transposto para o paradigma da heteronomia, a partir da noção do consentimento, certamente estar-se-ia a criar um problema. A autonomia poderá ser limitada pelo consentimento, mas não substituída. Caso a necessidade de anuência absoluta entre todas as pessoas interessadas no tratamento fosse um pré-requisito, duas questões poderiam ser apontadas. Primeiramente as decisões poderiam levar muito tempo para serem tomadas, desencadeando um agravamento na condição física do paciente. E, em segundo lugar, ainda mais grave, o paciente não estaria com sua autonomia plenamente respeitada, uma vez que vinculada ao aceite de todos os

demais interessados, que poderão ter uma concepção de vida absolutamente diversa da dele.

O conceito de consentimento passa a fazer sentido quando inserido dentro da proposta da arquitetura da escolha, pois não cabe ao arquiteto, no caso o médico, realizar a escolha, mas sim otimizá-la. O consentimento promove o diálogo entre os interessados e a escolha final do paciente. Como já referido, não se afirma que a escolha seja intransferível. Ao contrário, é parte da autonomia a possibilidade de transferência da escolha ao médico de confiança.

Verificada a possibilidade de harmonização entre autonomia, consentimento e arquitetura da escolha, cabe a análise de algumas críticas endereçadas a essa fundamentação. A primeira delas diz respeito ao pré-requisito de se transmitir todo o conteúdo de todos os possíveis tratamentos ao paciente, o que muitas vezes, segundo os críticos, é uma tarefa de difícil concretude, mormente pelo fato de o paciente ser absolutamente leigo em questões médicas, abrindo margem para possíveis demandas judiciais em razão de o paciente não ter recebido todas as informações concernentes ao caso. Trata-se de uma crítica pertinente. Porém, a obrigação de informar já seria uma máxima de respeito à autonomia, inserida ou não no conceito da arquitetura da escolha.

Acredita-se que o paternalismo libertário promove o diálogo e por mais difícil que possa ser a total compreensão das informações por parte do paciente, trata-se de um pré-requisito indispensável. Como afirmar que houve o consentimento quando informações foram negligenciadas? O contrário da falta de informação promove a retomada do paternalismo, no qual o médico decide pelo paciente, instrumentalizando a escolha de quem realmente sofrerá as consequências. Importante sublinhar que não é necessário que o paciente compreenda as razões, mas sim os efeitos. Não se trata de uma aula de medicina, mas sim de esclarecimentos práticos, sem se olvidar que o paciente pode delegar sua escolha ao médico, sem a necessidade de maiores esclarecimentos técnicos.

Outra crítica, dentro da lógica do paternalismo libertário na relação médico-paciente, se refere ao alcance do papel do médico. Para alguns autores, o profissional da saúde passou a ser um mero provedor de informações, como uma plataforma de busca na internet, ou até mesmo como um *maître* a explicar um menu a um cliente,

retirando-lhe o aspecto de participação ativa na decisão final. Cassel, por exemplo, entende que “o papel do médico passou a ser tão imparcial que parece se assemelhar a uma página de internet”.<sup>40</sup> Portocarrero, criticando o paradigma da autonomia como fundamento da dignidade, entende que a dignidade deveria promover o diálogo, mas não no sentido da autodeterminação e sim no sentido de proteção dos vulneráveis, ou seja, vinculada à ideia de confiança e de convencimento do médico, quanto àquilo que é melhor para o paciente.<sup>41</sup>

Levando-se em consideração as bem fundamentadas críticas ao paradigma do consentimento, a partir da autonomia da vontade, parece clara a necessidade de se estabelecer limites do conceito do consentimento livre e esclarecido, nos mesmos moldes da autonomia e do paternalismo. Defender que o consentimento é o respeito pela autonomia do paciente é absolutamente vazio. É necessário esclarecer as questões éticas a permearem esse documento.

Propõe-se, nesse sentido, que o consentimento seja a melhor expressão da arquitetura da escolha e da ética da influência<sup>42</sup>, ou seja: Primeiramente, caberá ao médico a apresentação das possibilidades, sendo que todas elas devem estar de acordo com padrões éticos e morais da ciência médica. Não poderá ser ofertado ao paciente algum tipo de tratamento sabidamente ineficaz, prejudicial ou degradante, ou seja, aspectos da beneficência e não-maleficência devem ser levados em consideração pelo médico. Ultrapassada esta primeira etapa, caberá ao paciente realizar a escolha dentre as possibilidades elencadas. Nesse momento decisório, o médico poderá exercer sua influência, indicando o tratamento mais eficaz. Em caso de apenas uma possibilidade, é possível que o paciente decline. Ainda, durante o

---

<sup>40</sup> CASSELL, Eric. La Persona como sujeto de la medicina. **Cuadernos de la Fundació Grifols i Lucas**, Barcelona, n. 19, p. 48, tradução nossa. No original: “su papel acaba resultando tan imparcial que parece asemejarse al de una página de Internet.”

<sup>41</sup> “[...] e se a dignidade do homem tivesse muito mais a ver com a sua vulnerabilidade e com a abertura para o outro do que com a razão e a capacidade de se autodeterminar?” (PORTOCARRERO, Maria Luísa. **Bioética e Filosofia: o princípio de autonomia e os desafios da fragilidade**. In: Revista Filosófica de Coimbra, vol.44, 2013).

<sup>42</sup> Uma vez que a arquitetura da escolha pressupõe que o médico possa influenciar o paciente a realizar a melhor escolha segundo os parâmetros da medicina, Sunstein se preocupa com a possibilidade de manipulação no momento da decisão. Nesse sentido, o autor desenvolveu o conceito de Ética da Influência, destacando alguns pontos que devem ser respeitados durante o diálogo entre o médico e o paciente, como: transparência, justificação pública, racionalidade e grau de nocividade. In: SUNSTEIN, Cass. **The Ethics of Influence**. Government in the Age of Behavioral Science. New York: Cambridge University Press, 2016, p. 201.

momento de anuência ou não, em relação às propostas feitas pelo médico, não cabe ao paciente a sugestão de uma outra possibilidade que extrapole o escopo da ética médica. A autonomia do paciente não é direito ou princípio a fundamentar qualquer forma de tratamento. As possibilidades já foram postas pelo médico, o que não impossibilita ajustes durante o diálogo. Ainda nessa etapa, poderá o paciente delegar por completo sua escolha ao médico. Por fim, com a escolha do melhor tratamento segundo a concepção do paciente, há o estabelecimento do elo entre a autonomia e a heteronomia, entre o melhor para o paciente (critérios subjetivos) dentre as possibilidades disponíveis naquele momento (critérios objetivos). O consentimento passa a ser a expressão da autonomia, já limitada pelas possibilidades previamente estabelecidas pelo médico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo buscou demonstrar a grande influência da autonomia kantiana nas primeiras tentativas de sistematização da Bioética como um campo de estudo próprio. A Bioética principialista, como ficou conhecida, foi a maior responsável pela inversão da lógica do paternalismo médico, promovendo maior destaque à autonomia do paciente. Mesmo sem citar explicitamente os postulados de Kant, a leitura da obra *Principle of Biomedical Ethics*, deixa clara a influência do filósofo prussiano. A conexão entre autonomia, autodeterminação e dignidade da pessoa humana, muito bem elaborada por Kant, foi apropriada por grande parte dos defensores da autonomia do paciente como um princípio a fundamentar a tomada de decisão. Desta lógica, surgiram variadas críticas contrárias à corrente principialista ou à Bioética baseada na autonomia.

Autores comunitaristas passaram a questionar o valor ético de uma decisão excessivamente individualista, excluindo familiares e equipe médica de um possível diálogo. Ao passo que autores e estudiosos da economia comportamental passaram a colocar em xeque a máxima de que o agente sempre sabe o que é melhor para ele mesmo. Segundo tais autores, restou comprovando que não raramente as pessoas escolhem contra o seu melhor interesse, acreditando exatamente no contrário. Frente a tais críticas e constatações, buscou-se uma forma de harmonização, mantendo a

autonomia como o ponto de partida, uma vez que, segundo Kant, ela é o fundamento da própria dignidade da pessoa humana, incorporando, porém, critérios objetivos e científicos, a partir da arquitetura da escolha, da ética da influência e do paternalismo libertário.

Restou demonstrado, igualmente, que o conceito do consentimento livre e esclarecido não é o suficiente para responder às críticas. Afirmar que a simples anuência com um determinado procedimento é respeitar a autonomia e a dignidade do paciente é tão vazio quanto o exercício da autonomia como livre-arbítrio. Um consentimento que não tenha contenha em si quaisquer critérios objetivos a respaldarem a ética da tomada de decisão, não pode ser considerada como um instituto jurídico apto a resolver dilemas vinculados a um paternalismo exacerbado ou a uma autonomia superestimada.

Nesse sentido, o presente estudo insistiu na tese de que a arquitetura da escolha é um conceito capaz de harmonizar os diferentes interesses e aspectos éticos no diálogo entre médicos e pacientes. A possibilidade de o médico influenciar o paciente a tomar a melhor decisão a partir de critérios éticos, objetivos e racionais, sem retirar do último o poder decisório, é a expressão máximo do paternalismo libertário, ou seja, o auxílio de um especialista no assunto, o médico (paternalismo), a indicar a melhor opção ao paciente, mantendo-o como responsável pela decisão final (libertário).

Resta claro, portanto, que a decisão final está reservada a um diálogo elucidativo a respeito das opções. A escolha deverá ser, nesse sentido, sempre racional. Por outro lado, nenhum paciente está obrigado a entender por completo todos os desdobramentos dos possíveis tratamentos, de modo que, a partir de sua vontade autônoma, poderá deixar a cargo do médico a escolha. A confiança faz parte da arquitetura da escolha. Tem-se, a partir desta lógica, tanto um respeito à autonomia do paciente, no melhor sentido da escolha raciocinada, bem como de sua dignidade, uma vez que sempre foi tratado como um fim em si mesmo, participando de todas as etapas, e nunca como um mero meio (objeto) a receber um tratamento sem consentimento. Lembrando a lição de Jonas, por mais que o corpo, no sentido da recuperação da saúde do paciente, seja extremamente importante para a ciência médica, o que importa, em última análise, é o sujeito.



## BIBLIOGRAFIA

ARIELY, Dan. **Predictably Irrational**. The Hidden Forces That Shape Our Decisions. New York: HarperCollins Publishers, 2009;

BEAUCHAMP, Tom. L; CHILDRESS, James F. **Principles of Biomedical Ethics**. 5th ed. New York:

CASSELL, Eric. La Persona como sujeto de la medicina. **Cuadernos de la Fundación Grifols i Lucas**, Barcelona, n. 19.

CONLY, Sarah. **Against Autonomy**. Justifying Coercive Paternalism. New York: Cambridge University Press, 2013.

DADALTO, Luciana; SAVOI, Cristiana. Distanásia: entre o real e o irreal. *In*: GODINHO, Adriano Marteleto; LEITE, George Salomão; DADALTO, Luciana (coord.). **Tratado brasileiro sobre direito à morte digna**. São Paulo: Almedina Brasil, 2017.

DURAND, Guy. **A Bioética**. Natureza, Princípios e Objetivos. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 49.

DURAND, Guy. **Introdução Geral à Bioética**. História, conceitos e instrumentos. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

DWORKIN, Ronald. **Domínio da vida**: aborto, eutanásia e liberdades individuais. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ENGELHARDT JR, Hugo Tristram. **The foundations of bioethics: An Introduction and Critique**. Oxford: Oxford University Press. 1986.

GAWANDE, Atul. **Mortais**: nós, a medicina e o que realmente importa no final. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

HABERMAS, Jürgen. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HUFEN, Friedhelm. **In dubio pro dignitate**. Selbstbestimmung und Grundrechtsschutz am Ende des Lebens. *In*: THIELE, Felix (org.). **Aktive und Passive Sterbehilfe: Medizinische, Rechtswissenschaftliche und Philosophische Aspekte**. München: Wilhelm Fink Verlag, 2010, p 85-116.

JONAS, Hans. **Técnica, Medicina e Ética**. Sobre a prática do princípio da responsabilidade. São Paulo: Paulus, 2013.

KAHNEMAN, Daniel. **Rápido e devagar**. Duas formas de pensar. Rio de Janeiro: Objetiva, 2020;

KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2018.

KRESS, Hartmut. **Ética médica**. São Paulo: Loyola, 2008.

LOCKE, John. **Dois Tratados do Governo Civil**. Lisboa: Edições 70, 2019.

MILL, John Stuart. **O Utilitarismo**. São Paulo: Iluminuras, 2020.

POTTER, Van Rensselaer. **Bioética Global**. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

PORTOCARRERO, Maria Luísa. **Bioética e Filosofia: o Princípio de Autonomia e os Desafios da Fragilidade**. Revista Filosófica de Coimbra, Coimbra, n. 44, p. 397-416, 2013.

SINGER, Peter. **Ética prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SUNSTEIN, Cass. **The Ethics of Influence**. Government in the Age of Behavioral Science. New York: Cambridge University Press, 2016.

SUNSTEIN, Cass. **On Freedom**. New Jersey: Princeton University Press, 2019.

THALER, Richard. **Misbehaving**. A Construção da Economia Comportamental. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2019.

THALER, Richard; SUNSTEIN, Cass. **Nudge**. The Final Edition. New York: Penguin Books, 2021.

THIELE, Felix (org.). **Aktive und Passive Sterbehilfe**: Medizinische, Rechtswissenschaftliche und Philosophische Aspekte. München: Wilhelm Fink Verlag, 2010.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre Ética**. Petrópolis: Vozes, 2012.

WEBER, Thadeu. Autonomia e dignidade da pessoa em Kant. **Revista de Direitos Fundamentais & Justiça**, Porto Alegre, n. 9, p. 232-259, out./dez. 2009.

WITTCKIND, Ellara Valentini; BERNARDI, Vanessa de Oliveira; BUNCHAFT, Maria Eugenia. A moralidade kantiana questionada por Hegel: Fundamentos para a Bioética como Filosofia Moral. **Revista Jurídica Cesumar**, v. 16, n. 3, p. 785-815, set./dez. 2016.

WOLF, Susan. **Feminism and bioethics: beyond reproduction**. Oxford: Oxford university Press, 1996.

## 57. Quando a arte é revolução: o balé, a Rússia e a Revolução de 1917



<https://doi.org/10.36592/978655460108557>

*Guilherme Reolon de Oliveira*<sup>1</sup>

### **Considerações iniciais**

O ano de 1917 é um marco político-cultural mundial. Não há dúvidas que a Revolução de Outubro foi ideologicamente uma bomba de dimensões nucleares e, assim, continentais. A governança adquiriu novas configurações pela inauguração do regime socialista na Rússia e, novamente, porém de forma ainda mais forte e contrastante, as questões de liberdade, igualdade e fraternidade vieram à tona.

Uma questão que nos colocamos, entretanto, parece ainda pouco explorada. Não pretendemos encerrar o assunto. Muito pelo contrário, nossa intenção é fomentar um princípio de conversa. Eis: a revolução pela dimensão estética, iniciada na Rússia anos antes da Bolchevista, na pintura abstrata, na literatura formalista e no balé clássico-moderno, não seria uma revolução em sentido estrito com conseqüências mais concretas, menos violentas? Tal revolução não seria mais ampla caso não tivesse sido barrada e interdita, uma vez associada pelos bolchevistas a ideais burgueses e individualistas? Herbert Marcuse, filósofo da Escola de Frankfurt, com forte apelo marxista, nesse sentido, afirmara que "a arte representa o objetivo derradeiro de todas as revoluções: a liberdade e a felicidade dos indivíduos" (1977, p.75).

Marcuse, num entendimento que confronta frontalmente as ações bolchevistas no que concerne à arte, argumentara que o potencial político da arte reside na própria arte, na forma estética em si. Para ele, a arte é absolutamente autônoma perante as relações sociais existentes, e é nessa autonomia que ela não só contesta estas relações como, ao mesmo tempo, as transcende. O potencial

---

<sup>1</sup> Corporate Philosopher e consultor em Gestão da Felicidade Organizacional. Doutorando em Filosofia (PUC-RS), Mestre em História, Teoria e Crítica de Arte (PPGAV-UFRGS), Mestre em Psicologia Social e Institucional (UFRGS) Bacharel em Comunicação Social – Jornalismo (UCS), Bacharel em Ciências Sociais (UFRGS), Bacharel em Filosofia (UCS/UFRGS). E-mail: guilhermereolon@terra.com.br.

político da arte, assim, se baseia apenas na sua própria dimensão estética. Destaca o filósofo: "a arte é 'arte pela arte' na medida em que a forma estética revela dimensões da realidade interditas e reprimidas: aspectos da libertação" (p.30). Reprimir a arte, em todas as suas manifestações, tal qual nas interdições a que russos estiveram submetidos, nesse sentido, é reprimir o próprio cerne revolucionário que nasce independente e autônomo, sem quaisquer amarras partidárias e/ou doutrinárias. Mais uma vez, Marcuse é certo: "a transformação estética transforma-se em denúncia – mas também em celebração do que resiste à injustiça e ao terror, e do que ainda se pode salvar" (p.53).

Examinemos a história da dança na Rússia nos anos anteriores e posteriores à Revolução de Outubro. Em seguida, retomemos as discussões. Cabe ressaltar que, na nossa opinião, balé e cultura russa são quase que sinônimos, uma vez o caráter de indissociabilidade que os integra e constitui.

### **1. Petipa e a transformação do balé romântico em balé clássico**

Marius Petipa nasceu em Marselha, em março de 1818, e morreu em São Petersburgo, em julho de 1910. Durante o período de sua vida, o balé romântico cresceu, atingiu o apogeu e entrou em decadência, seguido pela era do balé clássico, do qual Petipa foi o maior expoente, e chegou até a revolução de Diaghilev. Ao longo de seu reinado no Balé Imperial Russo, que durou de 1858 até sua morte, ele compôs 54 balés novos, reconstruiu 17 balés antigos e fez as danças para 35 óperas, constituindo a influência máxima sobre aquilo que se convencionou chamar de balé clássico: nos legou obras de maior importância, como *D. Quixote* (1869), *A bela adormecida* (1890), *O lago dos cisnes* (1875), lembrados até hoje pelo público leigo como referências na arte da dança.

O sistema de vida na Rússia teria uma influência distinta sobre o balé, muito diferente do que acontecia na França. A época da Revolução de Outubro ainda estava distante e o balé não era apenas um divertimento do czar e de sua corte, mas uma arte teatral que pertencia à vida do povo russo, uma vez integrada à sua cultura. Ao mesmo tempo, as diversas convulsões políticas ocorridas na França e na Itália no

século XIX não atingiram a Rússia, pelo que não houve descontinuidade na arte deste país.

Sem dúvida alguma, uma das maiores contribuições de Petipa foi o desenvolvimento dos elementos puramente dançantes no balé. Ele possuía um senso arquitetônico inigualável, o que fazia dele um inspirado construtor de danças para o corpo de baile. Durante todo o tempo em que foi coordenador do balé russo, Petipa se esforçou por desenvolver a técnica da dança. Exigia o maior padrão de execução e influenciou no currículo da Escola Imperial de Dança de maneira a que esta formasse alunos de gabarito técnico cada vez mais alto.

No entanto, foi da própria Rússia que veio, com Diaghilev, a revolução que mudaria por completo a história da dança, dando a esta arte uma nova vitalidade e colocando-a definitivamente no rol das formas de expressão mais populares.

## **2. O nascimento do balé moderno**

Normalmente, a importância de Isadora Duncan para a renovação ocorrida no balé logo no início do século XX é, ao mesmo tempo, superestimada e subestimada. Rebelde desde criança, não se deixou pautar por nenhum cânone em matéria de dança. Dançava quase sempre com uma túnica esvoaçante, influenciada pela cultura grega, e foi a primeira bailarina ocidental a dançar de pés no chão e a aparecer no palco sem malhas. Chamava seu trabalho de "dança livre": não seguia escolas de dança reconhecidas. Ao mesmo tempo, ousou dançar composições de grandes músicos, que eram, até então, privilégio de concertos e recitais.

Em 1905, Duncan dançou na Rússia, tornando-se um centro de controvérsia entre os membros da velha escola de balé e a juventude intelectual da época. Mas influenciou Michel Fokine, que colocou no palco do Teatro Marynsky bailarinas de pé no chão e vestidas de túnica grega. Mais tarde, Duncan retorna à União Soviética, em 1921.

o comissário do povo, encarregado da cultura, Anatol Lounatcharski, que quer que a arte soviética se abra ao mundo moderna e que seja a primeira na revolução estética, convida-a para criar uma escola em Moscou. Pouco depois, será implicado no "complô trotskista" e a escola será fechada em 1929. (BOURCIER, 2001, p.250)

Mas o catalisador que reuniria as forças jovens da dança e explodiria muitas de suas regras arcaicas era um russo e chamava-se Serge Diaghilev. Membro da nobreza, teve uma educação privilegiada: absorvia com facilidade todas as novas correntes da arte. Freqüentava um círculo de jovens pintores e músicos, cujo mentor era o cenógrafo Alexander Benois, que mais tarde desenharia diversas produções para os *Ballets Russes*. Juntos fundaram a revista *Mir Isskoustva* (O mundo da arte), que exerceu grande influência sobre o desenvolvimento das artes na Rússia.

Em 1889, o diretor dos Teatros Imperiais, príncipe Serge Volkonsky, atribuiu a Diaghilev a função de editar a publicação anual dos Teatros Imperiais. Independente, Diaghilev angariou inimigos influentes, já que sua rebeldia feria diversas regras do estrito regulamento dos Teatros Imperiais. Em 1901, foi forçado a pedir demissão. A *Mir Isskoustva* deixou de ser publicada em 1904, e daí até 1908, Diaghilev foi responsável por diversas exposições de arte russa levadas a Paris, assinando contrato para, na temporada de 1909, levar à capital francesa uma companhia de balé.

Voltando à Rússia, encontrou um problema. Não foi permitido que levasse o Balé Imperial, com seu repertório, à França. Conseguiu, com dificuldades, permissão para que os bailarinos se apresentassem apenas no período de férias, no verão. O sucesso da temporada abriu uma nova era para o balé e deu início a 20 anos dos mais importantes da história da dança. Diaghilev seria o homem que, como empresário e administrador, ao lado de Fokine, o “pai do balé moderno”, possibilitaria a emergência deste como organização concreta.

Os ciúmes causados pelo sucesso da temporada em Paris criaram, contudo, dificuldades cada vez maiores para a cedência dos bailarinos. Diaghilev, sabendo que administrava uma entidade artística que deveria ser transformada em instituição permanente, deu impulso à nova concepção de balé que surgiu com aquela primeira série de espetáculos. Pouco a pouco, todos os membros do grupo foram pedindo demissão de seus cargos públicos nos Teatros Imperiais para se juntarem a Diaghilev em sua aventura.

O primeiro elenco dos *Ballets Russes* incluía os nomes de Ana Pavlova, Tamara Karsimova, Vera Karalli, Ida Rubinstein, Vaslav Nijinsky, Adolph Bolm e Mikhail Mordkin.

Para Diaghilev, um balé deveria ser resultado de um trabalho de equipe entre libretista, compositor, coreógrafo e cenógrafo, e cada um desses contribuiria para que o todo atingisse nível de uma obra de arte. O primeiro exemplo de balé em que esse tipo de colaboração atingiu o plano desejado foi *O pássaro de fogo*. Nele, Stravinsky, Fokine e Benois trabalharam de comum acordo na elaboração das partes componentes da obra.

O coreógrafo, o músico e o pintor tinham sempre servido à arte da dança, mas havia muito tempo as atividades desses não eram planejadas, e a força de cada um não produzia o amálgama que constitui uma obra de arte. Diaghilev tornou possível a perfeita fusão desses elementos e essa talvez tenha sido sua maior realização. A partir de 1911, Diaghilev começaria a incluir no seu repertório músicas compostas por Ravel e Debussy, e os pintores convocados para assinar seus cenários incluirão Picasso e Cocteau. Claro que não abandona os russos: em 1929, o último balé estrelado por sua companhia, foi *O filho pródigo*, com música de Prokofiev.

Os 20 anos decorridos entre a estréia em Paris, em 1909, e o último espetáculo apresentado em Londres, em 26 de julho de 1929, são lapidares na formação de tudo o que se faz hoje em dia em matéria de dança. Foi através do trabalho de Diaghilev e de seus *Ballets Russes* que se abriram portas até então inacessíveis ao balé. E essa forma de arte entrou numa estrada da qual não sairia jamais.

Uma das grandes especulações de autores especializados é saber onde estaria a dança se não tivessem existido os *Ballets Russes* de Diaghilev. Sem essa revolução, que invadiu o Ocidente, vinda do Império Russo, é possível que não se tivesse chegado até onde se chegou nos dias de hoje e que os cânones então vigentes tivessem retardado em muito o progresso do balé.

### **3. As companhias russas após Diaghilev**

Diaghilev chegou a assinar um contrato para levar sua companhia a Moscou e Petrogrado. Mas o teatro em que iriam se apresentar foi destruído num incêndio e a visita foi cancelada, o que gerou muita especulação do que teria acontecido na Rússia se a companhia lá tivesse se apresentado.

O balé nos países da extinta União Soviética é, reconhecidamente, uma das artes mais populares, e dela os governos se aproveitam como um de seus grandes instrumentos de propaganda. No entanto, logo após a Revolução Bolchevista, pensou-se em fechar os teatros e acabar com o balé e a ópera, que seriam resultados de uma arte elitista e decadente. Felizmente, o comissário das artes Lunacharsky, com visão suficiente para entender que o ensino das artes não se relacionava com os czares e a nobreza, conseguiu que as escolas fossem reabertas e os cursos mantidos, continuando, assim, a produzir excelentes artistas. Os grandes balés clássicos se mantiveram e não desapareceram, como se havia sugerido.

Fechados durante muitos anos em seu país, os soviéticos não acompanharam a revolução artística de Diaghilev. Continuaram a produzir longos balés que só se diferenciavam dos da época de Petipa pelos temas, muitos com intento propagandístico, e pela introdução, na coreografia, de passos até então considerados acrobáticos, como os diversos levantamentos em que o bailarino sustenta sua *partner* acima da cabeça. Hoje tais levantamentos foram incorporados ao vocabulário clássico e são usados, com frequência, no mundo inteiro.

Ao estudarmos a criação soviética dos anos que se seguiram à Revolução até hoje, verificamos que os melhores balés se baseiam em lendas ou obras literárias, como *Cinderela* e *Romeu e Julieta*, ou em fatos históricos, como *Spartacus* e *Ivã o Terrível*. Não há dúvida de que as escolas soviéticas produzem, às centenas, excelentes bailarinos. Desde o início de suas apresentações no Ocidente, na década de 50, destacam-se pela técnica espetacular.

Em todas as Repúblicas que compuseram a URSS, a dança ocupa lugar de prestígio e continua a ser instrumento de propaganda da máquina comunista. Os bailarinos são absolutamente esplêndidos, com os da Escola de Kirov, de Leningrado, considerada a mais pura, e a do Balé Bolshoi, de Moscou, a mais espetacular.

### **Considerações finais**

Em seus clássicos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx (2004) afirmara que a propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é nosso se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós



imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós, etc. Parecia prever que até mesmo países que se integrariam ao sistema socialista, como a Rússia, rechaçariam uma arte brotada das escolas, constituída no cerne de sua cultura, classificando-a como elitista, individualista e burguesa, uma vez não circunscrita aos círculos do Partido e ideologicamente não marcada pelo viés operário. Como se a arte, exercida pelo povo, em si, não fosse aliada do trabalhador e, portanto, e ainda mais, por não se vincular a programas, revolucionária.

Destaca Marx que “o lugar de todos os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido de ter” (2004, p.230). Mesmo a arte fora entendida por seus interpretantes – um deles, o Partido Comunista – como estranha, uma vez não entranhada e criada por seus membros, logo não *propriedade* de seus altos escalões. “A essa absoluta miséria tinha de ser reduzida à essência humana, para com isso trazer para fora de si sua riqueza interior” (MARX, 2004, p.230). Uma arte destacada de visão partidária jamais poderia ser interpretada como uma arte não engajada, e este falso entendimento, infelizmente, só provocou um desvelamento da “riqueza interior” do Partido: a violência e o totalitarismo.

Em outro escrito, *Grundrisse*, Marx lembrara que “a arte grega pressupõe a mitologia grega, i.e., a natureza e as próprias formas sociais já elaboradas pela imaginação popular de maneira inconscientemente artística” (2011, p.238). Ou seja, a arte russa, antes e após a Revolução de Outubro, sempre foi uma arte *dos russos*, uma arte que pressupõe a cultura russa, autônoma e criativa e que, para sobreviver, ou melhor, para tornar-se arte, sê-la efetivamente, só pôde, muitas vezes, em outros territórios, sem deixar, no entanto, de ainda ser uma arte russa e, frisemos novamente, arte dos russos – sejam eles aristocratas, burgueses ou trabalhadores. Eis aí: Malevitch, Kandinsky e Baryshnikov que nos provam isso à perfeição.

## REFERÊNCIAS

BOURCIER, Paul. **História da dança no Ocidente**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARCUSE, Herbert. **A dimensão estética**. São Paulo: Martins Fontes; Lisboa: Edições 70, 1977.

MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos (2004). In: DUARTE, Rodrigo. **O belo autônomo**: textos clássicos de estética. Belo Horizonte: Autêntica: 2015.

\_\_\_\_\_. Grundrisse (2011). In: DUARTE, Rodrigo. **O belo autônomo**: textos clássicos de estética. Belo Horizonte: Autêntica: 2015.

## 58. Amor Narcísico Ancestral – Marca Primordial



<https://doi.org/10.36592/978655460108558>

Véra Marta Reolon<sup>1</sup>

Para que sejamos marcados como desejanter, tenhamos “voz plena de valor”, precisamos da marca primordial de instituição narcísica, que denominamos Amor do Outro. Outro este que faz para nós um papel materno, de mãe instituidora da marca amorosa que levaremos em nossas vidas. Sem esta marca inicial não somos considerados estruturalmente sujeitos, donos de uma identidade, estaremos sempre presos a alguém que nos deve conduzir pela vida, pois esta marca é primordial, necessária em nossa frenética luta pela libertação. Com a marca podemos nos libertar e seguir. Sem a marca estamos presos ao desejo do Outro, às suas imposições.

Freud via nos primórdios da experiência psíquica uma identificação primária que consistiria na “transferência direta e imediata” do ego em formação para o “pai da pré-história individual”, o qual possuiria as características sexuais de pai e mãe e seria um conglomerado de suas funções. (KRISTEVA, 1987, p.36).

A história de Ana Terra, retratada em *O Tempo e o Vento*, de Érico Veríssimo, faz-nos pensar sobre esta questão. Ana, enquanto sujeito, libertou-se, viveu seu desejo, foi em busca de algo com força e coragem, assumiu as conseqüências de seus atos, mesmo que isso tenha implicado a dor extrema da rejeição paterna, da afiliação. Assumiu seu filho, viveu, apesar de tudo, até mesmo do sofrimento pela morte de Pedro.

---

<sup>1</sup> Psicanalista Lacaniana, Doutora em Filosofia (PUC-RS), Doutora em Educação (UFRGS), Mestre em Letras e Cultura Regional (UCS), Psicóloga (UCS) e Bacharel em Ciências Contábeis (UCS). Pesquisadora das conexões Psicanálise/Filosofia/ Sociologia/Antropologia/Literatura/Linguística e suas relações com outras áreas do conhecimento.

O Vento Minuano é que dá força a Ana, é dele que ela extrai vida, ele funciona como falo simbólico, força vital para agüentar as intempéries e viver (“sempre que me acontece alguma coisa importante, está ventando” (VERÍSSIMO, 1995, p.07)).

[...] se a palavra pênis fica reservada ao membro real, a palavra falo, derivada do latim, designa esse órgão mais no sentido simbólico [...] o adjetivo “fálico” ocupa um grande lugar na teoria freudiana da libido única (de essência masculina), na doutrina da sexualidade feminina e da diferença sexual e, por fim, na concepção dos diferentes estádios [...] o falo é um atributo divino [...] Lacan faz do falo o próprio significante do desejo. (ROUDINESCO; PLON, 1998, p.221).

À semelhança das vozes polifônicas de Dostoievski, no olhar de Bakhtin, Érico Veríssimo, transpõe diálogos e pensamentos de Ana com o vento que dizem do não-dito, dizem e dão vida.

a multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenivalentes [...] a multiplicidade de consciências equípolentes e seus mundos que aqui se combinam numa unidade de acontecimento, mantendo a sua imiscibilidade. (BAKHTIN, 1997, p.05).

A força de Ana, e sua relação com o vento, não se desfaz nem com as agressões e afastamentos do pai. Ana só se dobra ao amor, em sua relação com “Pedro Missioneiro”, índio/marido, morto pelo pai e irmãos de Ana, porque a engravida sem casar (embora a pureza dos costumes e da sinceridade amorosa de Pedro para com Ana). Ana ouve além do que era dito. Ana ouve com o coração.

À semelhança de Ana, encontramos Teresa, em *O Quatrilho* (1996), de José Clemente Pozenato. Teresa é a mulher que busca as respostas, que deseja saber mais sobre a vida, que não se satisfaz com a vida sofrida das mulheres da localidade que aceitam a estrutura do trabalho, da dor, da condição de inferioridade e de insatisfação. Teresa não quer a vida do calar-se e aceitar o que vem. Teresa quer amar, quer conhecer o amor, vivê-lo, vivenciá-lo, quer ser feliz. Ela se casa, é alegre, brinca, resolve os problemas que surgem, é inteligente, luta por melhorias de vida, independente dos ditames sociais, das imposições da lei social hipócrita e mentirosa.

Teresa é aquela que escancara a verdade e a assume com todas as suas conseqüências. Teresa personifica a pessoa que todos desejamos ser: verdadeiros, assumidos em nossas verdades, sem nada esconder, vivendo nosso desejo e sendo aceitos por ele. Daí a obra, e Teresa em especial, serem sempre atuais porque mostram como o amor (quer seja pessoal, dual ou social) deveria ser, enquanto constituinte do próprio ser, de cada um de nós.

Teresa nos apresenta o lugar feminino da cultura de colonização italiana, forte, que sabe o que quer e vai em busca deste querer, carinhoso, sedutor:

Lacan afirma que, na dialética falocêntrica, a mulher representa o Outro absoluto. Há uma divisão do gozo feminino em uma parte que a do homem encarnando o falo para a mulher e uma parte de gozo relativa ao próprio sexo feminino como aquilo que falta no Outro como significante. A mulher é o Outro absoluto, é Deus, para ela e para o homem. Porém, para adorar a si mesma, ela se vale do homem como conector. (MAIA, 1999, p.33).

Ana e Teresa, assim como Antígona (que vai contra a lei moral e segue a sua ética, o seu desejo), representada nas obras de Sófocles, são portadoras de desejo. Desejo enquanto marca instituidora de diferença, enquanto singularidade do sujeito. Desejo que provém do amor transmitido pelo Outro, que é energia vital, pulsão de vida.

Platão, em *O Banquete*, nos fala de Eros, enquanto amor, desejo, vida. É Platão que melhor retrata e descreve, na literatura e na filosofia, o amor, enquanto instituidor de desejo, instituidor de busca, instituidor de diferença:

Por que começar com uma leitura deste texto platônico? Em primeiro lugar, porque toda a filosofia está contida, em potência, em Platão. Tanto aquela que pertence à grande história da metafísica ocidental como aquela que procurou inverter ou desconstruir o platonismo. Mas nem todo o Platão está na filosofia. Ele a excede pelo recurso aos mitos, à encenação de um carnaval literário e aos efeitos dialógicos de escrita. Em segundo lugar, por se tratar de um texto fundador para a concepção ocidental do amor, sempre de novo resgatado e comentado, de Plotino ou Marsílio Ficino a Freud ou Lacan. (DUMOULIÉ, 2005, p.15).

Platão utiliza-se de sete discursos, transmitidos por Fedro (sofista), Pausânias (retórico), Erixímaco (médico), Aristófanes (escritor de comédias), Agatão (escritor de tragédias), Sócrates e Alcibíades (político).

Fedro coloca que Eros é o mais antigo dos deuses, a causa dos maiores bens. Por isso, Eros deve dirigir toda a vida dos homens, principalmente dos que estão prontos a vivê-la nobremente. Nem as honras, nem a riqueza, nem nada mais, incute tão bem como o amor. Eros é o mais honrado e o mais poderoso dos deuses para a aquisição da virtude e da felicidade. Amar, segundo Fedro, é perder-se. Eros é força, vida, movimento, nunca é passividade.

Pausânias afirma que há dois tipos de amor: o popular e o celestial, relacionados à Afrodite. Para ele, o amor de Afrodite Pandemia, o popular, faz o que lhe ocorre, é a ele que os homens vulgares amam; participa da fêmea e do macho. O amor de Afrodite Urânia, o celestial, por sua vez, não participa da fêmea, apenas do macho. O popular é mais corpo que alma, é físico, objetiva apenas o ato. O amor celestial é sentimento, é o amor dos amantes. O amor é assimétrico, é contradição. Para Pausânias, o bem-amado deve aquiescer ao amante e o amante deve prestar qualquer servidão ao amado.

Erixímaco, ao contrário de Pausânias, diz que os “amores” não estão apenas nas almas dos homens e com os belos jovens, mas também nas outras partes do corpo, nos corpos de todos os animais, nas plantas e em todos os seres. Segundo o médico, o amor pode ser sadio, presente nos corpos bons; ou mórbido, presente nos corpos maus. Para ele, a medicina é a ciência dos fenômenos do amor, próprios ao corpo. O bom médico é aquele que faz com que os elementos mais hostis, mais opostos, fiquem amigos e se amem mutuamente, gerando um equilíbrio. Eros, segundo ele, é a busca pelo equilíbrio.

Aristófanes coloca que os homens ainda não perceberam o poder do amor, pois, se percebessem, lhe preparariam os maiores templos e altares e lhe fariam os maiores sacrifícios. Eros é o deus mais amigo dos homens, é protetor e médico de males. Aristófanes, para explicar o amor, se vale do mito do andrógino. Diz ele que, no início, eram três gêneros: o masculino, descendente do sol; o feminino, descendente da terra; e o andrógino, junção do feminino e do masculino e, por isso, descendente da lua. Como os três queriam escalar até o céu para investirem contra

os deuses, Zeus, para que os homens continuassem a existir sem intemperança, cortou cada um em dois e fez com que andassem sobre pernas. Desde que a natureza se mutilou em duas, ansia cada um por sua metade, para a ela se unir. O amor, assim, é o restaurador de nossa antiga natureza, em sua tentativa de fazer um só de dois. Os homossexuais derivam do masculino e do feminino, os heterossexuais derivam do andrógino. Para o escritor de comédias, o amor é desejo, é a procura do todo. Descobriremos nosso amado, se nos tornarmos amigos dos deuses e, com ele, nos reconciliarmos. Nossa raça se tornará mais feliz se realizarmos o amor: encontrar o amado e tornarmos à primitiva natureza.

Agatão afirma que o amor é o melhor dos deuses, é o deus mais feliz, mais belo, mais jovem. É delicado e faz sua morada nos costumes e nas almas dos deuses e dos homens. O amor não comete nem sofre injustiças, é justo e corajoso, é poeta e sábio. Nasceu da beleza, pois no feio não se afirma o amor. O amor produz paz entre os homens, bonança no amor, repouso tranqüilo de ventos e sono na dor. Ele nos tira o sentimento de estranheza e nos enche de familiaridade. Promove reuniões familiares, sendo guia nas festas, nos coros, nos sacrifícios. Incute brandura, exclui rudeza. É pródigo de bem-querer e incapaz de mal-querer. É propício e bom. É contemplado pelos sábios e admirado pelos deuses, é invejado pelos desafortunados e conquistado pelos afortunados. É pai do luxo e do requinte, do brilho, das graças, do ardor e da paixão. Diligente com o que é bom e negligente com o que é mau. Está no labor, no temor, no ardor da paixão, no teor da expressão. É piloto, combatente, protetor e salvador supremo. Todo homem deve segui-lo, celebrando-o em belos hinos.

Sócrates diz que os discursos anteriores pretendem fazer com o que amor "pareça" belo. Diz que, até este momento, os discursos foram "sentimentais", atingiram o psíquico; ele quer fazer um discurso racional, que atinja a razão. Para Sócrates, o amor é desejo. Amar é desejar o que ainda não se tem, o de que se é carente, ou o que se quer conservar consigo. Amor, para ele, é amor de algo. Sócrates utiliza-se da voz de Diotima, sacerdotisa estrangeira, para discursar sobre o amor. Diz ele que o amor está entre os extremos: entre a beleza e a feiúra, entre o bom e o mau, entre o mortal e o imortal. O amor completa aos homens e aos deuses. É companheiro de Afrodite; "foi fecundado" no dia em que Afrodite nasceu. É filho do

Recurso e da Pobreza. É sempre pobre, longe de ser delicado e belo, é duro, seco, descalço e sem lar, sempre vivendo com a precisão (características maternas). É traiçoeiro com o que é belo e bom, é corajoso, decidido, energético, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, cobiçoso de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago e feiticeiro (características paternas). Não é mortal, nem imortal, está no meio da sabedoria e da ignorância. É filho de pai sábio e rico, e de mãe não sábia e pobre. São felizes os que adquirem e amam o bom e o belo. O amor é desejo do que é bom e de ser feliz. O amor é físico, é desejo de gerar: é para com o gerador (a união com o outro) e para com o gerado (o que nasceu da união). É desejo de gerar, pois com a geração, há imortalidade. O amor entre geradores é capaz de “driblar” todos os perigos, gastar fortunas, sofrer privações e sacrificar-se. Conquistar a essência do belo em si é o ato supremo de amor. O amor pode não ser físico, tendo como objeto o belo, e constitui-se de etapas, se revela em graus.

O amante afeiçoa-se à beleza de um corpo, depois a todos os corpos, na etapa seguinte ama as ações morais, num grau mais alto às ciências e, finalmente, o belo em si e por si. (PAVIANI, 2006, p.59).

Sócrates finaliza seu discurso, afirmando que amar é contemplar e estar ao lado do amante, do amado.

Alcibíades diferencia-se dos demais, pois chega ao “banquete”, ao simpósio, embriagado, gritando. Os membros da “reunião” o acolhem e pedem que também faça o seu discurso sobre o amor. Alcibíades, entretanto, acaba por elogiar a Sócrates. Diz que Sócrates se faz de amoroso para muitos outros homens, porém quer estar na posição de bem-amado, em vez de amante. É no discurso de Alcibíades, que segundo Jacques Lacan, temos um exemplo clássico de transferência, de amor transferencial.

Zilmara Simm Tonon, ao falar de *Amor e ficção*, coloca que o amor encontra-se representado na literatura, no cinema, no teatro, nas artes em geral. Segundo a psicanalista, a paixão, em suas incontáveis manifestações, se contrapõe aos obstáculos que causam conflitos, e os desdobramentos destas dificuldades mantêm o espectador em estado de suspense e fascinação:



O que prende a atenção é tanto a busca da realização do ideal do amor, quanto a sua impossibilidade. [...] A experiência analítica substitui esta representação mítica da busca do outro como complemento, pela busca de si mesmo na vivência do amor. [...] cedo ou tarde, o amor acaba revelando a sua face de engodo, porque amar é, essencialmente, querer ser amado. O sujeito ama o outro, enquanto esse outro reflete sua própria imagem, ou enquanto reflete uma imagem favorável de si mesmo. Neste sentido, o amor é eminentemente narcísico. (TONON, 2000, p.09).

Diferentemente de Platão, que concebe o amor como movimento, pulsão, vida, desejo de algo, busca por algo, Schopenhauer encontrou o *a priori* manifestando-se na Vontade. Como coloca Dumoulié (2005), o nosso conhecimento se acha encerrado no mundo dos fenômenos, portanto de representação, mas nós temos a intuição imediata através do nosso corpo, da essência íntima do seres e do mundo. Para Schopenhauer, que sofreu influências de Platão e Kant, o mundo é fenômeno, é representação. A Vontade estaria em um mundo de idéias – platônico - , num mundo idealizado, superior, inalcançável, que pode apenas ser simbolizado. A Vontade, entretanto, não é externa, para Schopenhauer, ela está em nós:

A coisa em si, que não podemos conhecer do lado de fora, nós a alcançamos diretamente por dentro, pois ela está em nós. Esta Vontade, da qual a vontade humana é apenas uma manifestação, é um princípio metafísico, sustentáculo de tudo aquilo que é. [...] A expressão "coisa em si" deve ser entendida da maneira mais concreta, como uma Coisa toda-poderosa que habita em cada um de nós, que nos faz viver e nos vai devorando ao mesmo tempo. Por essência é um desejo bruto, cego e insaciável. (DUMOULIÉ, 2005,p.101).

Schopenhauer coloca que, se o desejo nasce da carência, sua origem é um sofrimento. Tanto na origem como no fim, segundo Schopenhauer, o desejo é sempre sofrimento; e como ele é a própria essência da existência, "o sofrimento é o fundo de toda a vida".

Schopenhauer se apresenta como o primeiro filósofo que abordou o tema do amor até então abandonado pelos poetas. Somente Platão, antes dele, teria abordado essa questão. A base da "metafísica do amor", de Schopenhauer é "física". Como

precursor da psicanálise, ele coloca que toda paixão tem sua raiz no instinto sexual ou é um instinto sexual individualizado:

Aquilo que acreditamos ser o nosso desejo é somente a manifestação da Coisa em si, infinita, cega, e que não visa outra coisa a não ser a perpetuação da Vontade pela procriação das espécies. (DUMOULIÉ, 2005, p.103).

Schopenhauer, diferentemente de Platão e da tradição literária, que concebem o amor de forma idealizada e sentimental, não considera a união de almas ou a reciprocidade de sentimentos como a meta do amor, mas somente o gozo sexual, a cópula e o prazer advindo dela, com o fim de procriação, preservação da espécie. Mas, mesmo assim, este gozo não passa de um engodo, instintivo da espécie. Schopenhauer estabelece uma dupla lei relativa ao desejo: os contrários se atraem e cada um procura no outro aquilo que lhe falta. Desta forma, procura-se um amado que possua aquilo que se é carente. Aqui há uma conexão com Platão e com Lacan.

Embora Lacan tenha aparentado uma grande distância em relação a Schopenhauer, que ele quase não cita, seu pensamento apresenta inúmeros pontos de contato com o filósofo. A noção de Coisa, tão essencial à teoria lacaniana, cujas nobres origens kantianas e heideggerianas são abertamente reconhecidas, tem ocultas e profundas ligações com a Coisa em si de Schopenhauer, a Vontade de gozo cega e mortal.

Para Lacan, o desejo é o desejo do Outro. Não sei nada de meu desejo, a não ser o que o Outro me revela. Assim, o objeto do desejo é o objeto do desejo do Outro. Através do Olhar do Outro é que o meu desejo se constitui. É através deste Olhar que me constituo, enquanto sujeito. J.-D. Nasio coloca que "uma definição correlata do desejo nos é dada: o desejo é, acima de tudo, uma seqüela dessa constituição do eu no Outro"(1995, p.267), realizada no Estádio do Espelho.

Lacan nos opôs uma filosofia do desejo a uma biologia das paixões, mas utilizou um discurso filosófico para conceituar a visão freudiana, que julgou insuficiente. Assim, estabeleceu um elo entre o desejo baseado no reconhecimento (ou desejo do desejo do outro) e o desejo inconsciente [...] Através da idéia hegeliana de reconhecimento, Lacan introduziu, entre 1953 e 1957, um terceiro termo, ao qual deu o nome de demanda. Esta é

endereçada a outrem e, aparentemente, incide sobre um objeto. Mas esse objeto é inessencial, porquanto a demanda é demanda de amor. [...] A necessidade, de natureza biológica, satisfaz-se com um objeto real (o alimento), ao passo que o desejo [...] nasce da distância entre a demanda e a necessidade. (ROUDINESCO; PLON, 1998, p.147).

O desejo incide sobre uma fantasia, sobre um outro imaginário. Desta forma, o desejo é desejo do desejo do Outro, pois busca o reconhecimento deste, ao preço de uma luta de morte, que Lacan identifica com a dialética do senhor e do escravo de Hegel:

O sujeito como o Outro, para cada um dos parceiros da relação, não podem bastar-se como serem sujeitos da necessidade nem objetos de amor, mas devem ocupar o lugar de causa do desejo. (LACAN, 1966, p.691).

### Referências Bibliográficas

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoievski*. São Paulo: Forense, 1997.

DUMOULIÉ, Camille. *O desejo*. Petrópolis: Vozes, 2005.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

KRISTEVA, Júlia. *No princípio era o amor*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LACAN, Jacques. *Seminário 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. *Écrits*. Seuil, 1966.

NASIO, J.D. *Introdução às obras de Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, Dolto, Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

PAVIANI, Jayme. O amor, do mito à dialética platônica. *Cult*, 103, ano 9, jun 2006, p.57.

POZENATO, José Clemente. *O Quatrilho*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1996.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Dores do mundo*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s.d..

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

VERÍSSIMO, Érico. *Ana Terra*. São Paulo: Globo, 1995.

## 59. Introdução à metafísica de João Duns Scotus<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/9786554601085-59>

Uellinton Valentim Corsi<sup>2</sup>

### Introdução

João Duns Scotus, ou *Doctor Subtilis* (ca. 1265/66 – 1308),<sup>3</sup> bem como a tradição filosófica franciscana, trabalha a metafísica sob o viés da temática dos transcendentais.<sup>4</sup> A versão scotista concebe a metafísica como a ciência que tem por objeto primário os conceitos transcendentais, especialmente, o conceito de ente.<sup>5</sup> Na sua época, foi realizada uma leitura de Aristóteles a partir da interpretação averroísta. Averróis entende que a metafísica aristotélica pode ser concebida de dois modos: o

---

<sup>1</sup> Este artigo foi originalmente publicado sob o título de “A ciência transcendente de João Duns Scotus: Uma introdução à sua metafísica”. Para mais, ver: CORSI, Uellinton Valentim. A ciência transcendente de Duns Scotus: Uma introdução à sua metafísica. In: Revista *Intuitio*, [S. l.], v. 15, n. 1, p. e43018, 2022. DOI: 10.15448/1983-4012.2022.143018. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/43018>. Acesso em: 22 fev. 2024.

<sup>2</sup> Graduado em Filosofia pela PUCRS. Pós-graduado em Ciência Humanas pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Pós-graduando em Direitos Humanos, Responsabilidade Social e Cidadania Global pela PUCRS (CDEA-DAAD). Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS/CAPES). Membro do Grupo de Trabalho (GT) “Filosofia na Idade Média”, cujas atividades estão vinculadas à Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Membro da Sociedade Brasileira para o Estudo de Filosofia Medieval (SBEFM). Membro Titular da *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (SIEPM). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/9252808194783358>>. E-mail: [uellintoncorsi@gmail.com](mailto:uellintoncorsi@gmail.com).

<sup>3</sup> Para conhecer a vida e obra do Doutor Sutil, ou João Duns Scotus, indicamos: MEIRINHOS, José Francisco. (org.). *João Duns Scotus (c. 1265 – 1308): Subsídios bibliográficos*. Porto: Gabinete de Filosofia Medieval: U. Porto, 2008. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/9157.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2021.

<sup>4</sup> Adotaremos a tradução de *transcendens* por transcendente. Sobre isso, vide, Cf. WOUTER; AERTSEN, 2019, p. 2-4.

<sup>5</sup> Quando falamos da versão scotista, referimo-nos da tradição que antecede o autor, isto é, há, na denominada Primeira Escola Franciscana de Paris, certa tendência por trabalhar o tema dos transcendentais metafísicos. Para tanto, indicamos o estudo que aborda o tema da Filosofia Transcendente no pensamento de Alexandre de Hales, Boaventura de Bagnorégio e João Duns Scotus como forma de introduzir ao pensamento dos autores, HINRICHSEN, Luis Evandro; CORSI, Uellinton Valentim. A *scientia transcendens* de João Duns Scotus: notas introdutórias da primeira escola franciscana de Paris. *Basilíade*: Revista de Filosofia, [S. l.], v. 4, n. 7, p. 53-81, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.35357/2596-092X.v4n7p53-81/2022>. Acesso em: 25 mar. 2022.

primeiro é como uma ciência da substância e uma ciência de Deus, que não são claramente conectadas; e, o segundo, como apenas uma teoria metafísica existente enquanto ciência da substância.<sup>6</sup> Em tese, este é o grande debate no séc. XIII: ou existem duas metafísicas, ou tem apenas uma e essa é uma ciência da substância.<sup>7</sup> Dentre essas alternativas, a metafísica como ciência transcendente é uma opção diferente e, ao formular a sua teoria metafísica como ciência transcendente, Scotus tem a difícil tarefa de fundamentá-la enquanto corrente teórica que destoa das até então assumidas.

A partir disso, tenciona-se, com o presente estudo, investigar e analisar no pensamento de Scotus as temáticas importantes para compreender a sua originalidade teórica. Para tanto, é mister abordar temas relacionados com a sua ciência transcendente, tais como a semântica em torno do conceito de ente, porque é indispensável compreender a semântica e a metafísica em torno desse conceito nos diferentes autores que antecederam Scotus para, assim, entender a sua importância para o debate. Com esse primeiro passo, passa-se à teoria da cognição a partir do tema do conhecimento confuso e distinto. Com a abertura da questão em torno da cognição do sujeito, chega-se nas teorias modal e real-formal que, para o presente propósito, são indispensáveis. A partir disso é possível fazer as considerações finais sobre o tema em questão e a sua repercussão na filosofia posterior.

Nota-se que Scotus elabora a sua metafísica como uma ciência transcendente em vistas de dar suporte ao seu pensamento teórico em torno de questões importantes para sua época, tais como, a vontade divina e humana e a contingência do instante do tempo presente<sup>8</sup>, dentre outros. Por isso, a análise da ciência transcendente scotista deve ser feita em primeiro plano para, então, adentrar em

---

<sup>6</sup> Para compreender o desenvolvimento desta problemática: cf. GRACIA, 1998, p. 153-168; HONNEFELDER, 2010, p. 71-76; WOLTER, 1946, p. XI-XV; WOUTER; AERTSEN, 2019, p. 1-33.

<sup>7</sup> Cf. LUPI, 2008, p. 9-14; AERTSEN, 2003, p. 13-34; MERINO, 2008, p. 31-36; MERINO; FRESNEDA, 2006, p. 109-112.

<sup>8</sup> O tema da teoria da contingência do instante do tempo presente no pensamento de Duns Scotus é, em alguma medida, certo "preâmbulo" para compreender o tema da liberdade humana. Para isso, a teoria modal scotista é utilizada para dar um fundamento último à liberdade humana. Por isso, indicamos o estudo de DEZZA, Ernesto; CORSI, Uellinton Valentim. A teoria da contingência do Instante de tempo presente em Duns Scotus. *Araripe - Revista De Filosofia*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 116-139, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufca.edu.br/ojs/index.php/araripe/article/view/783>. Acesso em: 24 mar. 2022.

questões ético-metafísicas e, até mesmo, de teor teológico tratadas pelo Doutor Sutil em suas obras. A presente pesquisa, com isso, tem caráter bibliográfico, mantendo como fonte primária as obras do próprio autor em língua latina e de comentadores considerados autoridade no assunto. Com tal característica evidenciada, iniciar-se-á a análise do *corpus philosophicum metaphysicum* do autor.

## 1 A ciência transcendente

Deve ser questionado por que a versão adotada por Scotus é a de uma metafísica como ciência transcendente e em quais aspectos ela avança com relação às versões anteriores. Em grande medida, pode-se dizer que é porque Scotus está no apogeu da recepção do *corpus metaphysicum aristotelicum* no Ocidente.<sup>9</sup> Essa recepção, com respeito à metafísica, é marcadamente difusa e complexa. Envolve-se, nessa problemática, temas referentes à relação da metafísica aristotélica com a pergunta pelo primeiro ente e as leituras dos intérpretes árabes que, virtualmente nas opções de Averróis, sugerem que Deus é o objeto da metafísica de Aristóteles.<sup>10</sup>

Diante disso, Scotus afirma que a metafísica não pode tomar Deus e as substâncias como objeto primário de sua investigação, porque essa seria a sua finalidade, ou seja, a finalidade dessa ciência é tornar possível a comprovação de uma entidade infinita que, aos moldes cristão, é definida como Deus. Em sua *Reportata Parisiensia*, Scotus traz essa questão para análise. Dentre as conclusões

---

<sup>9</sup> O Prof. Dr. Luís Alberto De Boni tem um estudo onde trata, com minúcias, essa questão da receptividade do aristotelismo no ocidente medieval latino, cf. DE BONI, 1995, p. 66-106. Destacamos um fascículo em que De Boni trata sobre a maneira de ler e interpretar Aristóteles contrapondo os modernos e os medievais: "Se, entre os últimos (modernos), há um interesse de cunho um tanto arqueológico, a fim de reconstituir o texto em sua perfeição e de procurar reproduzir o momento de sua composição, o mesmo não acontece com aqueles (medievais). Aos medievais não interessa tanto o Aristóteles histórico e, por deficiências técnicas de sua época, nem mesmo podiam reconstituir-lhe o texto nos moldes tentados hoje em dia: liam Aristóteles à luz do pensamento da própria época, faziam-no falar novamente, obrigavam-no a tomar parte em debates, que não foram os dele." (DE BONI, 1995, p. 85-86, nota nossa).

<sup>10</sup> Honnefelder, ao analisar a metafísica scotista, especialmente, ao questionar *pelo ente como tal*, traz uma análise da exigência histórica em que Scotus está inserido. Exprime-se como indispensável que Scotus dê uma resposta ordenada em vista de evitar equívocos linguísticos e teóricos e, em decorrência, que evite o erro de negar a liberdade divina e a não eternidade do mundo (Cf. HONNEFELDER, 2010, p. 71-76). Sugerimos também a visão do estudioso Gracia. Em seu estudo, Gracia expõe traços gerais da metafísica scotista e aborda, inicialmente, a dimensão histórica influenciadora dos tratados sobre a metafísica elaborados por Scotus: cf. GRACIA, 1998, p. 153-168.

alcançadas, chega-se a de que Deus não é o objeto adequado do intelecto humano, tampouco o objeto primário da metafísica, porque “[...] nenhuma ciência prova que seu objeto existe”.<sup>11</sup> Isso ocorre porque, em última instância, a metafísica, para o autor, deve comprovar a existência de um ente-infinito.

Scotus chega a essa determinação por meio da sua “crítica da razão”. Ele efetiva a sua crítica em vista de alcançar os limites e o alcance da razão humana. Isso o leva a admitir que o ser humano, na atual condição de sua vida presente, apenas conhece alguma coisa, em primeiro lugar, através da percepção sensorial.<sup>12</sup> Nesse ditame, como Deus não é uma criatura finita material, seria impossível conhecer algo sobre Ele. A metafísica, então, não pode ter Deus como objeto primário, tampouco a substância, como afirmara Averróis em sua interpretação de Aristóteles, porque o objeto primário deve ser passível de ser conhecido. Com isso, a metafísica scotista tem o ente enquanto ente como seu objeto mais adequado.<sup>13</sup> E mais, o ente enquanto ente é entendido como um transcendente.

Transcendentes, na tradição corrente em que Scotus está inserido, são entendidos como conceitos reais que supõem e significam imediatamente a coisa

<sup>11</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. Sobre a Metafísica. In: STO. TOMÁS DE AQUINO; DANTE ALIGHIERI; JOHN DUNS SCOT; WILLIAM OF OCKHAM. *Seleção de textos*. Tradução de Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 338. (*Report. Paris., Porlogus*, q. 3, a. 1). Não aprofundaremos as certezas alcançadas por Scotus neste estudo. Por ora, é importante compreender a delimitação do objeto primário da metafísica feita pelo Doutor Sutil e a sua negação da definição averroísta. Ele toma, portanto, a visão aviceniana de que o ente enquanto ente é o objeto adequado do intelecto e o objeto primário da metafísica. Cf. KING, 2013, p. 37-39; GILSON, 2010, p. 127-136; WOLTER, 1946, p. 59-59, 71-77.

<sup>12</sup> Cf. HONNEFELDER, 2010, p. 74; KING, 2013, p. 35-36; GILSON, 2010, p. 136-137.

<sup>13</sup> Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*. Ed. por Wadding e Vivès. [S. l.: s. n.]. Disponível em: <http://www.logicmuseum.com/wiki/Wadding-Vivès>. Acesso em: 26 nov. 2021. (*In Metaph.* VI, q. 4, n. 10-12); SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – III. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis*, 1950. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 27.35). Citamos o que Scotus afirma na *Rep. Par.*: “A respeito desta primeira questão há controvérsia entre Avicena e Averróis. De fato, Avicena pretende que Deus não é o sujeito da metafísica porque nenhuma ciência prova seu sujeito; ora, o metafísico prova que Deus existe: logo etc. Averróis critica Avicena no último comentário ao livro I da *Física* porque, tomando a mesma premissa maior contra Avicena, deseja provas que Deus e as substâncias separadas são sujeitos da metafísica e que não se prova na metafísica que Deus existe, pois nenhuma espécie de substância separada pode ser provada senão através do movimento, o que pertence à física. Mas parece-me que Avicena se exprimiu melhor do que Averróis. Portanto, arguo contra este do seguinte modo; essa proposição – ‘Nenhuma ciência prova que seu sujeito existe’ [...]” (SCOTUS, Ioannes Duns. Sobre a Metafísica. In: STO. TOMÁS DE AQUINO; DANTE ALIGHIERI; JOHN DUNS SCOT; WILLIAM OF OCKHAM. *Seleção de textos*. Tradução de Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 345-346. (*Report. Paris., prol.*, q. 3, a. 1, p. 5).



existente. Essa significação é direta, sem mediação. Não há uma representação unicamente conceitual da coisa, mas sim o conceito real que supõe e significa a coisa (*res*) existente. Transcendentes se referem, portanto, à ordem metafísica da realidade e não meramente a uma ordem conceitual.<sup>14</sup> Em linhas gerais, o autor define o *ens* e a *res* como coisas similares. Em *Quodlibetales* ele conceitua o *ens* ou *res* como aquilo que não tem contradição.<sup>15</sup> E, como objeto apropriado à metafísica, o *ens* ou a *res*, definidos dessa forma, são predicáveis de qualquer coisa que porventura esteja sob eles como um objeto *per se*.<sup>16</sup> O conceito de ente, então, enquanto objeto primário da ciência metafísica, é um conceito real-formal, porque ente não apenas é uma entidade de razão, criada a partir da criatividade intelectual, mas também é parte da realidade. Ente é real e formal e, como tal, possui uma formalidade, ou seja, uma distinção ou definição.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> WOLTER, 1946, p. 7, tradução nossa: “[...] ainda que os transcendentais sejam noções, eles são, de fato, conceitos reais. Isso quer dizer que eles não fazem referência à ordem conceitual, mas à ordem metafísica da realidade. Eles são reais no sentido de que supõem por, e significam, de modo imediato, uma coisa existente. Scotus indica isso quando fala dessas noções sendo ‘predicadas formalmente de Deus’”.

<sup>15</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones Quodlibetales*. Volume IX. *Freiburg im Breisgau, Herder*: Ed. Vivès, 1941. Disponível em:

[http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Quaestiones\\_quodlibetales](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Quaestiones_quodlibetales). Acesso em: 26 de nov. 2021. Tradução nossa (*Quod.* q. 3, n. 8): “O ente, portanto, ou a coisa, é entendido desta maneira em um sentido mais geral, e se estende a qualquer coisa que não inclua uma contradição, seja um ente de razão, isto é, precisamente tem que existir no intelecto, ou um ente real, tendo alguma entidade fora da consideração do intelecto. E, em segundo lugar, é [...] um ente que tem ou pode ter alguma entidade que não seja do ponto de vista do intelecto”.

<sup>16</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones Quodlibetales*. Volume IX. *Freiburg im Breisgau, Herder*: Ed. Vivès, 1941. Disponível em:

[http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Quaestiones\\_quodlibetales](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Quaestiones_quodlibetales). Acesso em: 26 nov. 2021 (*Quod.* q. 3, n. 8-9). Em síntese, os objetos *per se* seriam as predicções *in quale* ditas de um sujeito ou derivações denominativas de algo como, por exemplo, a negritude derivada de algo de cor preta; a branquitude etc. Seria dito em um sentido derivado de algo mais universal. Por outro lado, o objeto primário seria aquela coisa predicável em um sentido mais geral, como é o caso do termo cor, animal etc., que comportam as derivações mais particulares (Cf. KING, 2013, p. 37-38).

<sup>17</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones Quodlibetales*. Volume IX. *Freiburg im Breisgau, Herder*: Ed. Vivès, 1941. Disponível em:

[http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Quaestiones\\_quodlibetales](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Quaestiones_quodlibetales). Acesso em: 26 nov. 2021. Tradução, nota e grifo nosso. (*Quod.* q. 3, n. 9 - 10). “[...] o nome ‘da coisa’, a princípio, parece se estender muito; e também, a partir do modo comum de falar, é suficientemente provado, pois, em geral, dizemos que as intenções lógicas são uma *coisa* de razão, e as relações de razão são *coisa* de razão e não podem estar fora do intelecto. Portanto, o nome ‘da coisa’ não significa, de acordo com o uso da expressão, determinar a coisa fora da alma. E por esta compreensão mais geral, como uma *coisa* ou *ente*, é dito ser qualquer coisa concebível que não inclua contradição (seja essa comunidade uma analogia ou univocação, da qual eu não cuidarei agora) o ente pode ser posto como o primeiro objeto do intelecto; pois nada que não inclua a razão do ente pode ser inteligível, portanto, o que inclui uma contradição não é inteligível; deste modo, toda ciência, que não apenas se chama de real, mas também que se chama de razão, é uma ciência de uma *coisa* ou de um *ente*. (n. 9). [...] é dito

Assim, transcendente é definido por Scotus levando em consideração o que esse conceito exige que seja pensado do ponto de vista do absoluto. Se é para ter uma metafísica dos conceitos transcendentais, então é preciso que eles digam *o que as coisas não categoriais são*. Já na sua definição, Scotus coloca essa tangência ao absoluto na significação mesma de absoluto. Na Distinção 8 da *Ordinatio I*, o autor aborda os transcendentais como aquilo que, tal como o conceito de ente, é indiferente ao infinito e ao finito, ou como próprio do ente infinito. Nesse sentido, os transcendentais que, analogamente são comparados ao ente quanto a sua extensão predicativa, são definidos como noções que podem afirmar algo do ente-finito ou do ente-infinito – sendo indiferente a eles – e até afirmar algo apenas do ente-infinito. Pontualmente, este é o único lugar em que Scotus define o que é um transcendente.<sup>18</sup>

Na perspectiva dessa definição é que o Doutor Sutil defende a univocidade para a noção transcendente de ente e confirma os tipos de conceitos que são próprios dessa definição. A univocidade é postulada a partir dessa indiferença do conceito de ente quanto a sua predicação, sendo passível de ser predicado do finito, infinito ou unicamente do infinito. A marca da noção unívoca de ente é exatamente a sua simplicidade irreduzível, porque ente seria comum e anterior a todas as suas determinações como, por exemplo, a finitude, infinitude e, até mesmo, de diferenças.<sup>19</sup>

Com isso, Scotus não permanece apenas com o conceito de ente e com os seus atributos coextensivos – que é basicamente tudo o que foi feito até Santo Tomás de Aquino –, mas vai além.<sup>20</sup> Ele também pensa em propriedades disjuntivas

---

que uma coisa que pode ter uma entidade fora da alma [...] aquelas coisas que são comuns a todos os gêneros são coisa e ente; nem pode ser compreendido por palavras em uma língua, porque em cada língua há um *conceito indiferente* para todas as *coisas* que estão fora da alma; pois os conceitos são os mesmos a partir de todos [...] e comumente em todas as línguas há um nome imposto a um conceito tão comum, qualquer que seja essa comunidade, de analogia ou de univocação. (n. 10)".

<sup>18</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – III. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950*. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I, d. 8, q. 3, n. 113 – 115*).

<sup>19</sup> Cf. GUERIZOLI, 2010, p. 165-168; GUIALBERTI, 2013, p. 182.

<sup>20</sup> De Aristóteles à Tomás de Aquino, eram consideradas noções transcendentais o ente e os seus atributos coextensivos, ou conversíveis. Com Scotus, essa lista toma maior escopo somando aos transcendentais as noções disjuntivas e as perfeições puras: cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – III. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950*. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 114*); GRACIA, 1998, p. 157-162; KING, 2013, p. 52-55.

e em perfeições absolutas ou perfeições puras (*perfectiones simpliciter*).<sup>21</sup> Essa abrangência se deve ao fato de o autor compreender que essas duas categorias de propriedades possuem o ente como um predicado *in quid* ou *in quale*. Em outros termos, como a definição scotista de transcendente abrange não somente o ente predicado *in quid* como também a comunidade predicativa em que incluem o ente tanto *in quid* quanto *in quale*, a lista scotista dos transcendentos aumenta. Assim afirma Scotus:

O ente é antes dividido em infinito e finito do que nas dez categorias porque um destes, a saber, o "finito", é comum aos dez gêneros. Portanto, tudo que convém ao ente (enquanto indiferente ao finito e ao infinito ou enquanto é próprio ao ente infinito) não convém a ele enquanto está determinado ao gênero, mas enquanto anterior e, por consequência, enquanto é transcendente e está fora de todo gênero. Tudo que é comum a Deus e à criatura é de tal modo: convém ao ente enquanto é indiferente ao finito e ao infinito, pois enquanto convém à Deus é infinito, enquanto à criatura, é finito. Portanto, pela anterioridade, antes convém ao ente do que divide o ente nas dez categorias e, por consequência, tudo que é de tal modo é transcendente.<sup>22</sup>

A partir dessa definição, há razões para pensar o porquê de a lista scotista dos conceitos transcendentos ser maior. Responde-se, afinal, por que o conceito de transcendente, para ele, não se define apenas pelas características daqueles, por assim dizer, começos absolutos: os absolutos do ser, da inteligibilidade e do pensar, que formam as noções absolutas da realidade. Esses absolutos da realidade, para Scotus, são pensados na ótica de que o ente-absoluto faça parte do projeto de, pela

<sup>21</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – III*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 8, n. 113-114).

<sup>22</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – III*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). Acesso em: 26 nov. 2021. Tradução nossa. (*Ord. I*, d. 8, n. 113). Do original: *Ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamenta, quia alterum istorum, scilicet 'finitum', est commune ad decem genera; ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et est extra omne genus. Quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum: ut enim conveniunt Deo, sunt infinita, - ut creaturae, sunt finita; ergo per prius conveniunt enti quam ens dividatur in decem genera, et per consequens quodcumque tale est transcendens.*

metafísica, pensar a realidade como um todo.<sup>23</sup> É por isso que independentemente de Scotus ser o primeiro ou não a utilizar o termo *transcendens*, ele de fato é o primeiro que chama a metafísica como *scientia transcendens*, porque *transcendens* não é apenas o primeiro, mas também significa *aquilo não categorial*. A coisa que está além das categorias. E, sendo além das categorias, é capaz de pôr no escopo do pensamento metafísico a quiddidade da existência de Deus.<sup>24</sup> O filósofo escocês insere tanto Deus quanto a substância a partir do que ele denomina de “ordem de perfeição”.<sup>25</sup>

A ciência transcendente é explicitamente uma versão da metafísica. E para ser uma versão da metafísica, ela dialoga com o que Aristóteles propôs e com as leituras que foram propostas de Aristóteles: ou tem duas metafísicas, uma para Deus e uma para o mundo, ou a metafísica é a ciência da substância e a pergunta por Deus, sob certo aspecto, fica em suspenso. Scotus, diante disso, insiste no ponto de que há uma metafísica nos moldes aristotélicos, mas o elo aristotélico é de que não está no conceito de substância a resposta pelo objeto unificador, mas está no conceito de ente enquanto ente e os seus atributos, se forem interpretados transcendentemente.<sup>26</sup> Após ter sido analisada a posição scotista quanto ao objeto

---

<sup>23</sup> Esse debate é inserido na perspectiva do ente transcategorial. O ente, como um conceito unívoco, transcende todas as categorias, sendo anterior a elas e às divisões de ente em suas modalidades como, por exemplo, finito e infinito. Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – III*. Città del Vaticano: *Typis Polyglottis Vaticanis*, 1950. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 8, q. 3, n. 113).

<sup>24</sup> Deus e a substância, portanto, não são os objetos primários da metafísica, dada a sua não inteligibilidade sensível. Mas Scotus não nega, em absoluto, a possibilidade de a metafísica ter por objeto Deus e a substância a partir do conceito de ente e das noções transcendentais. Isso ocorre, porque “[...] a substância é mais (ente) do que o acidente, e Deus é mais completo e mais perfeito [...] do que qualquer outro ente” (KING, 2013, p. 39). Nota: transpomos o termo “ser” utilizado pelo autor por “ente”, dado que Scotus utiliza sempre o termo *ens* para se referir ao ente em um sentido transcategorial como é proposto por King.

<sup>25</sup> Sobre os graus de perfeição de acordo com a natureza da coisa, cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – III*. Città del Vaticano: *Typis Polyglottis Vaticanis*, 1950. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 2, n. 95 – 99).

<sup>26</sup> Gracia, no início de seu estudo sobre a concepção scotista da metafísica, traz os problemas relativos à definição de Aristóteles da metafísica. Um deles é a noção maximamente geral do objeto primeiro “ente enquanto ente” que, por ser geral em demasia, não é analisável em qualquer outra coisa. Esse problema gera debate sobre como analisar o ente enquanto ente, porque se for tomado um ente em específico, nada de diferente estaria sendo proposto. Afinal, as ciências específicas fazem a mesma análise. A metafísica, em decorrência, acaba sendo um estudo vazio. Aristóteles dá algumas soluções, dentre elas: o estudo de Deus como o primeiro motor imóvel; a problemática em torno da substância; e o ente enquanto ente em uma análise causal. Uma saída esboçada por Aristóteles e

da metafísica ser o ente transcendente, é imprescindível compreender a semântica em torno desse conceito.

## 2 A semântica do conceito de ente

Aristóteles, em sua obra *Metafísica*, afirma que “[...] (ente) se diz de múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada”.<sup>27</sup> Tomás de Aquino aplica esse princípio afirmando que “[...] algo se predica de diversas coisas de múltiplos modos”.<sup>28</sup>

O predicado difere de um acidente particular. Predicado tem a característica necessária da universalidade, isto é, “[...] uns (predicados) são afirmados de um sujeito, não estando nunca presentes no sujeito”.<sup>29</sup> Por exemplo, “homem” é afirmado a partir de um determinado sujeito, porém não é desse ou daquele homem individualmente, porque “homem” é uma categoria de espécie do gênero animal dada a partir da diferença específica “racional”.<sup>30</sup> O predicado, então, é um universal enquanto parte de um gênero e espécie. É, no dito do Estagirita, a “substância segunda” (“*ousia deuterá*”) do sujeito.<sup>31</sup>

O termo “*ousia*” chegou ao ocidente traduzido como *substantia* (de “*substare*”) que significa “estar debaixo de”, “sustentar sob”. Essa correspondência terminológica visa a tradução de *hypokeimenon* = “ao que subjaz”.<sup>32</sup> “Os latinos

---

endossada por Scotus, é a dos transcendentais. Nessa teoria, o ente enquanto ente e os seus atributos são analisados e tomados como objetos primeiros do entendimento. Esse é um ponto importante para nós, porque é nesse aspecto que Scotus ultrapassa os limites da metafísica aristotélica vigente até então e vai além, abrangendo para outras noções o estatuto de transcendente. (Cf. GRACIA, 1998, p. 153-162).

<sup>27</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. 5. ed. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2015. v. II. p. 132. Nota nossa (*Metaph.* IV, 1003a 30 – 35). O tradutor da edição brasileira transpõe o termo em questão por “ser”. Entretanto, no original grego, Aristóteles utiliza “*tó ón*” que deve ser traduzido como *ente* (*ens*) e não *ser* (*esse*). Ente é o termo utilizado pelos latinos que corresponde ao grego “*tó ón*”. *Ens* é mais aproximado de *res* do que *esse*. Por isso, utilizaremos o termo ente e não ser para designar a palavra grega *tó ón*, bem como a latina *ens*. (Cf. CASTRO, 2020, p. 10).

<sup>28</sup> SANCTUS THOMAS AQUINO. *Comentário à metafísica de Aristóteles I – IV*. Ed. trad. de Paulo Faitanin; Bernardo Veiga. São Paulo: Vide Editorial, 2016. p. 337. (*In Metaph.* IV, lição 1, n. 7).

<sup>29</sup> ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Tradução de Mario Ferreira Santos. São Paulo: O Editor, 2017. p. 8. (*Org.* I, 1a 20).

<sup>30</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Tradução de Mario Ferreira Santos. São Paulo: O Editor, 2017. p. 8. (*Org.* I, 1a 20).

<sup>31</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Tradução de Mario Ferreira Santos. São Paulo: O Editor, 2017. p. 18-19. (*Org.* I, 2a 10-35).

<sup>32</sup> Cf. CASTRO, 2020, p. 6.

traduziriam esse vocábulo por *subjectum* (de *subjacere* = fazer sob – que viria a dar no português *sujeito*) que filosoficamente referiria o ser concreto, individual”.<sup>33</sup> Nota-se que, sob certo aspecto, o termo “sujeito” encontra a sua raiz etimológica na palavra grega “*hypokeimenon*” através da tradução latina de *subjectum*. Ora, a pergunta que deve ser feita, então, é se essa correspondência linguística é devida.

Na obra *Organon*, Aristóteles afirma que com o termo “sujeito” deve-se identificar o substrato. O substrato é definido a partir da matéria ou da forma, ou, ainda, do composto de ambos, o *synolon*.<sup>34</sup> Por outro lado, na *Metafísica* ele afirma que o substrato seria redutível à matéria. Em decorrência, a substância seria predicada da matéria, bem como as demais categorias.<sup>35</sup> O Estagirita recusa essa definição de substância.<sup>36</sup> Então, o que é substância (“*ousia*”)?

Aristóteles afirma que a substância “[...] é o que não se predica de algum substrato, mas aquilo de que todo o resto se predica”.<sup>37</sup> Assim, ao afirmar que todas as coisas existentes são substâncias individuais e, pelo princípio do hilemorfismo, união de matéria e forma enquanto atualidade das coisas existentes, inverte-se a ordem da argumentação vista acima. Isto é, a substância é aquilo pelo qual necessariamente todos os predicados e os acidentes são abstraídos e não o contrário (que, como visto, a substância seria predicada à matéria).<sup>38</sup> A *ousia* é distinguida dos seus acidentes por uma ordem ontológica, sendo a parte mais fundamental da coisa pela qual os acidentes existem.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> Cf. CASTRO. 2020, p. 6-7, grifo do autor.

<sup>34</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Tradução de Mario Ferreira Santos. São Paulo: O Editor, 2017, p. 48. (*Org. I*, 2a 10 – 35).

<sup>35</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. 5. ed. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2015. v. II, p. 291-295. (*Metaph. VII*, 1028b 30 – 35.1029a 1 – 30).

<sup>36</sup> Não aprofundaremos o debate em torno do conceito de “substância” em Aristóteles. Sabemos da complexidade dessa questão e da não convergência das definições apresentadas nas obras mencionadas, *Metafísica* e *Organon*. Para tanto, o que queremos, então, é apresentar uma síntese possível sobre essa questão e utilizar essa orientação para estabelecer a conexão do conceito de *ente enquanto ente* com a ideia de *substância* e *essência*. Para compreender melhor esse debate, indicamos as seguintes obras: cf. CASTRO, 2020, p. 1-17; GILSON, 2016, p. 49-55; ROSS, 1987, p. 161-166.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. 5. ed. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2015. v. II, p. 293. (*Metaph. VII*, 1029a 5 – 10).

<sup>38</sup> Cf. CASTRO, 2020, p. 7.

<sup>39</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985. p. 48. (*Org. I*, 2a 10 – 15); GILSON, 2016, p. 50-51.

A partir disso, define-se *ousia* como uma quiddidade, ou seja, como uma *essência necessária*. Busca-se a sua definição a partir da pergunta: "*quid est?*" ("o que é?"). Ao perguntar *o que determinada coisa é*, questiona-se pela sua *definição*. A definição é uma tentativa de dizer o que é a essência de uma coisa. Assim, "[...] só o que é determinado é essência".<sup>40</sup> É, sob certo aspecto, a "*substancialidade do ente*", porque quando se pergunta o que é determinada coisa particular, procura-se por sua definição e a resposta primeira em uma ordem abstrativa é: a coisa é ente. Ente, então, é entendido como um substantivo quiditativo, porque responde o que a coisa é e, por responder o que a coisa é, sendo ela real, ente não é apenas um conceito lógico, mas também real, por isso é um substantivo e não um atributo, ou qualidade de algo, caso fosse, ente seria adjetivado. Ele não é obtido no modo de qualidade (*in quale*), mas sim, ao modo de essência (*in quid*). Por isso, ente é dito quiditativamente e é o "aquilo" que subjaz as coisas.

Al-Farabi, a partir disso, define a quiddidade como "[...] aquilo que pertence à coisa e com o qual pode responder-se à pergunta 'que é esta coisa'".<sup>41</sup> Se ente é uma quiddidade, então, ente responde à pergunta "o que a coisa é". Porém, se for perguntado o que é ente? Parece que ente é uma essência pura, simples, um substantivo simplicíssimo, porque não é explicado por outro, apenas por si mesmo, sendo irreduzível e indivisível. É uma quiddidade indivisível *a qual não repugna o existir*. Scotus trata essa questão a partir do seguinte exemplo:

(n. 83) [...] as espécies do mesmo gênero têm uma atribuição essencial à primeira coisa desse gênero (Metafísica 10.1.1052b18), e ainda assim está junto com isso a unidade da univocidade da ideia nessas espécies. Assim - e muito mais - deve ser no caso proposto, que os atributos possam ter no ente de razão, no qual há unidade de atribuição, uma unidade de univocidade, porque nunca as coisas são comparadas como medidas à medida ou como excedidas ao que excede, a menos que concordem em alguma coisa.

<sup>40</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. 5. ed. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2015. v. II, p. 297. (*Metaph.* VII, 1030a 2). Entenda-se determinado como um modo de definir uma coisa, ou um ente.

<sup>41</sup> AL-FARABI. *Kitab Al-Huruf*. In: DE BONI, Luís Alberto. *Filosofia Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 92. (c. XV). Al-Farabi (ca. 870 – 950), é um filósofo árabe comentador de Aristóteles e chamado, pelos pósteros, de "segundo mestre", porque o "primeiro" foi Aristóteles. Exerceu grande influência na filosofia medieval. De modo especial, Al-Farabi, em seus escritos, introduziu a distinção entre essência e existência (Cf. DE BONI, 2000, p. 85).

Mas assim como a comparação simplesmente é no simplesmente unívoco (Física 7.4.248b6-7), bem como qualquer comparação está no que é em alguma (coisa) ou em outra (coisa) de forma unívoca. Pois quando se diz “isso é mais perfeito do que isso”, se for perguntado “o quê mais perfeito?”, é preciso atribuir algo comum a ambos, de modo que o determinável de cada comparativo seja comum a cada extremo da comparação; pois um homem não é um homem mais perfeito do que um burrinho, mas é um animal mais perfeito. E assim, se certas coisas são comparadas na entidade, onde há atribuição de uma à outra (“isso é mais perfeito do que isso; o que é mais perfeito? - um ente mais perfeito”), deve haver uma unidade de alguma forma comum a cada extremo. (n. 89) [...] se o ente é dito sobre Deus e as criaturas de acordo com um único conceito de si mesmo. deve-se dizer que a razão do ente é a razão do sujeito; pois será dito de ambos no “o que”, e assim será unívoco em ambos os sentidos.<sup>42</sup>

Desse modo, analisar o que de comum há nas entidades, ou coisas reais em sua singularidade, é postular algo *comum* que seja a base a partir da qual atributos e acidentes possam existir e estar em relação de comparação de uma coisa com outra. O comum abstraído é o conceito de ente, pois ao perguntar o que uma coisa é (*quid est?*), afirma-se, como resposta que, em última instância, a coisa é ente.

Segundo Scotus, ente tem uma dupla primazia, a saber, de comunidade e de virtualidade. Afirma ele:

[...] uma vez que nada pode ser mais comum do que o ente e ente não pode ser uma expressão unívoca comum em “o que” dito *per se* de todos os objetos inteligíveis, porque não é dito de diferenças últimas nem de paixões suas – segue-se que nada é o primeiro

---

<sup>42</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. Tradução e nota nossa. (*Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 83.89). Do original: (n. 83) [...] species eiusdem generis habent essentialem attributionem ad primum illius generis (X *Metaphysicae*), et tamen cum hoc stat unitas univocationis rationis generis in ipsis speciebus. Ita - et multo magis - oportet esse in proposito, quod in ratione entis, in qua est unitas attributionis, attributa habeant unitatem univocationis, quia numquam aliqua comparantur ut mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens, nisi in aliquo uno conveniant. Sicut enim comparatio simpliciter est in simpliciter univoco (VII *Physicorum*), ita omnis comparatio in aliquo modo univoco. Quando enim dicitur 'hoc est perfectius illo', si quaeratur 'quid perfectius?', ibi oportet assignare aliquid commune utrique, ita quod omnis comparativi determinabile est commune utrique extremo comparisonis; non enim homo est perfectior homo quam asinus, sed perfectius animal. Et ita, si aliqua comparantur in entitate in qua est attributio unius ad alterum ('hoc perfectius est illo: quid perfectius? - ens perfectius'), oportet unitatem esse aliquo modo communem utrique extremo." (n. 89) "[...]. quia si ens dicatur secundum unum conceptum sui de Deo et creatura, oportet dicere quod ratio entis est ratio subiecti: dicetur enim de utroque in 'quid', et ita erit univocum utroque modo.



objeto de nosso intelecto por causa de sua semelhança em “o que” a todo objeto inteligível *per se*. E, não obstante, digo que o primeiro objeto de nosso intelecto é o ente, porque nele concorre uma dupla primazia, ou seja, uma primazia de comunidade e de virtualidade, pois o que é de si mesmo inteligível ou inclui essencialmente a noção de ente ou está contido virtualmente ou essencialmente em outra coisa que inclui ente essencialmente: para todos os gêneros, espécies, indivíduos e todas as partes essenciais dos gêneros, e o ente não criado, incluem ente quiditativo; mas todas as diferenças últimas estão incluídas em alguns deles essencialmente, e todas as paixões do ente estão incluídas no ente e em seus inferiores virtualmente. Portanto, aqueles para quem “ente não é unívoco” estão incluídos naqueles para quem “ente” é unívoco. – E, assim, é claro que o ente tem a primazia de comunidade em relação aos primeiros inteligíveis, isto é, aos conceitos quiditativos de gêneros e espécies e indivíduos, e as partes essenciais de todos estes e do ente não criado –, e tem o primado da virtualidade entre todos os objetos inteligíveis incluídos nos primeiros inteligíveis, isto é, em relação ao conceito qualitativo das diferenças últimas e das propriedades das paixões próprias.<sup>43</sup>

A primazia de comunidade é referente, então, a todas as coisas das quais ente pode ser predicado *in quid*. Já a primazia de virtualidade, diferentemente da primeira, é o tipo de predicação que ente não é predicado diretamente da coisa, mas sim que existem coisas que estão contidas em outras, *in quale*, que ente é predicado *in quid*. Por isso, Scotus afirma que ente é, sob certo aspecto, predicado da totalidade das coisas, porque há essa dupla primazia do ente unívoco.<sup>44</sup> Deve-se atentar ao fato que ente não é dito como uma categoria de gênero ou de espécie, mas sim como um

---

<sup>43</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021, tradução e grifo nosso. (*Ord. I, d. 3, q. 3, n. 137*). Do original: [...] cum nihil possit esse communius ente et ens non possit esse commune univocum dictum in 'quid' de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis nec de passionibus suis, - sequitur quod nihil est primum obiectum intellectus nostri propter communitatem ipsius in 'quid' ad omne per se intelligibile. Et tamen hoc non obstante, dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum, et ens increatum includunt ens quiditativo; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passionibus entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens non est univocum dictum in 'quid', includuntur in illis quibus ens est sic univocum. - Et ita patet quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est ad conceptus quiditativos generum et specierum et individuorum, et partium essentialium omnium istorum, et entis increati, - et habet primitatem virtualitatis ad omnia intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum.

<sup>44</sup> Cf. WOLTER, 1946, p. 77-79.

conceito maximamente comum.<sup>45</sup> Scotus usa o termo “paixão” para indicar as determinações transcendentais conversíveis, disjuntivas e as perfeições puras do ente. Paixão deve ser entendida como um “sofrer-ação”, no sentido de que essas determinações transcendentais aplicam algo ao conceito puro de ente. Por isso, ente estaria “sofrendo” uma paixão das suas determinações, porque as determinações determinam o determinável “ente”.

Consoante com Al-Farabi, Scotus afirma que ente, mesmo se entendido como resultado de uma abstração última, é um objeto real, porque é dito *in quid* das coisas individuais que são reais e existentes. Busca-se, de certo modo, uma definição do que a coisa é e, pode-se afirmar, do que o próprio ente é. Ente se torna o sujeito (*subjectum*) da especulação metafísica, partindo da realidade das coisas e da abstração *pela via dos sentidos*. Definir, portanto, é responder à pergunta “o que é” determinada coisa. Ora, mas em que consiste definir uma coisa como ente?

Avicena, afirma que a finalidade da definição de algo é o conhecimento de sua essência: “Definir consiste em encontrar o gênero mais próximo de algo, por exemplo, animal com relação a homem. Em seguida, acrescenta-se sua diferença essencial – no caso racional – e então dizes: ‘O homem é um animal racional’”.<sup>46</sup> Entretanto, em que estágio da definição o conceito de ente é predicado? Se ente for entendido segundo a proposta scotista e aviceniana como um conceito maximamente comum, ele não será um predicado estritamente categorial, porque ele ultrapassa os limites categoriais. Ente é, portanto, um conceito comum a todas as categorias, não sendo limitado a elas. Ente pode ser entendido como definição última a partir da *reductio* efetivada pelo intelecto humano. Partindo do exemplo de Avicena, ente seria dito do “homem” que, em última instância, aquilo que o homem é, é ente. Seria uma quiddidade mínima e universalíssima, não pertencendo unicamente ao gênero animal, ou à espécie humana, mas sim, a tudo o que é dotado de existência ou enquanto possível

---

<sup>45</sup> Atentemo-nos para essa afirmação de Scotus, porque ela é o fundamento da univocidade do conceito de ente. Vale ressaltar que “[...] em poucas palavras, o ente surge em ambas como um conceito maximamente comum, que – após ser abstraído a partir de conceitos de espécies especialíssimas obtidos pelos sentidos – pode ser predicado univocamente de tudo, seja como predicado essencial (*in quid*), seja como predicado denominativo (como um acidente ou *in quale*)” (PAIVA, 2015, p. 153).

<sup>46</sup> AVICENA. O livro da ciência: a lógica. In: DE BONI, Luís Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Tradução de Luís Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 113.

real, isto é, a todas as *coisas* especuláveis ou pensáveis. Então, “[...] a definição é uma das representações essenciais da coisa”.<sup>47</sup>

O filósofo árabe prossegue a sua explanação afirmando que “[...] os estados de universal e de particular, de potência e de ato, de possível e de necessário, de causalidade e de ser causado, de substância e de acidente vêm ao ente pelo fato que ele é ente enquanto é ente”.<sup>48</sup> De certa forma, essas são modalidades de existência do ente e são expressas através do mundo das entidades singulares reais. O dado, por assim dizer, empírico, é fornecido ao sujeito conhecente por meio da experiência (essa afirmação de Avicena é próxima daquilo que Scotus entende por transcendentais disjuntivos, ou “paixões”). Por essas “entidades individuais” é que, após contempladas (= ter sido realizada a abstração), postula-se um princípio *comum* entre elas. Ross afirma que essas características comuns são reais, objetivas e individuais, não ao modo de Ideias platônicas.<sup>49</sup> Ou seja, elas não estão em um mundo Ideal, aquém de todo o mundo sensível, mas são características reais que designam as coisas existentes do mundo atual. Logo, essas modalidades do ente, ou estados de existência, são redutíveis, em última análise, ao ente enquanto ente, sendo ele anterior a todas as suas modalidades e categorias.

As coisas (“*res*”) são substâncias individuais, ou sujeitos. “*Res*”, na tradição medieval latina, muitas vezes, é “confusa” com “*ens*”, ou seja, as “coisas” são “entes” individuais, porque tanto a “coisa” como o “ente” são ditos como *conceitos comuns*.<sup>50</sup> Reitera o filósofo árabe: “[...] o ente e a coisa imprimem-se na alma por uma primeira impressão, que não é obtida por outras mais conhecidas que ela”.<sup>51</sup> E prossegue: “[...] as coisas que são mais fáceis de ser imaginadas por si mesmas são aquelas que são comuns a todas, como a coisa (*'res'*), o ente (*'ens'*) e o uno (*'unum'*)

<sup>47</sup> AVICENA. O livro da ciência: a lógica. In: DE BONI, Luís Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Tradução de Luís Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 113.

<sup>48</sup> AVICENA. O livro da ciência: a lógica. In: DE BONI, Luís Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Tradução de Luís Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 118.

<sup>49</sup> Cf. ROSS, 1987, p. 164-165.

<sup>50</sup> AERTSEN, 2003, p. 191-196.

<sup>51</sup> AVICENA, 2000, p. 328 apud SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestionis subtilissimae in Metaphysicam I. Prologus*. In: DE BONI, Luís Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Tradução de Luís Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 325-334. (AVICENA. In *Metaph.* IV, c. 1, 1003a 21 – 22).

[...]”.<sup>52</sup> Ora, o *ente*, a *coisa* e o *uno* são, segundo Scotus, entendidos como “[...] *coisas comuníssimas* e são pertencentes à consideração da Metafísica”.<sup>53</sup>

A partir da análise realizada até o momento, infere-se que *ente* e *coisa* são entendidos como *conceitos comuns*. O *ente*, portanto, é predicado de toda a realidade e a partir dela.<sup>54</sup> No entanto, não é redutível a aspectos da realidade, mas sim é o primeiro objeto do intelecto em uma ordem abstrativa e tudo o que é conhecido e existe, é conhecível e existente através dele. Esse predicado, enquanto universalíssimo, não compõe uma categoria específica, mas está em todas a partir da sua modalidade de finito; está além delas, enquanto indiferente à modalidade de finito e infinito; e é próprio a Deus, enquanto ente-infinito. Isso ocorre, porque *ente* é maximamente comum, ou seja, transcendente. *Ente* é o objeto de análise da metafísica aos moldes scotistas e, pode ser considerado o sujeito de especulação, porque enquanto *ente* é predicado da totalidade das entidades e, como as entidades são substâncias particulares, sob certo aspecto, o *ente* é aquilo que subjaz em toda a realidade. Assim, responde-se à pergunta quanto à correspondência semântica entre *sujeito–subjectum–hypokeimenon*. Independentemente de a realidade ser ontológica ou lógico-epistêmica, ela é dita ao modo de inferências abstraídas da realidade e organizada em proposições. A semântica em torno do conceito de *ente enquanto ente*, portanto, é transversal na problemática vista até o momento, porque, afinal, como proclama Aristóteles, *ente é dito de diversos modos*.

<sup>52</sup> AVICENA, 2000, p. 328 apud SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestionis subtilissimae in Metaphysicam I. Prologus*. In: DE BONI, Luís Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Trad. de Luís Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 325-334. (AVICENA. In *Metaph.* IV, c. 1, 1003a 21 – 22).

<sup>53</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestionis subtilissimae in Metaphysicam I*. In: DE BONI, Luís Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Tradução de Luís Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 328, grifo nosso. (In *Metaph.* I, *Prologus*, p. 3-14b).

<sup>54</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio II*. In: CEZAR, Ribas Cesar. *O conhecimento abstrativo em Duns Scotus*. Tradução de Cezar Ribas Cesar. Porto Alegre, Edipucrs, 1996, p. 93-95. (*Ord.* II, q. 1, n. 34 – 40). Não iremos aprofundar a definição scotista acerca da *natureza comum*. No entanto, cabe algumas notas: a *natureza comum* não é definida como algo singular ou universal, é indiferente, neutra, à singularidade e à universalidade. É certa compreensão da realidade existente com os conceitos abstraídos dela. A coisa é existente e, como visto, é uma entidade singular, ou individual. Então, a *natureza comum* é, nesse aspecto, singular. Doutra forma, o conhecimento obtido da coisa singular existente, é universal. Ela é algo real a partir das coisas em que está presente; é algo universal a partir de algo na coisa que seja necessário. Scotus faz uma distinção a partir de duas noções de realidade: a) realidade própria à natureza em si mesma = formal; b) e realidade que a natureza não possui em si mesma quando posta em relação com a singularidade ou universalidade = mais próxima ao que é existente. Ambas são reais, porém, cada uma a seu modo (Cf. CEZAR, 1996, p. 23-24, 33).

### 3 A teoria da cognição: conhecimento confuso e distinto

Os conceitos metafísicos, como visto, não são inventados, ou fictícios, eles são diferentes dos conceitos lógicos. Eles não são conceitos sobre conceitos ou conceitos sobre atos intelectuais. São, antes, de coisas reais. É importante demonstrar, mesmo que introdutoriamente, o processo de obtenção de conhecimento para que, então, seja evidenciado que os conceitos possuem mecanismos de explicação sobre a sua natureza e, mesmo enquanto qualidades mentais, preservam a capacidade de representação de conteúdos inteligíveis que são dependentes da realidade objetiva como traços das coisas.<sup>55</sup>

Honnefelder e Wolter enfatizam, nesse sentido, que mesmo sendo reais, os conceitos transcendentais são objetos de abstrações últimas.<sup>56</sup> O conceito de ente, na verdade, é o que o intelecto obtém quando abstrai como conceito a quiddidade das coisas. É a última abstração conceitual que o intelecto separa da representação de toda e qualquer coisa apresentada a ele como um *conhecimento confuso*.<sup>57</sup> Esse tipo de conhecimento é aquele mais imediato antes de qualquer tipo de descrição, abstração ou análise.<sup>58</sup> Entre o conhecimento *confuse* e o *distincte* há uma diferença quanto ao nível de entendimento do conteúdo de cada um. Wolter afirma que

---

<sup>55</sup> Scotus afirma, como já visto, que todo conhecimento parte das coisas sensíveis e é por meio disso que ocorre a abstração das noções transcendentais. Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: Logic Museum Vatican. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (Ord. I, d. 1, q. 2, n. 35 – 36). Para tanto, o conhecimento humano conta com a colaboração da fantasia, vide: SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: Logic Museum Vatican. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (Ord. I, d. 3, q. 3, n. 115).**

<sup>56</sup> WOLTER, 1946, p. 11-21; HONNEFELDER, 2010, p. 43-69, 82-87.

<sup>57</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: Logic Museum Vatican. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (Ord. I, d. 3, q. 2, n. 86): “[...] Confuse autem cognoscere est quasi medium inter ignorare et distincte cognoscere”.*

<sup>58</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: Logic Museum Vatican. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (Ord. I, d. 3, q. 2, n. 72): “Secundo praemitto quod aliud est confusum intelligere, et aliud confuse intelligere. Confusum enim idem est quod indistinctum. Et sicut est duplex distinguibilitas ad propositum, videlicet ‘totius essentialis’ in partes essentielles et ‘totius universalis’ in partes subiectivas, ita est duplex indistinctio, duplicis praedicti ‘totius’ ad suas partes. Confusum igitur intelligitur quando intelligitur aliquid indistinctum, altero praedictorum modorum. Sed confuse aliquid dicitur concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen, distincte, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem.”.*

“Sabemos algo confusamente (*confuse*), [...] quando nossa noção representa o objeto da mesma forma que o nome; sabemos que é distintamente (*distincte*), quando somos capazes de defini-lo”.<sup>59</sup> Scotus afirma que o nome, ou termo, é aquilo que designa a coisa imediatamente e não propriamente o conceito. Por isso que o *Doctor Subtilis* afirma variadas vezes que alguns termos podem ser usados equivocadamente para designar coisas diferentes.<sup>60</sup>

Quando se faz insistentemente, repetidamente, até a última condição possível, a pergunta pelo *o que algo é (quid est?)*, encontra-se a determinação última, aquele conhecimento distinto. A última determinação conceitual, a fronteira da resposta a essa pergunta de inteligibilidade é que *aquilo é ente*, que algo está sob a entidade.<sup>61</sup> Algo é determinado porque tem entidade. Entre tudo o que uma coisa (*res*) é, tem-se as diferenças específicas da coisa, mas se alguma coisa é e tem conteúdo real, alguma coisa é entidade. A entidade é atribuída a alguma coisa.

*Entitas* é, por assim dizer, o limite da inteligibilidade objetiva, é o limite da informação *g para si*. É aquilo que, no entanto, e sob certo aspecto, é abstraído definitivamente quando de alguma coisa se pergunta *o que ela é*. Scotus afirma que essa abstração última é o primeiro objeto do intelecto e da metafísica: “[...] o primeiro

---

<sup>59</sup> WOLTER, 1946, p. 61, tradução nossa. Confirma também: SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I, d. 3, q. 2, n. 72*): “Sed confuse aliquid dicitur concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen, distincte, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem”: SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I, d. 3, q. 2, n. 80*): “[...] cognoscere ‘distincte’ habetur per definitionem, quae inquiritur per viam divisionis, incipiendo ab ente usque ad conceptum definiti [...] nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentiali.”.

<sup>60</sup> Cf. WOLTER, 1946, p. 61; SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I, d. 27, q. 3, n. 83*): “Licet magna altercatio fiat de ‘voce’, utrum sit signum rei vel conceptus, tamen breviter concedo quod illud quod signatur per vocem proprie, est res. Sunt tamen signa ordinata eiusdem signati littera, vox et conceptus, sicut sunt multi effectus ordinati eiusdem causae, quorum nullus est causa alterius [...]”.

<sup>61</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I, d. 3, q. 2, n. 80*): “Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem [...] ens est primus conceptus distincte conceptibilis.”.

objeto do nosso intelecto é o ente".<sup>62</sup> Esse processo de obtenção dos conceitos cabe à cognição abstrativa. Ela é importante para manter o aspecto sistemático do entendimento da teoria metafísica scotista. A partir disso, é possível prosseguir na análise acerca da ciência transcendente e as suas implicações modais.

#### 4 Teoria modal

Como a metafísica é entendida por Scotus como uma ciência transcendente sobre conceitos reais e, portanto, conceitos metafísicos fundamentais, cuja fundamentabilidade não é restrita às categorias, mas transcende-as, é parte da teoria dos transcendentais uma relação teórica com a teoria da cognição. A partir disso, é debatido o tema da analogia, equivocidade e univocidade,<sup>63</sup> porque Scotus efetivamente entende que, se há um caminho metafísico para o conhecimento de Deus, o único caminho coerente é o da ciência dos conceitos transcendentais e se os conceitos transcendentais suportam uma versão de univocidade, eles devem ser unívocos.

A univocidade essencialmente significa que um conceito real, ente, por exemplo, que é obtido como uma mínima quiddidade por abstração, tem unidade

---

<sup>62</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137).

<sup>63</sup> Acerca da analogia, equivocidade e univocidade Wolter afirma o seguinte: "Um conceito é um sinal formal de uma coisa-formal no sentido de que todo o seu ser é significar. Seu significado, seu conteúdo, por assim dizer, é sua significação. É psicologicamente impossível, portanto, que um e o mesmo conceito tenham dois significados diferentes. Quando um determinado predicado tem significados diferentes dependendo do assunto do qual é predicado, o predicado obviamente é um, e apenas no nome é o mesmo. Existem tantos conceitos diferentes quanto diferentes significados. Se o significado é semelhante ou não, não altera esse fato. Falando abertamente, se de certa forma imprecisa, diz-se que a mesma noção ou conteúdo formal de pensamento (*ratio*) é predicada ora de uma maneira, ora de outra. Na predicação real, no entanto, o predicado tem apenas um significado. Ou o mero conteúdo formal de pensamento é predicado sem intenção de significar o modo de existência ou tanto a razão formal quanto o modo de existência são significados. Mas, neste último caso, não temos mais o mesmo conceito, nem, nesse caso, o mesmo conteúdo formal de pensamento. Na chamada 'predicação analógica' – uso uma expressão não aristotélica – o predicado não é um conceito comum, mas um nome comum ao qual correspondem a dois conceitos distintos, embora relacionados [...]. O lógico, conseqüentemente, não conhece nada de analogia ou conceitos analógicos como um '*medium*' entre a pura equivocidade e a univocidade. A analogia existe apenas para o metafísico, ou seja, onde os dois objetos de comparação (sejam coisas ou conceitos) podem ser chamados, não simplesmente pelo nome diverso, de outro". (WOLTER, 1946, p. 33-35, tradução nossa).

semântica. Ente tem rigorosa unidade de significação.<sup>64</sup> E, no caso scotista, significa que embora se possa acrescer aos conceitos que tenham unidade semântica diferenças como as diferenças modais, elas não mudam o sentido quiditativo da coisa conhecida. Não existe um ente para Deus e um ente para a criatura. Existe um ente-infinito e um ente-finito, mas o conceito de ente é unívoco.<sup>65</sup>

A tese pode ser, de imediato, bastante complexa. No entanto, em algum momento a tese de Scotus vai ser de que mesmo o conceito de analogia só faz sentido se pressupõe a univocidade.<sup>66</sup> A teoria da univocidade, então, não é automaticamente negadora da teoria da analogia do ente, ela faz uma interpretação a seu modo. Tomás de Aquino mantém, por exemplo, a tese de que entre o ente-substancial e o ente-acidental, o ente-não-causado e o ente-causado, há analogia metafísica e não univocidade, porque o não causado e o causado mudam ontologicamente o conteúdo da atribuição de entidade.<sup>67</sup>

Scotus tem uma versão diferente que ele denomina de univocidade. O que o autor denomina de *modos do ente*: a infinitude e a finitude, é o que diverge Deus e as criaturas ontologicamente. A infinitude e a finitude não fazem parte do conceito quiditativo do que alguma coisa é. São, antes, noções que trazem aos conceitos

---

<sup>64</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: Logic Museum Vatican. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. Tradução nossa. (*Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 26*): "E para que não se faça disputa sobre o nome univocação, digo, 'conceito unívoco' o que é uno de tal forma que a sua unidade basta para contradição, ao afirmar e negar o mesmo dele; também é suficiente como termo médio de um silogismo, de modo que unidos os termos extremos pelo médio, devam ser concluídos para unirem-se sem falácia de equivocação." "*Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri.*"*

<sup>65</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: Logic Museum Vatican. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 124 – 127*); na coleção "Os pensadores", há uma tradução a partir de uma edição crítica anterior a *Ordinatio*. Para tanto, cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Sobre a metafísica. In. STO. TOMÁS DE AQUINO; DANTE ALIGHIERI; JOHN DUNS SCOT; WILLIAM OF OCKHAM. Seleção de textos. Tradução de Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 334-336. (Oxon. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137 – 140.145 – 151).**

<sup>66</sup> WOLTER, 1946, pp. 33 – 36; HONNEFELDER, 2010, pp. 87 – 93; LEITE, 2008, pp. 209 – 211.

<sup>67</sup> A tese dos transcendentais é abordada pelo aquinate na *Pars Prima* de sua *Summa*. Por isso, indicamos que seja cfr. SANCTUS THOMAS AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. 1. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: *Ecclesiae*, 2020, p. 102-119. (*S. T. I, p. Ia, q. 13, a. 1 – 12*).



quiditativos, que tem objetivamente o mesmo sentido, uma determinação modal.<sup>68</sup> Quando Scotus diz, por exemplo, que Deus é ente-infinito e a criatura é um ente-finito – sendo a infinitude e finitude *passiones entis disiunctae* –, ele defende a tese de que não existe distinção com respeito ao conteúdo quiditativo. Ou seja, a última pergunta possível pelo *que é Deus* ou pelo *que é a criatura*, é uma pergunta direcionada à quididade da coisa em questão e, em última instância, a resposta obtida é que ela é ente.<sup>69</sup>

Ocorre, no entanto, que a modalidade de Deus é a infinitude e a modalidade das criaturas é a finitude. A modalidade, entretanto, não afeta o conteúdo quiditativo, ela apenas modifica, ou traz uma modificação. Ela é anterior a toda determinação categorial dos transcendentais, ou seja, as modalidades transcendentais são anteriores à sua determinação em qualquer gênero.<sup>70</sup> Note-se, no entanto, que Scotus nega que as noções transcendentais pertençam a qualquer gênero, antes, ele ressalta a neutralidade, por assim dizer, dessas noções.<sup>71</sup>

Isso é o que Scotus chama de determinação modal e que posteriormente à tradição scotista chama de distinção modal. A distinção modal é uma distinção real mínima, é uma distinção *a parte rei*, por assim dizer, a mais frágil de todas as possíveis. Aquela que as duas coisas diferentes têm a menor diferença.<sup>72</sup> De certa forma, a distinção modal aborda o tema dos transcendentais disjuntivos que, em suma, designam modos de ser intrínsecos do ente. É uma distinção a partir da coisa

<sup>68</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 8, q. 2, n. 37.136 – 141).

<sup>69</sup> WOLTER, 1946, p. 24-27; HONNEFELDER, 2010, p. 106-108.

<sup>70</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 8, p. 1, q. 3, n. 113).

<sup>71</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021, tradução nossa. (*Ord. I*, d. 8, p. 1, q. 3, n. 114): “[...] não é da razão do ‘mais geral’ ter sob si várias espécies, mas não ter nenhum gênero acima de si [...], também transcendente é tudo o que não tem gênero algum sob o qual esteja contido. Portanto, é da razão do transcendente não ter um predicado acima dele exceto o ente, mas o fato de ser comum a muitos inferiores é acidental a ele”.

<sup>72</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*. Ed. por Wadding e Vivès. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2015. Disponível em: <http://www.logicmuseum.com/wiki/Wadding-Vivès>. Acesso em: 26 nov. 2021, p. 468b. (*In Metaph. VII*, q. 19, n. 8): “Est enim maxima naturarum et suppositorum. Media naturarum in uno supposito. Minima diversarum perfectionum, sive rationum perfectionum unitive contentarum in una natura”.

(a *parte rei*) que tem por base os conceitos reais predicados univocamente de Deus e das criaturas.<sup>73</sup>

## 5 Distinção real-formal

Assim como a distinção modal, a distinção real-formal também é formulada a *parte rei*. Há duas coisas fundamentalmente indispensáveis para o entendimento da distinção formal. Primeiro, a distinção formal é uma distinção real, *distinctio formalis a parte rei*. Ela tem base na coisa.<sup>74</sup> Mas ela não é a mesma coisa que a mera distinção real. A distinção real é aquela entre duas coisas em que se distingue coisas corpóreas, sensíveis como, por exemplo, Sócrates e Platão. Eles são *coisas* independentes. A distinção real é a clássica distinção de duas substâncias. Entenda-se substância como coisa particular concreta dotada de determinação. Algo que se pode dizer *o que é*, mas é algo, não é tudo. A distinção real é essencialmente dependente dessa diferença fundamental entre entidades substanciais, que têm independência ontológica, identidade na continuidade do tempo e que são, por assim dizer, singulares.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Oordinatio/Oordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Oordinatio/Oordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (Ord. I, d. 8, q. 3, n. 140): “[...] distinctio in re sicut realitas et sui modi intrinseci [...]”.

<sup>74</sup> Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Oordinatio/Oordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Oordinatio/Oordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (Ord. I, d. 8, q. 3, n. 139 – 140); GILSON, 2007, p. 246, nota n. 47: “La escuela escotista distinguirá, con F. de Mayronnes (In I Sententiarum, d. 8 q. 1) cuatro grados de distinción real, que son, del más fuerte al más débil: distinctio essentialis, entre dos esencias actualmente existentes (por ejemplo, Dios y las criaturas); distinctio realis, entre dos cosas separables (por ejemplo, la causa y el efecto, un muro y su color); distinctio formalis, entre dos conceptos cuyos conceptos quiditativos son diferentes; distinctio modalis, entre la quididad y su modo o grado (por ejemplo, la sabiduría finita y la sabiduría infinita). C. Frassen (Scotus Academicus, t. 1, p. 184) hace notar que la distinción formal ‘inter duas formalitates seu conceptus objectivos seorsim conceptibiles’, es menor que la distinción real entre seres que pueden existir por separado, y mayor que la distinción modal: ‘modus enim non variat rationem formalem rei, sed eam auget vel minuit intra eamdem rationem formalem’. Por lo tanto, concluye (p. 199), de acuerdo con Duns Escoto: ‘divina attributa invicem distinguuntur formaliter, et actu ex natura rei, et seclusa intellectus consideratione’. Por lo tanto, se trata de un género de distinción diferente al nominal, pero en el cual la existencia distinta no está implicada”.

<sup>75</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Oordinatio/Oordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Oordinatio/Oordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (Ord. I, d. 8, q. 4, n. 177): “[...] distinctio perfectionum attributalium est fundamentum respectu distinctionis emanationum, sed distinctio emanationum est realis, patet; nulla autem distinctio realis praeexigit necessario distinctionem quae tantum est rationis, sicut nec aliquid

A distinção formal é a distinção entre aspectos formais, não é uma distinção entre coisas.<sup>76</sup> Se for perguntado, por exemplo, se entre a justiça de Deus e a sabedoria de Deus pode ser postulada alguma diferença, a resposta, de imediato, é que não pode existir uma distinção real, porque a justiça e a sabedoria de Deus são sempre em Deus, elas nunca estão separadas em Deus. Não é possível encontrar em uma parte da realidade a justiça de Deus e em outra parte a sabedoria de Deus. Elas não têm o tipo de independência que as coisas que são realmente distintas possuem. E, no entanto, sempre foi um problema metafísico colocar Deus no *logos*, é um clássico problema de Deus na razão grega. Deus é ontologicamente absoluto e essa incondicionalidade da entidade divina é, de modo geral, expressa pela noção da sua simplicidade ontológica, ou seja, tudo o que Deus é, é idêntico a Ele. Deus não recebe de fora de si nada do que Ele seja. Tudo o que é, Ele já sempre é; tudo o que ele é, Ele é igualmente em divindade; nada do que Deus é vem de fora; de nada Ele depende; tudo em Deus é Deus; tudo n'Ele é absoluto; tudo em Deus é divindade. Deus não tem *compositio*, Ele é ontologicamente simples.<sup>77</sup>

Nesse sentido, como Deus na realidade é uma unidade indivisa e tudo o que Ele é, é confuso com Ele, o debate da época gira em torno da pergunta, a saber, se há em Deus divisões formais. Analisando o exemplo acima, mas partindo da realidade da criatura em que a justiça não é a mesma coisa que a sabedoria e que divindade significa a mais absoluta, simples, independente, total e autossuficiente determinação do ser, há uma forma clássica de pôr a tese da seguinte forma: os seres

---

quod est vere reale praeexigit aliud quod est mere ens rationis; ergo distinctio attributorum non est tantum rationis sed aliquo modo ex natura rei. - Assumptum patet, quia ens reale quod distinguitur contra ens rationis, est illud quod ex se habet esse, circumscripto omni opere intellectus ut intellectus est; quidquid autem dependet ab ente rationis vel praeexigit illud, non potest habere suum esse circumscripto omni opere intellectus; nihil ergo quod praeexigit ens rationis, est ens vere reale". Indicamos, também, que seja conferido o capítulo do estudo de Wolter dedicado à "Natureza Comum" em Scotus. Mesmo não sendo a explicação objetiva de distinção real, o leitor terá a evidente percepção de que tanto a distinção modal quanto a real são *a parte rei* e, como são *a parte rei*, não há distinção do que a coisa é e dos seus atributos, porque uma única coisa é falar que Sócrates é humano. Entretanto, enquanto formalidades do sujeito Sócrates, são coisas distintas (WOLTER, 1946, p. 27-30).

<sup>76</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*. Ed. por Wadding e Vivès. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2015. Disponível em: <http://www.logicmuseum.com/wiki/Wadding-Vivès>. Acesso em: 26 nov. 2021. p. 468b. (*In Metaph.* VII, q. 19, n. 8): "Istam differentiam videtur necessarium ponere in aliis, puta in ente et ejus passionibus, relatione et fundamento in Deo et creatura".

<sup>77</sup> Para melhor compreender o nosso exemplo, indicamos a leitura da obra de Gilson sobre Scotus, especialmente, o capítulo dedicado à distinção dos atributos divinos: cf. GILSON, 2007, p. 245-255.

humanos é que fazem diferença quando pensam Deus, porque os seres humanos só conseguem captar aspectos, pequenos reflexos da divindade. Como não conseguem colocar toda a divindade no pensamento, tampouco na palavra, as palavras são "plurificadas" e isso ocorre também com os sentidos. Entretanto, Deus é uma coisa só: o Absoluto.

Em grande medida, é por causa dessa controvérsia metafísica que Scotus se envolve com a teoria da distinção formal. Os tomistas negam a distinção formal.<sup>78</sup> Ela está completamente na dependência da fertilidade da vida intelectual humana quando se tenta expressar a absolutidade de Deus como a máxima entidade. É, por assim dizer, como se continuamente o ser humano estivesse chegando perto, mas, no fundo, não afirma tudo o que deseja sobre o que é Deus. Por isso é dito que Deus é justo, Deus é bom, Deus é santo etc., há uma multiplicação daquilo que é absolutamente simples, porque tudo em Deus é Deus e tudo é idêntico a Ele. Não há composição em Deus.

Diante disso, Scotus propõe uma *via média*, ou um *medium*, nessa problemática: a distinção formal. A distinção formal propõe a existência de divisões na realidade que são formais e reais, porque elas têm base na coisa, como dois aspectos formais são de tal maneira distintos que um não está na definição do outro. Pode-se perfeitamente dizer o que é a sabedoria, sem que junto dessa resposta esteja contida a definição de justiça. É como se Scotus estivesse dizendo que são aspectos formais que, do ponto de vista *do que* eles dizem, eles são independentes uns dos outros. Portanto, eles são formalmente distintos, mas eles não existirão separadamente. Eles não são distintos na existência, mas são distintos na determinação formal.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Para ter uma visão geral sobre o tema das distinções na tradição franciscana scotista a partir de Alfonso de Briceño: cf. PICH, 2018, p. 3-42.

<sup>79</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord.* I, d. 8, q. 3, n. 65): "Item, intellectus habens conceptum distinctum potest illo distinguere 'obiectum cognitum' ab illo conceptu quem habet; hic non potest distinguere, quia non habet conceptum distinctum, ergo nee proprium, quia conceptus proprius est conceptus alii repugnans; ergo concipiens hunc, concipit repugnans alteri, verbi gratia, visus non videt aliquid repugnans nigro quin per illud distinguat illud a nigro. Conceptus voco obiecta formalia. – Quod enim duo obiecta sub propriis rationibus (quarum una est primo diversa ab alia) sint intellecta a me et non possum distinguere quid est hoc, ergo proprias rationes non intelligo; ergo nihil, vel aliquid commune"; cf. WOLTER, 1946, p. 21-24.

Por isso que, do ponto de vista da existência, eles são um só: a justiça de Deus, é Deus e a sabedoria de Deus, é Deus. Mas quando o intelecto põe à luz para ver todos os aspectos da determinação dessa *coisa* impressionante que é Deus, ele distingue aspectos. Esses aspectos não são distinções que o intelecto inventa (*distinctio rationis*), são aspectos cuja definição são *a parte rei*, isto é, aspectos que dependem da coisa.<sup>80</sup> A distinção formal acaba tendo uma profunda importância dentro da teologia filosófica medieval e é acirradamente levada adiante em toda a história do scotismo como uma marca profunda de diferença entre as escolas scotista e tomista, inclusive da visão de metafísica teológica como duas maneiras completamente diferentes de entender a simplicidade ontológica de Deus.<sup>81</sup>

Scotus percebe que a distinção formal também é operativa na metafísica. Se for perguntado o que é a determinação de dois sujeitos – *a* e *b* –, a resposta clássica aristotélica que Scotus aceitaria repetir é que tanto *a* quanto *b* são seres humanos, *homo*. Essa é a determinação formal através da qual tudo o que *a* e *b* são está incluído no conceito de *homo*. Nada que *a* é, não é ser humano. Se tem alguma coisa que *a* é que não está ligada ao fato de que ele é ser humano, *a* é outra coisa. No entanto, quando o conteúdo real de *homo* é expressado, busca-se uma definição. Essa definição tem partes. O ser humano é um *zoon theorectikon*, *zoon logikon*, *zoom politikon* etc. Diante disso, Scotus defende a tese de que, de um ponto de vista racional, o animal e o racional de *a* são inseparáveis. Do ponto de vista da existência, eles sempre existem juntos. Nunca o ser racional de *a* vai existir separado do seu ser animal. Formalmente, entretanto, se o intelecto “lança à luz” para que seja possível ver qual é a determinação formal de *a*, os dois aspectos estão presentes e eles são

---

<sup>80</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Organatio/Organatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Organatio/Organatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord.* I, d. 3, q. 2, n. 39): “Confirmatur etiam haec quarta ratio sic: a omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae (vel intellectus) vel voluntatis: consideratur enim in se et secundum se; et ex hoc quod ista ratio non concludit formaliter imperfectionem aliquam nec limitationem, remouentur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis attribuuntur ista Deo perfectissime. Ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem, univocum, quem accepit ex creaturis.”; cf. WOLTER, 1946, p. 21-22; MAGNAVACCA, 2005, p. 231-232.

<sup>81</sup> Cf. WOLTER, 1946, p. 21-23; HONNEFELDER, 2010, p. 87-93.

formalmente distintos, porque não faz parte do conceito de racionalidade o conceito de animalidade e vice-versa.<sup>82</sup>

Partindo de um sistema categorial, a racionalidade seria entendida como um esquema de *diferença específica*. A diferença específica é o traço adicional que é conceitualmente necessário para pôr no pensamento a definição essencial de qualquer coisa.<sup>83</sup> Scotus vê, portanto, onipresente no próprio esquema categorial-metafísico a distinção formal. E toda defesa da distinção formal consiste em mostrar que pode haver distinções reais de aspectos que efetivamente são distintos por causa daquilo que a própria coisa é, de tal maneira que, no entanto, se for pensado simplesmente nos aspectos da coisa como não podendo ser separados, a coisa é uma só, a animalidade sempre existirá e será igualmente real como a animalidade de uma entidade particular, mas elas são formalmente diferentes com base na realidade do que são de fato *a parte rei*.<sup>84</sup>

Assim sendo, onde alguns teóricos viam a distinção de razão, Scotus defende a distinção formal. E essa distinção formal é aquela que mais adequadamente explana setores complexos e até mesmo misteriosos da metafísica como, por exemplo, a distinção entre Deus e os seus atributos<sup>85</sup> – disputa clássica da metafísica desse período. Como também um elemento de fundamental importância para Scotus – e que de fato foi mal discutido por vários autores com exceção dele mesmo –, ocorre a partir da pergunta: qual é a distinção que existe entre ente, verdade, bondade e unidade? A resposta é: existe uma distinção formal.<sup>86</sup> Ou seja, a distinção formal tem validade lá no átomo da metafísica, no conceito de ente

---

<sup>82</sup> Aplicamos as quatro definições do que é a distinção formal formuladas por Wolter. Por isso, cf. WOLTER, 1946, p. 22-24.

<sup>83</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 8, q. 3, n. 125); WOLTER, 1946, p. 21.

<sup>84</sup> Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I*. In: TODISCO, Orlando. *Giovanni Duns Scoto: filosofo della libertà*. Tradução de Orlando Todisco. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1996. p. 123. (*Ord. I*, d. 2, p. 2, q. 1 – 2, n. 392. 396).

<sup>85</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I*, d. 8, q. 3, n. 74).

<sup>86</sup> Cf. Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I*. In: TODISCO, Orlando. *Giovanni Duns Scoto: filosofo della libertà*. Tradução de Orlando Todisco. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1996. p. 120-126. (*Ord. I*, d. 2, p. 2, q. 1 – 2, n. 388 – 407); MERINO; FRESNEDA, 2006, p. 131-132; BOEHNER; GILSON, 2012, p. 499-502.

enquanto ente, na partícula mais fina a distinção formal está operante, e, portanto, todos os teóricos da teoria dos conceitos transcendentais cairiam no vazio, por assim dizer, para defender a distinção objetiva entre ente, uno, verdade e bondade, se a distinção entre esses momentos do ser não fosse uma distinção formal. Porque onde está a entidade, está a unidade, a verdade e a bondade. E, no entanto, verdade, bondade e unidade não são *formalmente* idênticas à entidade, embora sejam *realmente* idênticas. Elas nunca irão existir uma sem a outra.<sup>87</sup>

Identidade formalmente diz algo diferente da entidade. Como que é possível descobrir isso? Por intermédio do pensamento, do raciocínio. O pensamento descobre as diferenças últimas, mas ele não as inventa, ele as revela.<sup>88</sup> A partir disso, o que é possível dizer que é entidade? A entidade só se pode dizer por reiteração. Entidade é entidade, é o limite do dizer a realidade. Identidade, no entanto, informa algo diferente. Identidade impõe a negação da contradição e a diferença com respeito ao múltiplo, impõe unidade a entidade.<sup>89</sup> O transcendente "verdade" diz algo diferente do ente, afirma uma aptidão a ser termo de uma potência de conhecimento; a bondade, uma aptidão a ser termo de uma potência que atribui valor. A metafísica dos corpos, é a metafísica da substância. A metafísica como ciência transcendente, é a metafísica do conceito de ente que, em uma análise última, encontra diferenças mínimas entre os transcendentais. Qual a diferença? Uma diferença real. Não real *simpliciter*, mas *real-formal*. Essa é a essência em torno do tema da distinção formal.<sup>90</sup> A partir das distinções modal e real-formal é possível endossar, então, a diferença entre *ens* e *esse*.

<sup>87</sup> MAGNAVACCA, 2005, p. 231-234.

<sup>88</sup> Cf. WOLTER, 1946, p. 21-24.

<sup>89</sup> Para compreender a relação entre identidade e entidade de forma mais aprofundada, indicamos que o leitor confira o capítulo de Gilson sobre "*La unidad del concreto*" em que o autor trabalha a relação entre esses dois componentes essenciais na metafísica scotista: cf. GILSON, 2007, p. 461-470.

<sup>90</sup> Cf. SCOTUS, Ioannes Duns. Ordinatio I – Opera Omnia IV. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Organatio/Organatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Organatio/Organatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (*Ord. I, d. 3, q. 3, n. 159*); GILSON, 2007, p. 500-501.

### Considerações finais: *Ens* e esse e as repercussões na filosofia posterior

*Ens* e esse são vinculáveis através do discurso modal. Ser (esse) seria a modalidade do ente enquanto existente, ou seja, o ente é entendido como aquilo que não repugna a existência.<sup>91</sup> Ente significa *o que é*. O conceito de ente, para Scotus, tem um duplo sentido. Ente tem um sentido substantivo significando entidade. “Isso é ente”, significa que algo tem um atributo, a dimensão, o caráter de entidade. Ente, no entanto, também tem um sentido participial de que se diz que a entidade, como algo, determina o que quer que seja na perspectiva de que “esse que quer que seja” existe como algo que é.<sup>92</sup>

Ente, portanto, capta os dois momentos: *a pergunta pelo que é*, como uma pergunta quiditativa; e *a pergunta pelo que é daquilo que existe*. Isso que existe é o que? Isso que é, é o que? Em última instância, é ente. Ente, então, apreende esses dois momentos. Como substantivo, ele é um conceito real quiditativo que dá a resposta à pergunta “*o que?*”. Como participio, ele revela que essa pergunta está sendo feita na perspectiva do que tem existência, ou do que tem esse.<sup>93</sup>

Por isso a metafísica é uma ciência da realidade. Ela não é uma metafísica ou uma ciência da ficção. Ela não é lógica, porque os objetos da lógica têm uma resposta à pergunta “*o que isso é?*” = isso é sujeito, silogismo, inferência etc., mas não tem a perspectiva do que é, porque eles são pensados, são criações do pensamento.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio IV*. In: *Opera Omnia*. Cura et studio Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2010. (Ord. IV, d. 8, q. 1, n. 2): “Ens, hoc est cui non repugnat esse”.

<sup>92</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Prólogo da Ordinatio*. Tradução, introd. e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EdiPUCRS; Bragança Paulista: Edusf, 2003, p. 225-226. (Ord. Prologus, q. un., n. 1); WOLTER, 1946, p. 55-57.

<sup>93</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. I.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021. (Ord. I, d. 36, q. un. n. 1 – 66). Na *Distinção 36* Scotus reflete sobre o ser e a existência e o ser e a essência, para tanto, indicamos que sejam conferidos os números da obra. Também que confronte a leitura de WOLTER, 1946, p. 69.

<sup>94</sup> SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*. Ed. por Wadding e Vivès. In: *Logic Museum Vatican*. [S. I.], 2015. Disponível em: <http://www.logicmuseum.com/wiki/Wadding-Vivès>. Acesso em: 26 nov. 2021, p. 316. (In *Metaph*. VI, q. 3, n. 15). “Ens diminutum, et est ens Logicum proprie, unde omnes intentiones secundae de tali ente praedicantur, et ideo proprie excluditur a Metaphysico. Convertitur tamen cum ente aliquo, quia Logicus considerat omnia, ut Metaphysicus; sed modus alius considerationis, scilicet per quid reale, et per intentionem secundam, sicut convertibilitas entis simpliciter et diminuti, quia neutrum alterum excedit in communitate. Quidquid enim est simpliciter ens, potest esse ens diminutum.”.



Scotus conscientemente sabe que no conceito de ente as duas perspectivas estão, por assim dizer, "amarradas": substantivo, o que é, mais a pergunta pela entidade daquilo que existe, que tem existência, que está na realidade. Então, os dois momentos estão captados, mas não significa para Scotus uma diferença entre essência e existência – essa é uma diferença de Tomás de Aquino.<sup>95</sup> Significa, para ele, uma diferença entre essência e modo. O modo de existência é, por assim dizer, finito, infinito, contingente, necessário etc. "Esse" prioritariamente tem o aspecto de existir realmente. É o que é dito que está na realidade efetiva. Algo que Scotus endossa, embora que para ele o estar na realidade efetiva inclui o que existe em ato e o que pode existir.<sup>96</sup>

Diante da análise do pensamento scotista acerca dos transcendentais metafísicos, infere-se, portanto, que com Scotus há um novo começo da metafísica entendida como ciência transcendente. A partir da univocidade do conceito de ente e os seus atributos conversíveis, disjuntivos e as suas perfeições puras, inicia-se, no Ocidente Latino, um novo entendimento dos princípios universalíssimos, logo, transcategoriais. Isso, em decorrência, gera efeito na *Crítica da Razão Pura* de Kant. Em seu *transcendentalismo*, Kant tece sua crítica acerca do uso, segundo ele, incorreto pelos medievais do termo transcendental. Nesse trecho de sua obra, o filósofo alemão afirma que a filosofia transcendental dos medievais é uma metafísica de proposições tautológicas. Nesse sentido, a citação a seguir demonstra, a título introdutório, a forma como o autor recebe a proposta dos medievais:

Há ainda, porém, na filosofia transcendental dos antigos, um capítulo que contém conceitos puros do entendimento, os quais, embora não sendo contados entre as categorias, no consenso dos antigos deviam valer, segundo aqueles antigos, como conceitos *a priori* dos objetos, aumentando nesse caso o número das categorias, o que não pode ser. São eles enunciados na celebre proposição dos escolásticos: *Quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Embora o uso desse princípio em relação às consequências (que eram puras proposições *tautológicas*) proporcionasse resultados deploráveis, pelo que, hoje em dia, se menciona na metafísica quase só por deferência, todavia um pensamento, que tanto perdurou, por vazio que pareça, merece sempre que se indague a

<sup>95</sup> Cf. GILSON, 1992, p. 7-36; GILSON, 2016, p. 49-76; SANCTUS THOMAS AQUINO. *Ens et essentia*. Tradução de Carvalho. Corvilhã: LusoSofia press, 2008. p. 3-46.

<sup>96</sup> WOLTER, 1946, p. 65-71.

sua origem, e justifica a suposição de que tenha fundamento em qualquer regra do entendimento que, como muitas vezes acontece, apenas tivesse sido falsamente interpretada.<sup>97</sup>

Esse pequeno trecho da *Crítica* é precedido daquilo que Kant denomina como *Tábua das Categorias* que traz a lista dos conceitos originalmente puros assumidos por ele. É, de certa forma, a síntese que o entendimento *a priori* traz como possibilidade de haver um conhecimento puro.<sup>98</sup> As repercussões em torno da metafísica como uma ciência transcendente ecoam também em Heidegger e Deleuze.

Heidegger, ao fazer uma releitura da *Crítica* kantiana, afirma que Kant tem a intenção de fundamentar a metafísica e não fazer a sua substituição por uma teoria do conhecimento.<sup>99</sup> Ele afirma que “Por isso a fundamentação da metafísica como ciência não é apenas fundamentação em geral da filosofia transcendental ou ontologia, mas também circunscrição e delimitação do possível conhecimento *a priori* da razão pura, isto é, crítica”.<sup>100</sup>

A metafísica como uma ciência transcendente é endossada por Scotus, de certo modo criticada por Kant e encontra repercussão em Heidegger em seu *Dasein*. O *Dasein* é definido pelo filósofo como “[...] um ser possível entregue à responsabilidade de si mesmo; é, de ponta a ponta, uma possibilidade dejectada. O *Dasein* é a possibilidade do ser-livre para o poder-ser mais-próprio. O ser-possível é transparente para si mesmo em diversos modos e graus possíveis”.<sup>101</sup> Em tese, o *Dasein* heideggeriano é voltado à existência, ao ser. O ser, como visto, é a modalidade de existência pela qual ente é. O mundo fenomênico pode ser entendido como o elo entre os autores, porque o ente, *o qual não repugna a existência, existe, é-ser-aí-no-mundo*. “O *Dasein* é no modo de existir ou não existir entendido cada vez que é desse

<sup>97</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5. ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. (§ 12, B113.B114).

<sup>98</sup> KANT, 2001. (§ 10, B106 – B109); indicamos o estudo de PAIVA, 2015, p. 179-200.

<sup>99</sup> HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 2. ed. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1976. p. 271.

<sup>100</sup> HEIDEGGER, 1976, p. 61. Dada a brevidade da referência de Heidegger em nosso estudo, indicamos a investigação de: REIS, 2020, p. 75-92.

<sup>101</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. p. 409.

ou daquele modo",<sup>102</sup> afirma Heidegger. É, ousadamente associando, o *ente-finito* enquanto *é-aí-no-mundo*, como realização de suas possibilidades no tempo e na história.

Deleuze, por fim, a partir da sua obra *Diferença e Repetição* investiga as compreensões em torno do ser. Em Deleuze, Scotus encontra grande repercussão. Ao analisar a univocidade dos conceitos – entenda-se conceitos não apenas enquanto noções lógicas, mas também reais –, investiga qual o espaço na teoria da univocidade para a diferença. É possível afirmar, então, que, mesmo enquanto unívoco há diferença no conceito real de ente? A partir da modalidade do ente ao qual não repugna ser, Deleuze afirma que:

Com efeito, o essencial na univocidade não é que o Ser se diga num único sentido. É que ele se diga num único sentido de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. O Ser é o mesmo para todas estas modalidades, mas estas modalidades não são as mesmas. Ele é "igual" para todas, mas elas mesmas não são iguais. Ele se diz num só sentido de todas, mas elas mesmas não têm o mesmo sentido. É da essência do ser unívoco reportar-se a diferenças individuantes, mas estas diferenças não têm a mesma essência e não variam a essência do ser como o branco se reporta a intensidades diversas, mas permanece essencialmente o mesmo branco. Não há duas "vias", como se acreditou no poema de Parmênides, mas uma só "voz" do Ser, que se reporta a todos os seus modos, os mais diversos, os mais variados, os mais diferenciados. O Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença.<sup>103</sup>

O autor substantiva o verbo *ser* como indicação de *algo* que existe realmente, mesmo com as suas diferenças. O ser é predicado univocamente e é igual, segundo Deleuze, para todas as modalidades possíveis de existir. Todavia, há diferenças específicas de cada modalidade de existência das entidades. Scotus afirma que ente é unívoco mesmo em casos de disjunção como, por exemplo, ente enquanto finito e infinito, necessário e contingente etc. A disjunção difere e aplica o grau de perfeição

---

<sup>102</sup> HEIDEGGER, 2012, p. 411.

<sup>103</sup> DELEUZE, 2018, p. 44.

ao ente existente, ao que é. No entanto, um e único é o conceito de ente.<sup>104</sup> Sendo assim, a título introdutório, nota-se como a metafísica entendida como ciência transcendente influencia os filósofos ao longo da história do pensamento ocidental em torno da reflexão da existência das coisas.

Como nota final, destaca-se um trecho da obra de Deleuze em que o autor menciona a sutil e emblemática figura de João Duns Scotus:

A História da Filosofia determina três momentos principais na elaboração da univocidade do ser. O primeiro é representado por Duns Scot. No *Opus Oxoniense*, o maior livro da ontologia pura, o ser é pensado como unívoco, mas o ser unívoco é pensado como neutro, *neuter*, indiferente ao infinito e ao finito, ao singular e ao universal, ao criado e ao incriado. Duns Scot merece, pois, o nome de “Doutor Sutil”, porque seu olhar discerne o ser aquém do entrecruzamento do universal e do singular. Para neutralizar as forças da analogia no juízo, ele toma a dianteira e neutraliza antes de tudo o ser num conceito abstrato. Eis por que ele somente pensou o ser unívoco. Vê-se o inimigo que ele se esforça por evitar, em conformidade com as exigências do cristianismo: o panteísmo, em que ele cairia se o ser comum não fosse neutro. Todavia, ele soube definir dois tipos de distinção que reportavam à diferença este ser neutro indiferente. A distinção formal, com efeito, é uma distinção real, pois é fundada no ser ou na coisa, mas não é necessariamente uma distinção numérica, porque se estabelece entre essências ou sentidos, entre “razões formais” que podem deixar subsistir a unidade do sujeito a que são atribuídas. Assim, não só a univocidade do ser (em relação a Deus e às criaturas) se prolonga na univocidade dos “atributos”, mas, sob a condição de sua infinitude, Deus pode possuir estes atributos unívocos formalmente distintos sem nada perder de sua unidade. O outro tipo de distinção, a distinção modal, estabelece-se entre o ser ou os atributos, de um lado, e, por outro lado, as variações intensivas de que eles são capazes. Estas variações, como os graus do branco, são modalidades individuantes das quais o infinito e o finito constituem precisamente as intensidades singulares. Do ponto de vista de sua própria neutralidade, o ser unívoco não implica, pois, somente formas qualitativas ou atributos distintos, eles mesmos unívocos, mas se reporta e os reporta a fatores intensivos ou graus individuantes que variam seu modo sem modificar-lhe a essência enquanto ser. Se é verdade que a distinção em geral reporta o ser à diferença, a distinção formal e a

---

<sup>104</sup> Não é o propósito desta pesquisa elaborar a relação entre esses autores com tamanho grau de profundidade reflexiva. Por isso, para a nossa intenção de análise, a exposição introdutória desses outros filósofos é o suficiente.

distinção modal são os dois tipos sob os quais o ser unívoco, em si mesmo, por si mesmo, se reporta à diferença.<sup>105</sup>

Diante disso, a distinção modal, bem como a distinção real-formal compõe o *corpus* indispensável para compreender os avanços scotistas no campo da metafísica, assim como de outras áreas do conhecimento, quais sejam, teologia, antropologia, lógica, filosofia da linguagem, filosofia da mente, da cognição etc. Em decorrência, Scotus possibilita um novo modo de pensar as entidades individuais que participam de uma totalidade que ultrapassa os limites categoriais impostos pelas definições aristotélicas. O *ens*, a que não repugna o *esse*, é aquele conceito puríssimo e simplicíssimo, transcategorial e universalíssimo, capaz de explicar a realidade em sua totalidade. Postula-se, assim, a igualdade ontológica das coisas (*res*) possíveis ou reais. Essa igualdade, fundamentada a partir do conceito de ente enquanto ente, senão em bases de uma determinação real, mas real-formal, possibilita uma linguagem, sob certo aspecto, *neutra* para tratar todas as entidades em sua singularidade e, de certa forma, na universalidade transcategorial do *ens*.<sup>106</sup>

## Referências

AERTSEN, Jan Adrianus. A tríade "Verdadeiro-Bom-Belo": o lugar da beleza na Idade Média. *Viso: Cadernos de estética aplicada*, [S. l.], v. 2, n. 4, p. 1-19, jan./jun. 2008. Disponível em: <http://revistaviso.com.br/article/49>. Acesso em: 21 out. 2021.

AERTSEN, Jan Adrianus. Being and one: the doctrine of the convertible transcendentals in Duns Scotus. In: BOSS, E. P. (org.). *John Duns Scotus: Renewal of philosophy – acts of the third symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum*. Amsterdam: Rodopi B. V., 1998. p. 13-26.

AERTSEN, Jan Adrianus. Filosofía cristiana: ¿Primacía del ser 'versus' primacía del bien? *Revistas y series Um – Anuário Filosófico 2000-2009*, [S. l.], v. 33, n. 2, p. 339-361, 2009. Disponível em: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/442>. Acesso em: 17 ago. 2021.

<sup>105</sup> DELEUZE, 2018, p. 47-48. Há uma diferença entre o uso corrente da linguagem scotista para tratar do conceito em questão. Scotus, como já visto, utiliza a noção de *ens* enquanto transcendente primeiro e, como é evidente, nessa obra de Deleuze, pelo menos na tradução em que tivemos acesso, a noção utilizada é *ser*. Entretanto, como não estamos de posse do texto original do filósofo, decidimos por manter a fidelidade da tradução feita por Orlandi e Machado.

<sup>106</sup> O tema da igualdade ontológica partindo do conceito de ente enquanto ente não tem atenção especial neste estudo, mas sim será matéria de estudos pósteros no pensamento de Scotus.

AERTSEN, Jan Adrianus. *La filosofía medieval y los transcendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*. Tradução de Mônica Aguerri e Idoya Zorroza. Navarra: EUNSA, 2003.

AERTSEN, Jan Adrianus. The Concept of "Transcendens" in the Middle Ages: What is Beyond and What is Common. In: RIEL, Van; MACÉ, Caroline (org.). *Platonic ideas and concept formation in ancient and medieval thought*. Leuven: Leuven University Press, 2004. p. 133-153.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução e notas de Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2015.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Roma: Laterza, 2003.

ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Edição trilingue (grego, latim e espanhol). Madrid: Gredos, 1970.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. v. II.

ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Tradução de Mario Ferreira Santos. São Paulo: O Editor, 2017.

ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

ARISTÓTELES. *Tópicos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

AVICENA. Logica I. In: GILSON, É. *Juan Duns Escoto: introduccion a sus posiciones fundamentales*. Tradução de Pablo E. Corona. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2007. p. 93.

AVICENA. O livro da ciência: a lógica. In: DE BONI, Luís Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Tradução de Luís Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 99-114.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012.

CASTRO, Paulo Alexandre e. O conceito de substância na Metafísica e nas Categorias de Aristóteles. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 25, p. 1-17, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.18226/21784612.v25.e020005>. Acesso em: 21 out. 2021.

CEZAR, Ribas Cesar. *O conhecimento abstrativo em Duns Scotus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

DE BONI, Luís Alberto. Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. *Dissertatio*, [S. l.] v. 1, n. 1, p. 66-106, 1995.

DE BONI, Luís Alberto; PICH, Roberto Hofmeister *et al.* (org.). *João Duns Scotus (1308 – 2008): scotistas lusófonos*. Porto Alegre: Edipucrs/EST; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2008.

DE BONI, Luís Alberto. *Filosofia Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

DE BONI, Luís Alberto. Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. *Dissertatio*, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 66-106, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. 3. ed. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz&Terra, 2018.

DEZZA, Ernesto; CORSI, Uellinton Valentim. A teoria da contingência do Instante de tempo presente em Duns Scotus. *Araripe - Revista De Filosofia*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 116-139, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufca.edu.br/ojs/index.php/araripe/article/view/783>. Acesso em: 24 mar. 2022.

GILSON, Étienne. *Elementos de una metafísica tomista del ser*. Tradução para o espanhol de Pedro Javier Moya Obradors. Paris: ADHDLMA, 1992.

GILSON, Étienne. *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*. Tradução para o espanhol de Pablo Corona. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2007.

GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira, Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Jonas Moreira Madureira *et al.* São Paulo: Paulus, 2016.

GILSON, Étienne. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho – Avicena e o ponto de partida de Duns Scotus*. Tradução de Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2010.

GUERIZOLI, Rodrigo. Univocidade e predicação no século XIV: João Duns Scotus e Pedro Thomae. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 165-182, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.35920/arf.2010.v14i2.165-182>. Acesso em: 19 jul. 2022.

GUISALBERTI, Alessandro. Percursos do Infinito no Pensamento Filosófico e Teológico de Duns Scotus. *Thaumazein*, Santa Maria, v. 6, n. 11, p. 181-194, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/119/pdf>. Acesso em: 19 jul. 2022.

GRACIA, Jorge F. E. *Scotus's conception of metaphysics: the study of the transcendentals*. *Franciscan Studies*, Nova Iorque, v. 56, p. 153-168, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 2. ed. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HINRICHSEN, Luis Evandro; CORSI, Uellinton Valentim. A scientia transcendens de João Duns Scotus: notas introdutórias da primeira escola franciscana de Paris. *Basilíade: Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 4, n. 7, p. 53-81, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.35357/2596-092X.v4n7p53-81/2022>. Acesso em: 25 mar. 2022.

HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. 5. ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KING, Peter. Scotus sobre a metafísica. In: WILLIAMS, Thomas (org.). *Duns Scotus*. Trad. de Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013. p. 35-96.

LEITE, Thiago Soares. *O estatuto transcendente das perfectiones simpliciter na metafísica de João Duns Scotus*. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2013.

LEITE, Thiago Soares. Ontologia e teoria dos transcendentais na metafísica de Duns Scotus. In: DE BONI, Luís Alberto; PICH, Roberto Hofmeister; COSTA, Joice B. da et al. (org.). *João Duns Scotus (1308 – 2008): scotistas lusófonos*. Porto Alegre: Edipucrs/EST; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2008. p. 206-223.

LUPI, João. Contexto cultural da primeira formação de João Duns Scotus. In: DE BONI, Luís Alberto; PICH, Roberto Hofmeister; COSTA, Joice B. da et al. (org.). *João Duns Scotus (1308 – 2008): scotistas lusófonos*. Porto Alegre: Edipucrs; EST; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2008. p. 9-14.

MAGNAVACCA, Silvia (org.). *Léxico técnico de filosofia medieval*. Buenos Aires: Miño e Dávila srl, 2005.

MEIRINHOS, João Francisco. (org.). *João Duns Scotus (c. 1265 – 1308): Subsídios bibliográficos*. Porto: Gabinete de Filosofia Medieval: U. Porto, 2008. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/9157.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2021.

MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez (org.). *Manual de Filosofia Franciscana*. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006.



MERINO, José Antônio. *João Duns Scotus: introdução ao seu pensamento filosófico-teológico*. Tradução de José David Antunes. Braga: Editorial Franciscana, 2008.

PAIVA, Gustavo Barreto Vilhena. Duns Escoto e a verdade nas coisas: um estudo de "Questões sobre a metafísica" VI. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 56, p. 149-171, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-512X2015n13109gbp>. Acesso em: 21 out. 2021.

PAIVA, Gustavo Barreto Vilhena. Transcendentes ou transcendentais: um ensaio sobre Kant e o erro dos escolásticos. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 179-200, 2015. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/110926/109298>. Acesso em: 22 out. 2021.

PICH, Roberto Hofmeister. Alfonso Briceño O.F.M. (1587-1668) sobre a notícia intuitiva e a distinção precisiva – uma "digressão" na teoria metafísica das distinções. *Thaumazein*, Santa Maria, ano VIII, v. 11, n. 22, p. 3-42, 2018. Disponível em <https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/2774>. Acesso em: 20 out. 2021.

PLATÃO. *A República*. Introd. trad. e notas de Maria H. da R. Pereira. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

RIBEIRO, Maria Cecilia Menks. *Genética molecular*. Florianópolis: BIOLOGIA/EAD/UFSC, 2009. Disponível em: [https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/2876110/mod\\_resource/content/1/PDF\\_Genetica\\_Molecular-livro.pdf](https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/2876110/mod_resource/content/1/PDF_Genetica_Molecular-livro.pdf). Acesso em: 25 nov. 2021.

ROSS, David. *Aristóteles*. Tradução de Luis Filipe Bragança. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

SANTOS, José T. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2014.

SANCTUS THOMAS AQUINO. *Ens et essentia*. Tradução de Carvalho. Corvilhã: LusoSofia press, 2008.

SANCTUS THOMAS AQUINO. *Comentário à metafísica de Aristóteles I – IV*. Edição e tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: Vide Editorial, 2016.

SANCTUS THOMAS AQUINO. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: Ecclesiae, 2020. v. 1.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Collationes seu disputationes subtilissimae*. Freiburg im Breisgau, Herder: Ed. Vivès, 1941. Collatio 13, v. IX.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Cuestiones Cuodlibetales. Introd., resúmenes y versión de F. Alluntis*. Madrid: La Editorial Católica, 1968.

SCOTUS, Ioannes Duns. O *Quodlibet 5* de João Duns Scotus: introdução, estrutura e tradução. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. *Scintilla*, [S. l.], v. 5/1, p. 111-158, 2008. Disponível em: <https://img.fae.edu/galeria/getImage/45/4773631994553750.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2021.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Opera Omnia*. Edição de Lucas Wadding. Hildsheim: Georg Olms, 1968.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Opera Philosophica*. New York: St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1997.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – III*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). Acesso em: 26 nov. 2021.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I*. In: TODISCO, Orlando. *Giovanni Duns Scotus: filosofo della libertà*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1996. p. 120-126. (Tradução para o italiano de Orlando Todisco).

SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I*. In: *Opera Omnia IV*. Civitas Vaticana: Commissionis Scotisticae: Typis Vaticanis, 1950.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I – Opera Omnia IV*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2014. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I). Acesso em: 26 nov. 2021.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio II*, q. 1, n. 34 – 40. In: CEZAR, Ribas Cesar. *O conhecimento abstrativo em Duns Scotus*. Porto Alegre, Edipucrs, 1996. p. 93-95. (Tradução para o português de Cezas Ribas Cesar).

SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio II*. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2012. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_II](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_II). Acessado em: 26 nov. 2021.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio III*. In: *Opera Omnia*. Cura et studio Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Prólogo da Ordinatio*. Tradução, introd. e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Edipucrs; Bragança Paulista: Edusf, 2003. (Coleção Pensamento Franciscano, v. 5).

SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones Quodlibetales*. Freiburg im Breisgau, Herder: Ed. Vivès, 1941. v. IX. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Quaestiones\\_quodlibetales](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Quaestiones_quodlibetales). Acesso em: 26 nov. 2021.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*. Ed. por Wadding e Vivès. In: *Logic Museum Vatican*. [S. l.], 2015. Disponível em: <http://www.logicmuseum.com/wiki/Wadding-Vivès>. Acesso em: 26 nov. 2021.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam I*. In: GILSON, É. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho – Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Tradução de José Risi Leme. São Paulo, Paulus, 2010. p. 137.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam. Liber I*. In: DE BONI, Luís Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Trad. de Luís Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 325-334.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Reportata Parisiensia I-A*. Editado por A. B. Walter et al. Edição bilíngue. Nova Iorque: *Franciscan Institute*, 2004.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Sobre a metafísica*. In: STO. TOMÁS DE AQUINO; DANTE ALIGHIERI; JOHN DUNS SCOT; WILLIAM OF OCKHAM. *Seleção de textos*. Tradução de Carlos Arthus Nascimento e Raimundo Vier. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 333-338. (Coleção Os Pensadores).

SCOTUS, Ioannes Duns. *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EdIPUCRS; Bragança Paulista: Edusf, 2008. (Coleção Pensamento Franciscano, v. XI).

TODISCO, Orlando. *Giovanni Duns Scoto: filosofo della libertà*. Padova: Messaggero di S. Antonio – Editrice, 1996.

WOLTER, Allan B. *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. Nova Iorque: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1946.

WOUTER, Goris; AERTSEN, Jan. *Medieval Theories of Transcendentals*. In: ZALTA, Edward N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Califórnia: Laboratório de Pesquisa em Metafísica, Universidade de Stanford, [2019]. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval>. Acesso em: 23 ago. 2021.



## 60. O conceito de *intencionalidade* na obra magna de Franz Brentano



<https://doi.org/10.36592/9786554601085-60>

Cristian Marques<sup>1</sup>

### Introdução

De uma maneira simples e resumida, a noção de *intencionalidade* trata da capacidade da mente em ser sobre algo, da capacidade da mente de referir-se a algo, a propriedades ou estados. Essencialmente é a noção de que a mente tem uma direcionalidade para as coisas. Essa noção, assim resumida, além de vaga é também um tanto quanto ambígua ou necessitando de maiores esclarecimentos, ainda que não incorreta. Contudo, essa é a ideia geral com a qual estudantes de filosofia, bem como boa parte dos pesquisadores em psicologia, têm seu primeiro contato e, não raro, permanecerá sem alterações se não houver um aprofundamento ou revisão conceitual.

Também é comum que o termo seja mais relacionado atualmente com a tradição fenomenológica da filosofia, ainda que ele seja empregado tanto em filosofia da mente quanto na filosofia da linguagem (Embora boa parte da discussão sobre intencionalidade nesses dois campos filosóficos passe pelos trabalhos de John Searle – e este, em uma obra chamada *Intencionalidade*, diga que ignora a tradição anterior a ele de uso do termo –, parece que seria temerário dizer que a tradição desse conceito não tem nenhuma influência no uso que se faz dele na filosofia da mente e linguagem atuais). Agora, mais ainda esse termo vem associado ao nome de Edmund Husserl, ao ponto de, algumas vezes, a noção de intencionalidade aparecer como tendo origem em Husserl. Entretanto, essa noção tem uma longa trajetória na história da filosofia, tendo o termo sido desenvolvido originalmente no medievo, embora a

---

<sup>1</sup> Doutor e mestre em filosofia pela PUCRS, membro do Grupo de Pesquisa em Fenomenologia e Hermenêutica da PUCRS. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9536989210509943>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7743-8356>. Contato: [cristian.marques@ufrgs.br](mailto:cristian.marques@ufrgs.br).

noção tenha raízes anteriores remontando até Aristóteles.<sup>2</sup> Pierre Jacob<sup>3</sup> nos aponta que o termo *intencionalidade* é oriundo do latim escolástico, de *intentio*, e este do verbo *intendere* que significa estar direcionado a algo ou algum objetivo.<sup>4</sup> Mais especificamente, o termo *intentio* nos escolásticos carregava a mesma acepção do termo que hoje usamos como *conceito* ou *intensão* (com s). Nosso uso atual de *intencionalidade*, como uma propriedade ou faculdade da mente, distancia-se muito da noção de *conceito*.

O caminho que o termo percorreu da escolástica até Edmund Husserl, e para o interior da tradição fenomenológica que surgiu com ele, passou pelo filósofo Franz Brentano. Brentano é considerado como o revitalizador deste termo escolástico, a *intentio*, para um uso que visava dar novas direções à maneira de se fazer filosofia.<sup>5</sup> Essa, sem dúvida, soará como uma afirmação forte para aqueles estudiosos da chamada Filosofia Medieval. Neste espaço, não é possível avaliarmos o quanto de fato Brentano inovou com o termo escolástico – o que seria um trabalho interessante e relevante de se fazer. Há que se ter certo cuidado com essas afirmações categóricas; pois, ainda hoje, parece estarmos sob o efeito cultural de um preconceito urdido entre os filósofos do período moderno de que a escolástica era tanto obscura quanto pouco fecunda. Não podemos afirmar, por exemplo, se a fecundidade de Brentano se deve a um traço de “genialidade” dele ou porque justamente ele foi muito bem-educado na escolástica. O que importa dessa afirmação de Pierre Jacob para o presente trabalho é a consideração da importância de Brentano para a tradição subsequente.

A envergadura intelectual de Brentano mostrou seu valor nas diversas contribuições que forneceu em muitos campos do saber. Suas contribuições vão

---

<sup>2</sup> RAPP, C. “Intentionalität und fantasia bei Aristoteles” In: PERLER, D. (ed.). *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden: Brill, 2001. pp.62-96. SORABJI, R. “Aristotle on Sensory Process and Intentionality” In: PERLER, D. (ed.). *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden: Brill, 2001. pp.49-62.

<sup>3</sup> JACOB, P. “Intentionality”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.l., winter, 2014. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/intentionality/>>. Último acesso em: 29 de fevereiro de 2024.

<sup>4</sup> FARIA, E. Dicionário latino-português. Belo Horizonte: Garnier, 2003.

<sup>5</sup> JACOB, P. “Intentionality”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.l., winter, 2014. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/intentionality/>>. Último acesso em: 29 de fevereiro de 2024.

desde ontologia e metafísica à ética, lógica, teologia filosófica além da psicologia.<sup>6</sup> Sua influência no pensamento europeu que se desenrolou no século XX aparece nos trabalhos de Edmund Husserl, Carl Stumpf, Alexius Meinong, Christian von Ehrenfels, Kasimir Twardowski, Anton Marty e inclusive Sigmund Freud, o criador da psicanálise, assistiu diversas palestras do professor de Viena.<sup>7</sup> Dentre essas ideias fecundas de Brentano está a noção de intencionalidade, como já foi dito mais acima, que tem um papel central na obra de Husserl. Embora não se possa dizer a rigor que esse conceito é o mesmo em Brentano e Husserl, também seria disparatado dizer que eles não guardam nenhuma similaridade. Portanto, compreendermos como esse conceito se originada em Brentano, quais suas influências e heranças filosóficas pode lançar luz sobre a tradição fenomenológica e Husserl.

### **Desenvolvimento de um conceito.**

O conceito de *intencionalidade* na obra de Brentano surgiu com a publicação, em 1874, de seu trabalho mais famoso: *Psicologia desde um ponto de vista empírico* (ou, como no original,<sup>8</sup> *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*; abreviado daqui em diante por PES). O objetivo central com essa obra era apresentar uma nova fundação para a psicologia que fosse, a partir disso, *científica*. Significava dizer, no uso dos termos da época, que a psicologia deveria ser *empírica*. Nesse ponto, Brentano não se distancia de seus contemporâneos em desenvolver uma psicologia empírica, como bem se pode ver nos trabalhos da mesma época com Lotze, Hamilton, Fechner e Wundt. Podemos acrescentar nessa lista os associacionistas ingleses.

É claro que, temos que ter cuidado com a caracterização fornecida por Brentano da psicologia como *empírica*, pois o que hoje compreendemos pelo termo está longe das intenções do autor. Brentano afirma que o método da psicologia deve ser o das ciências naturais, mas nos descreve ela como ciência empírica assim: "Este

<sup>6</sup> HUEMER, W. "Franz Brentano". In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, s.l., fall, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/brentano/>>. Último acesso em: 29 de fevereiro de 2024.

<sup>7</sup> HUEMER, W. "Franz Brentano". In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, s.l., fall, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/brentano/>>. Último acesso em: 29 de fevereiro de 2024.

<sup>8</sup> Todas as traduções para o português são de minha inteira responsabilidade.

é um levantamento de problemas psicológicos do ponto de vista de um dos mais importantes defensores da psicologia como uma *ciência exclusivamente fenomenalista*".<sup>9</sup>

Destacamos na citação, como se pode ver, a caracterização que Brentano faz dessa ciência, como "exclusivamente fenomenalista" (*ausschliesslich phänomenalen*); isto é, uma ciência que não possui *substâncias*, mas *fenômenos*. A ciência natural empírica não deveria ser vista como uma ciência das substâncias físicas, tais como "corpos", mas uma ciência do *fenômeno* físico. Com essa perspectiva, Brentano quer afastar a psicologia de se preocupar em estudar a substância do mental – tal como a tradição a chamou, a alma –; mas, isso sim, ser uma ciência que estuda o *fenômeno* mental.<sup>10</sup> Como o fenômeno mental somente é acessível subjetivamente, isto é, desde um ponto de vista em primeira pessoa, a noção de *empírico* empregada por Brentano difere de nosso uso contemporâneo marcado pelas descrições em terceira pessoa.<sup>11</sup> A perspectiva assumida aqui era de dispensar o pressuposto metafísico de que há alguma substância subjacente ao fenômeno testemunhado.<sup>12</sup>

Brentano, como ele argumenta no livro I da PES, entende que o objeto da psicologia descritiva são os fenômenos mentais e nada mais; assim como das demais ciências são os fenômenos físicos. Ao mesmo passo que faz essa distinção, ele reivindica para os fenômenos mentais o mesmo estatuto ontológico das ciências naturais. Portanto, à psicologia deveria ser adotado métodos tão rigorosos quanto possíveis e disponíveis pela ciência de seu tempo. Diferentemente dos fenômenos físicos, os fenômenos mentais são oferecidos a nós subjetivamente; mas Brentano entende que a psicologia é a ciência base e que, se bem sedimentada, é o arrimo das demais ciências. Pois, as demais ciências naturais, somente chegam às suas descrições em terceira pessoa através e antes pela percepção em primeira pessoa.

---

<sup>9</sup> "Dies etwa ist der Ueberblick über die psychologischen Probleme, welchen uns einer der bedeutendsten Vertreter der ausschliesslich phänomenalen Wissenschaft von seinem Standpunkte gibt." In: BRENTANO, F. *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*. Leipzig: Duncker & Humbolt, 1874, p.17.

<sup>10</sup> BRENTANO, F. *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*. Leipzig: Duncker & Humbolt, 1874, p. 7-10.

<sup>11</sup> TORREZ, S. A. *El concepto de intencionalidad en la fenomenología como psicología descriptiva: Brentano, Twardowski y Husserl*. Buenos Aires: Teseo, 2016, p. 16.

<sup>12</sup> SERON, D. "Brentano's Project of Descriptive Psychology" In: KRIEGEL, U. (ed.) *The Routledge handbook of Franz Brentano and the Brentano school*. New York: Routledge, 2017, p. 35.



Logo, decorre disso a necessária fundamentação rigorosa da psicologia. Do modo como Brentano defende o que é e qual o objeto da psicologia, ela é melhor compreendida como uma fenomenologia descritiva.

Essas considerações não devem nos conduzir à conclusão de que o empirismo de Brentano esperava para a psicologia uma abordagem *experimental*, tal como compreendemos esse termo nas ciências contemporâneas. Evidentemente que Brentano concebia a possibilidade de uma psicologia *experimental*, como hoje a entendemos; mas, a distinção que ele fazia entre esta e a sua psicologia é posta com outros termos. A psicologia que concebemos hoje como *experimental* era chamada por Brentano como *genético-causal* e a sua própria abordagem de *empírico-descritiva*. A *psicologia genética* de sua época, portanto, é o que chamaríamos hoje de *empírica*.<sup>13</sup> Brentano apoiava, inclusive, o desenvolvimento da psicologia genética na Áustria e a abertura de laboratórios como os de Wundt e Meinong em Granz.<sup>14</sup>

Contudo, o objetivo da PES não era *genética*, mas *empírica* – no sentido que já esclarecemos para ele. Brentano entendia que seu trabalho antecedia – no sentido lógico – os esforços da psicologia genética; pois ele assumia o princípio de que para uma boa explicação é necessário antes uma boa descrição. Wilhelm Baumgartner mostrou que Brentano instilava uma atitude que poderia ser chamada de *taxonômica* de inspiração aristotélica.<sup>15</sup> Essa atitude continha alguns princípios norteadores para sua pesquisa e filosofia, tais como a prioridade da descrição frente a explicação; a tarefa do filósofo não deveria ser perseguida em separado da tarefa do cientista; o entendimento dos segmentos da realidade pode ser descrito por método empírico apropriado e a forma apropriada dessa descrição envolve a construção de uma

---

<sup>13</sup> TORREZ, S. A. *El concepto de intencionalidad en la fenomenología como psicología descriptiva: Brentano, Twardowski y Husserl*. Buenos Aires: Teseo, 2016. HUEMER, W. "Franz Brentano". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.l., fall, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/brentano/>>. Último acesso em: 29 de fevereiro de 2024.

<sup>14</sup> SIMONS, P. "Bolzano, Brentano and Meinong: Three Austrian Realists" In: O'HEAR, A. (ed.). *German Philosophy Since Kant*. Cambridge: Cambridge Univ., 1999. TORREZ, S. A. *El concepto de intencionalidad en la fenomenología como psicología descriptiva: Brentano, Twardowski y Husserl*. Buenos Aires: Teseo, 2016. HUEMER, W. "Franz Brentano". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.l., fall, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/brentano/>>. Último acesso em: 29 de fevereiro de 2024.

<sup>15</sup> BAUMGARTNER, W. "Mills und Brentanos Methode der beschreibenden" In: *Brentano Studien*, vol.2, pp.64-78, 1989. Disponível em: < <http://www.brentanostudien.com>>. Último acesso em: 29 de fevereiro de 2024.

taxonomia de diferentes tipos de constituintes básicos. Barry Smith nos aponta ainda mais outras influências para essa atitude metodológica na concepção filosófica de Brentano: a herança da noção de *episteme* oriunda de Descartes e a negação, tal como David Hume o fez, de um mundo descrito na maneira do senso-comum.<sup>16</sup> Podemos ver essas posições de Brentano materializadas no trabalho de Husserl, por exemplo, em seu posicionamento frente aquilo que ele chamou de “atitude natural”.

Com essas caracterizações, compreendendo o que Brentano almejava com a obra e o que ele entendia estar fazendo nela, fica agora facilitado o caminho para entendermos o uso do conceito de *intencionalidade* na PES. Se compreendemos que a psicologia descritiva está na base de todas as ciências e as antecede; e se a fonte primária das investigações psicológicas é nossa *percepção interior* do fenômeno mental – o que equivale dizer, nossa *consciência* –; então Brentano precisa mostrar o que torna possível essa contiguidade da psicologia descritiva com o restante das ciências naturais dado que a primeira toma o mundo subjetivamente e as demais objetivamente. Dito de outra maneira, como a consciência se relaciona com o mundo objetivo. É o que ele faz mais adiante na PES com a noção de *intencionalidade*, porém ele prepara esse conceito explicando, antes, o método da psicologia descritiva.

No capítulo sobre metodologia, é feita uma distinção importante entre *percepção interior* e *observação interior*: “Note bem, dissemos percepção interior, não observação interior, que é essa fonte primeira e indispensável”.<sup>17</sup> Tal distinção sutil permite Brentano, mais adiante no livro, sustentar um tipo de apriorismo para as “leis da psicologia descritiva” em concomitância com sua perspectiva empirista. É claro que, a maioria dos estudiosos da mente no tempo de Brentano entendiam que o método principal da psicologia era introspectivo, e entre eles incluso os experimentalistas, os psicólogos genéticos. Mas essa distinção de Brentano trazia uma importante contribuição para a investigação dos fenômenos mentais.

Brentano pensava a introspecção como uma *observação interior* (*innere Beobachtung*), tal como a observação dos fenômenos físicos. Porém, o que ele propunha era que a *percepção interior* (*innere Wahrnehmung*) era um outro aspecto

<sup>16</sup> SMITH, B. *Austrian Philosophy: The legacy of Franz Brentano*. Chicago, Illinois: Open Court, 1996.

<sup>17</sup> “Man merke aber wohl, wir sagten innere Wahrnehmung, nicht innere Beobachtung sei diese erste und unentbehrliche Quelle” In: BRENTANO, F. *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*. Leipzig: Duncker & Humboldt, 1874, p. 35.

de ato mental. Um exemplo pode ilustrar mais claramente a distinção: ver o notebook no qual escrevo esse artigo é diferente de ter a consciência de que vejo o notebook no qual escrevo o artigo. O notebook visto no simples ato mental de ver, Brentano chamaria de objeto primário; e, objeto secundário, a consciência de estar vendo o notebook. A *percepção interior*, que nunca se torna *observação interior*, é a que permite a apreensão do objeto secundário.<sup>18</sup> Já na observação interior nós dirigimos nossa completa atenção ao fenômeno na direção de apreendê-lo acuradamente.<sup>19</sup> Porém, essa explanação resumida, poderia levar o leitor a pensar equivocadamente se seria possível pensar que uma auto-observação não seria um tipo ou a própria *percepção interior*. Isso não é possível em Brentano por que ele argumenta que o objeto da *observação interior* não é uma apresentação presente, como o é a *percepção interior*; isto é, a observação interior não apresenta os atos mentais como presentes, porque ela o faz como atos mentais passados.<sup>20</sup>

Esse ponto deveria ser mais explorado, mas foge do escopo do presente trabalho. Entretanto, gostaríamos de fornecer uma última exposição sobre a distinção para adentrarmos na questão da *intencionalidade* propriamente. Brentano está afirmando com o conceito de *innere Beobachtung* um ato mental sobre a *memória*. A *percepção interior* deve ser diferente da *observação* psicológica, subjetiva, pois no momento mesmo que voltamos nossa capacidade introspectiva para nosso próprio ato mental, este já não existe mais em ato. O que significa que quando alguém observa internamente seu ato mental M, não é o próprio ato M que ela observa, mas a lembrança de M (digamos M'). Brentano avança um exemplo para nos persuadir que o fenômeno mental se dá desse modo: "Porque quem quiser observar a própria raiva que brilha em si, deverá tê-la claramente resfriado; porém, assim, seu objeto de observação já teria desaparecido".<sup>21</sup>

Essa distinção permite a Brentano sustentar um método de investigação próprio para uma ciência dos fenômenos mentais. Como já esclarecemos, Brentano

<sup>18</sup> BRENTANO, F. *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*. Leipzig: Duncker & Humbolt, 1874, p. 204ss.

<sup>19</sup> BRENTANO, F. *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*. Leipzig: Duncker & Humbolt, 1874, p. 36.

<sup>20</sup> BRENTANO, F. *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*. Leipzig: Duncker & Humbolt, 1874, p. 42.

<sup>21</sup> "Denn wer den Zorn, der in ihm glüht, beobachten wollte, bei dem wäre er offenbar bereits gekühlt, und der Gegenstand der Beobachtung verschwunden." In: BRENTANO, F. *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*. Leipzig: Duncker & Humbolt, 1874, p. 36.

advoga que a psicologia trata de fenômenos tanto quanto as demais ciências empíricas, i.e., toda e qualquer ciência somente pode ser assim chamada se ela investiga *fenômenos*. Se uma investigação visar algo que não *fenômenos*, ela pode ser qualquer coisa menos ciência para Brentano. As demais ciências obtêm a descrição de seus objetos por meio do sistema sensorio, da percepção sensível do cientista, para gerarem discursos em terceira pessoa por meio de certas regras internas de cada ciência. Por fazerem investigações partindo de uma experiência em primeira pessoa, fica dada a primazia da psicologia descritiva em termos de fundamentação ou alicerce de toda a ciência rigorosa. Os fenômenos ou aparições são, em um certo sentido, dependentes da mente sem, contudo, serem mentais todos os fenômenos.

Essa estratégia parece evitar o problema tradicional sujeito-objeto pondo a experiência subjetiva no mesmo plano da objetiva por meio da noção de apreensão de fenômenos. Pode-se desconfiar que o problema da relação sujeito-objeto foi transposto para outra instância, por isso Brentano precisa explicar afinal o que é um fenômeno mental. E ele o faz dando como resposta que todos os fenômenos mentais possuem uma marca distintiva dos fenômenos físicos que é sua *inexistência intencional*:

Todo fenômeno psíquico é caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média chamaram de inexistência intencional (ou mental) de um objeto, e que nós poderíamos chamar, penso que não inteiramente sem ambiguidades, de referência a um conteúdo, direção até um objeto (o qual não é compreendido aqui como significando uma realidade), ou objetividade imanente. Todos fenômenos psíquicos contêm algo como um objeto em si, embora nem todos da mesma maneira. Na apresentação algo é apresentado, no juízo há algo reconhecido ou rejeitado, no amor amado, no ódio odiado, no desejo desejado, etc.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> "Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisirt, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Object (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Object in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urtheile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt u. s. w." In: BRENTANO, F. *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*. Leipzig: Duncker & Humbolt, 1874, p. 115.

Essa passagem oferece, sem dúvida, alguns desafios à interpretação e temos de ter certo cuidado, como nos alerta Barry Smith, pois há uma longa tradição de mal-entendidos nessa passagem.<sup>23</sup> Não é imediatamente claro ao que o termo *inexistência intencional* se refere, e alguém poderia pensar que o termo *inexistência* (*Inexistenz*) se refere a algo que ali não está, a alguma ausência. Esse é outro termo herdado da escolástica, como o próprio Brentano nos informa e, como tal, deve ser compreendido. *Inexistenz* entra para o léxico germânico oriundo do latim tardio *in + existens*. Aqui a partícula *in* não é um prefixo privativo ou negativo, comumente usado em formas adjetivas e adverbiais marcando oposição ou ausência. O prefixo *in*, nesse caso, é um preverbo conservando sentido prepositivo. Interessante notar que esse prefixo como preverbo é comum com o uso de verbos incoativos no latim (p.ex. *incalesco*, aqueço-me; *insuesco*, eu me acostumo) o que amplia o campo semântico para o conceito de Brentano.<sup>24</sup>

O particípio latino *existens* vem do verbo *existere*, com significado de aparecer, surgir, tornar-se e, por extensão, existir; logo o emprego do termo alemão *Inexistenz*, por essa ascendência latina, tem o sentido de “na existência”. Uma tradução que melhor conserva a origem e sentido do termo para o português não seria *inexistência*; mas, justamente, *in-existência*. O verbo latino *existere* também mereceria um escrutínio; porém, para o escopo deste trabalho, seria digressão em demasia. Vemos, então, que *in-existência intencional* se trata de um conceito para algo que tem existência, o objeto “existe em”, existe *no* fenômeno mental. Fica claro assim que Brentano não apela para uma distinção entre objetos existentes e não existentes no pensamento. Inclusive, pode-se notar que, em toda a PES não se encontra uma única linha sobre como podemos pensar sobre coisas não existentes. Alexius Meinong, por influência de Brentano, desenvolveu uma teoria dos objetos que inclui essa discussão.

Talvez esse ponto que esclarecemos acima nem seja o mais problemático da terminologia de Brentano. O autor fornece, naquela passagem citada, algumas alternativas ao termo *in-existência intencional*, quais sejam, “*Richtung auf ein Object*”

<sup>23</sup> SMITH, B. *Austrian Philosophy: The legacy of Franz Brentano*. Chicago, Illinois: Open Court, 1996, p. 35.

<sup>24</sup> FARIA, E. *Dicionário latino-português*. Belo Horizonte: Garnier, 2003, p. 478ss.

(direção a um objeto, relacionado a um conteúdo) e "*immanente Gegenständlichkeit*" (objetividade imanente). Como deveríamos interpretar essas alternativas verbais? O longo trabalho de pesquisa de Barry Smith sobre Brentano pode ser um esteio para a maneira como devemos tomar o sentido desses termos. Em um de seus trabalhos, ele nos indica a necessidade de tomarmos o mais literal possível essa passagem do texto sob pena de distorcermos a intenção do filósofo austríaco.<sup>25</sup> Smith advoga essa tese interpretativa por ver em Brentano um autor obcecado por clareza e influenciado pelos empiristas ingleses, bem como por seu aristotelismo.<sup>26</sup>

Desse modo, seguindo Barry Smith é possível entender que Brentano não faz distinção entre *objeto* e *conteúdo* sendo para ele termos intercambiáveis aqui.<sup>27</sup> Por *objetividade* de um fenômeno mental, Brentano entende que o fenômeno mental possui um *objeto*. E a noção de imanência aqui é empregada no sentido de que o objeto está *no ato mental* ele mesmo. Não é algo externo que misteriosamente entra no mental, mas o objeto "participa" do ato mental "por dentro", nele mesmo, no próprio ato. Isto é, não se pode remover o objeto do ato mental como algo que estivesse acoplado ou como se o ato mental fosse um continente ou receptáculo.

Os fenômenos nos quais o ato mental está direcionado podem ser físicos ou mentais, seja como for, os objetos dos atos mentais são ainda fenômenos e um ato mental físico, por exemplo, tem como seu objeto uma cor, um aroma, um som etc. É importante enfatizar essa dependência fundamental do fenômeno com mente. Também é interessante perceber que Brentano não fornece nenhuma explicação, e nem enfrenta o tema, sobre "objetos" não dependentes da mente. Talvez possamos arriscar, com base no que já compreendemos de seu conceito de ciência, que se podemos falar em algo extra mental, o fazemos não cientificamente. A ciência somente pode tratar dos fenômenos. Se algo há fora da dependência mental, então não se apresenta como fenômeno e possivelmente não poderá ser conhecido cientificamente. É claro que Brentano não negaria uma causa subjacente aos fenômenos, mas eles não são objetos da ciência.

---

<sup>25</sup> SMITH, B. *Austrian Philosophy: The legacy of Franz Brentano*. Chicago, Illinois: Open Court, 1996, p. 40.

<sup>26</sup> SMITH, B. *Austrian Philosophy: The legacy of Franz Brentano*. Chicago, Illinois: Open Court, 1996, p. 35-54.

<sup>27</sup> SMITH, B. "The Soul and Its Parts II: Varieties of Inexistence." In: *Brentano Studien*, vol. 4, p. 35-51, 1992.

Não temos como entrar aqui na discussão de quanto Brentano se afasta ou se aproxima da noção de coisa-em-si (*Ding na sich*) de Kant. Contudo, importante chamar atenção que Brentano opõe um empirismo forjado em Aristoteles e John Stuart Mill contra o transcendentalismo de Kant e dos pós-kantianos. Isso que subjaz o fenômeno teria de ser compreendido como algo independente da mente, mas não como *noumenon* ou representacionalmente incognoscível. Seria algo com uma semântica extrapsicológica e estatuto ontológico diverso dos fenômenos.<sup>28</sup> De toda forma, para Brentano é somente pela apresentação de um objeto que podemos ser conscientes.

### Considerações finais

A filosofia de Franz Brentano, no Brasil, é pouco estudada, a despeito de uma prolífera produção de scholars no exterior, sobretudo em alemão e inglês. É sintomático que, além da quase ausente produção acadêmica no país sobre ele, não encontremos sequer uma tradução de sua obra mais importante. Enquanto seu *nachlass* segue em editoração e os filósofos germano-anglófonos se beneficiam das intuições brentanianas (veja como exemplos destacados Quine, Searle e Chisholm), não possuímos em nossas bibliotecas sequer disponibilidade das obras do vienense em língua estrangeira, salvo raríssimos casos. Uma palavra ainda sobre isso, é que igual ausência da obra de Brentano ocorre com nossos vizinhos hispânicos. Encontramos a PES em tradução de José Gaos de 1926, reeditada em 1953, porém faltando partes inteiras, sem sequer uma nota avisando que é tradução incompleta. Independente dessas questões editoriais e de acesso documental, a obra de Brentano possui muitas virtudes ainda por explorar.

No presente trabalho, tentamos nos aproximar da compreensão desenvolvida por Brentano de seu conceito mais famoso: a *intencionalidade*. A amplitude desse trabalho se circunscreveu a somente uma obra do autor, a PES. Isso certamente compromete a compreensão das vicissitudes que o conceito passou no pensamento de Brentano. Sabemos que o filósofo vienense continuou trabalhando o conceito até

---

<sup>28</sup> JACQUETTE, D. *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge: Cambridge Univ., 2004, p. 112.

o fim da vida;<sup>29</sup> por isso as conclusões alcançadas aqui refletem somente um único momento na trajetória do pensamento de Franz Brentano.

Contudo, ao menos nessa obra, a PES, pudemos compreender que seu conceito não envolve algumas das discussões contemporâneas em filosofia da mente, bem como não parece apontar para um realismo de senso comum sobre o mundo material tal como frequentemente os fisicalistas em filosofia da mente o fazem. Isso é sobretudo interessante quando percebemos que em Brentano não se encontra a revitalização do conceito de *intencional* para descrever "atitudes proposicionais", tal como usamos essa expressão a partir do século XX na chamada Filosofia Analítica.

Também é interessante perceber que Brentano não foi um fenomenalista, no sentido que acreditar que o mundo é construído pelos fenômenos, oriundos dos "dados dos sentidos". Ele sustentava que o fenômeno é um sinal de algo real, i.e., que há um mundo transcendente ao fenômeno. Tanto que Peter Simons desenvolve um rótulo para a posição de Brentano que nos parece adequado: fenomenalismo metodológico.<sup>30</sup> Essas considerações nos situam o lugar em que se encontrava Brentano na paisagem das ideias de fins do século XIX. Também nos ajuda a pensar o quanto avança ou não os filósofos que entraram debate com suas ideias.

Portanto, vimos que a *intencionalidade* de Brentano trata de uma noção para compreendermos como se dá o fenômeno mental. *Intencional* é tanto a característica do mental quanto sinônimo de mental. Trata-se de entender o mental como possuindo um aspecto imanentemente direcional. O fenômeno mental é sempre direcional, envolvendo sempre em seus atos a aparição de conteúdos. Todo o fenômeno mental envolve apresentação de objetos, e isso significa que os fenômenos mentais são conscientes. Como já esclarecemos anteriormente sobre a distinção entre percepção interior e exterior, haverá objetos apresentados internamente (como sentimentos, pensamentos ou desejos) e externamente (como calor, barulho, sabor).

---

<sup>29</sup> TORREZ, S. A. *El concepto de intencionalidad en la fenomenología como psicología descriptiva: Brentano, Twardowski y Husserl*. Buenos Aires: Teseo, 2016.

<sup>30</sup> SIMONS, P. "Bolzano, Brentano and Meinong: Three Austrian Realists" In: O'HEAR, A. (ed.). *German Philosophy Since Kant*. Cambridge: Cambridge Univ., 1999.



O que a intencionalidade de Brentano, na PES, nos dá é a compreensão de que somente podemos falar de objetos enquanto conteúdos e, portanto, fenômenos que têm seu fundamento na mente. Nós apreendemos essas aparições porque a constituição ontológica do mental é ser intencional. Nossas experiências e vivências são fenômenos que podem ser tratados pelas ciências tanto melhor se a fenomenologia da mente estiver bem fundada, segundo Brentano. A intencionalidade não é uma propriedade da mente, senão aquilo mesmo pelo qual designamos como mental.

## Bibliografia

- BAUMGARTNER, W. "Mills und Brentanos Methode der beschreibenden" In: *Brentano Studien*, vol.2, pp.64-78, 1989. Disponível em: <<http://www.brentanostudien.com>>. Último acesso em: 29 de fevereiro de 2024.
- BRENTANO, F. *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*. Leipzig: Duncker & Humbolt, 1874. 369 p.
- FARIA, E. *Dicionário latino-português*. Belo Horizonte: Garnier, 2003.
- HUEMER, W. "Franz Brentano". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.l., fall, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/brentano/>>. Último acesso em: 29 de fevereiro de 2024.
- JACOB, P. "Intentionality". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.l., winter, 2014. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/intentionality/>>. Último acesso em: 29 de fevereiro de 2024.
- JACQUETTE, D. *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge: Cambridge Univ., 2004. 334 p.
- KORNER, S. "On Brentano's Objections to Kant's Theory of Knowledge" In: *Topoi*, vol. 6, pp. 11–19., 1987. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/BF00141814>. Último acesso em: 29 de fevereiro de 2024.
- RAPP, C. "Intentionalität und fantasia bei Aristoteles" In: PERLER, D. (ed.). *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden: Brill, 2001. pp.62-96.
- ROLLINGER, R. D. *Husserl's Position in the School of Brentano*. Freiburg: Springer, 1999. 369 p.

SERON, D. "Brentano's Project of Descriptive Psychology" In: KRIEGEL, U. (ed.) *The Routledge handbook of Franz Brentano and the Brentano school*. New York: Routledge, 2017. 409 p.

SIMONS, P. "Bolzano, Brentano and Meinong: Three Austrian Realists" In: O'HEAR, A. (ed.). *German Philosophy Since Kant*. Cambridge: Cambridge Univ., 1999. 451 p.

SMITH, B. "The Soul and Its Parts II: Varieties of Inexistence." In: *Brentano Studien*, vol. 4, p. 35–51, 1992.

SMITH, B. *Austrian Philosophy: The legacy of Franz Brentano*. Chicago, Illinois: Open Court, 1996.

SORABJI, R. "Aristotle on Sensory Process and Intentionality" In: PERLER, D. (ed.). *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden: Brill, 2001. pp.49-62.

TORREZ, S. A. *El concepto de intencionalidad en la fenomenología como psicología descriptiva: Brentano, Twardowski y Husserl*. Buenos Aires: Teseo, 2016. 130 p.