

Ética e Filosofia Política

Gilson Carreira, Rommel Luz Figueira Barbosa
& Elizabete Cristina Echer
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Ao longo de sua trajetória, a ANPOF tem desempenhado um papel fundamental na consolidação da pós-graduação em Filosofia no Brasil, promovendo o intercâmbio acadêmico, fomentando pesquisas inovadoras e abrindo espaços para reflexões que dialogam com os desafios do presente. Em sintonia com esse compromisso, esta edição do encontro trouxe uma importante mudança na organização das apresentações: a transição das Sessões Temáticas (STs) para os Eixos Temáticos (ETs). Essa nova estrutura busca ampliar a interlocução entre diferentes perspectivas e consolidar debates que, muitas vezes, ficavam dispersos em sessões isoladas.

Ética e Filosofia Política

Ética e Filosofia Política

Gilson Carreira

Rommel Luz Figueira Barbosa

Elizabete Cristina Echer

Organizadores



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

E84

Ética e filosofia política / organizadores,
Gilson Carreira, Rommel Luz Figueira Barbosa,
Elizabete Cristina Echer. (e-book) - Toledo,
Pr.: Instituto Quero Saber, 2025.
546 p. (Coleção XX Encontro Nacional de
Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-207-9

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF – Eixos Temáticos

O XX Encontro de Filosofia da ANPOF ocorreu entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, na cidade de Recife, Pernambuco. Como um dos principais espaços de encontro da pesquisa filosófica no Brasil, o evento reafirmou o compromisso da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) com o fortalecimento da Filosofia enquanto campo de investigação crítica e plural.

Ao longo de sua trajetória, a ANPOF tem desempenhado um papel fundamental na consolidação da pós-graduação em Filosofia no Brasil, promovendo o intercâmbio acadêmico, fomentando pesquisas inovadoras e abrindo espaços para reflexões que dialogam com os desafios do presente. Em sintonia com esse compromisso, esta edição do encontro trouxe uma importante mudança na organização das apresentações: a transição das Sessões Temáticas (STs) para os Eixos Temáticos (ETs). Essa nova estrutura busca ampliar a interlocução entre diferentes perspectivas e consolidar debates que, muitas vezes, ficavam dispersos em sessões isoladas.

Os volumes aqui apresentados reúnem os trabalhos dos seguintes Eixos Temáticos:

- História da Filosofia
- Mulheres na Filosofia
- Filosofia e decolonialidade
- Filosofia e povos originários
- Ensino de Filosofia
- Filosofia da deficiência
- Metafísica
- Ética e Política
- Lógica
- Epistemologia
- Filosofia Brasileira
- Estética e Filosofia da Arte
- Filosofia Crítica

Os volumes aqui reunidos refletem essa transformação, apresentando as discussões promovidas nos eixos temáticos. Mais do que um registro dos trabalhos apresentados, essas publicações são parte do esforço contínuo da ANPOF para fortalecer a produção filosófica no Brasil, estimulando o diálogo entre pesquisadores de diferentes áreas e instituições.

Acreditamos que essa nova proposta contribui para uma Filosofia mais integrada e acessível, capaz de enfrentar os desafios teóricos e práticos da contemporaneidade. Esperamos que os textos aqui reunidos inspirem novas investigações e fomentem debates que extrapolem os limites do evento, alcançando leitores e pesquisadoras das mais diversas formações.

Boa leitura!

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	13
A característica corruptiva da religião, segundo a ética humeana ...	15
Laiz Fidelis Ribeiro	
A coerência da concepção protagórica de ensino da virtude em Platão.....	21
Francisco Glaydson da Silva & Vicente Thiago Freire Brazil	
A dimensão ética na produção intelectual de Hannah Arendt e suas relações com a contestação.....	41
Uílder do Espírito Santo Celestino	
A estética da força em Simone Weil.....	69
Débora Maria Santiago Cavalcante	
A influência dos puritanos na filosofia política	79
Fábio José Barbosa Correia	
A política de punição da pobreza a partir de Loïc Wacquant.....	93
Ivonei Guedes Evangelista	
Arte, vida e sofrimento: uma abordagem ética e política a partir de Nietzsche e Foucault.....	107
Tulipa Martins Meireles	
Da sobrevivência à forma-de-vida: intersecções entre a Teoria do Espetáculo e o pensamento biopolítico.....	133
Inácio José de Araújo da Costa & Vitor Mendonça Torres	
Das utilidades e inutilidades da Filosofia: algumas tensões Deleuzo-Guattarianas	169
Brenda dos Santos Menezes & Flávio Luiz de Castro Freitas	
Educação para a Democracia em Theodor W. Adorno	179
Wesley Carlos de Abreu	
Entre signo e simulacro: apontamentos sobre a moeda no percurso foucaultiano	191
Lívia Francisco Arantes de Souza	

Ética plural a partir das relações: <i>epos-logos</i> e sujeito-objeto.....	213
Claudia Maria Barbosa	
Fascismo e a Era Tecnológica: afinal, como a tecnologia auxilia na persistência do sistema fascista?.....	229
Edirlei Leandro Boldt Lourenço	
Feminismo e a Performance de Gênero: um Diálogo entre as Filósofas Judith Butler e a Sueli Carneiro.....	249
Maria Das Graças Pereira Ribeiro	
Forma e Matéria no Ato de Fundação de um Regime Político em Maquiavel.....	269
Helder Canal de Oliveira	
Gênero enclausurado: uma discussão sobre o Harém e o Claustro	281
Thiago Félix de Moraes	
Há nobreza na mentira? Uma investigação ética sobre o <i>pseudos</i> na formação moral humana.....	301
David Rocha Vasconcelos	
Hannah Arendt: uma reflexão sobre a educação no espaço público.....	315
Ana Maria Rodrigues do Nascimento	
Massificação da sociedade moderna.....	323
José Wellington Coelho Neto	
Michael Sandel e a ética do aprimoramento genético humano: uma crítica	349
Adan John Gomes da Silva	
Nietzsche e a liberdade: o conceito de liberdade no <i>Crepúsculo dos ídolos</i>	393
Cleiton Custódio Ferreira	
O lugar do perdão no ordenamento jurídico: um olhar restaurativo a partir de Ricoeur.....	399
Paulo Henrique Laurencio dos Santos	
O pensamento ético-político de Derrida	417
Martha Bernardo	

Os conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática na filosofia de Immanuel Kant.....	427
Paola Dias Bauce	
Os desdobramentos do sujeito: uma leitura foucaultiana	441
Daniela Carvalho de Oliveira, Marco César de Souza Melo & Roberta Liana Damasceno Costa	
Práticas de liberdade na ética de Michel Foucault: para uma problematização da liberdade.....	455
Miguel Ângelo Oliveira do Carmo	
Reflexões sobre responsabilidade moral no pensamento de Max Scheler	469
Luiza Aparecida Bello Borges	
Religião e razão pública: desafios e perspectivas na teoria de Rawls e em abordagens contemporâneas	485
Antonio Gonçalves Sobreira	
Ressentimento como prevenção do suicídio	511
Lucas Pires Ramos	
The reintegration of emotions into political theories: examining contemporary transformations from the Rationalist Paradigm	519
Letícia Bello & Bruno Costa	
Vladimir Jankélévitch e a anistia: entre a verdade irreversível e a justiça de transição	531
Franklin Drumond de Almeida	

Apresentação

É com grande satisfação que apresentamos a coleção de textos completos do XX Encontro Nacional da ANPOF (Recife, 2024), do **Eixo Ética e Filosofia Política**, que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes de todo o país em um espaço de intenso diálogo acadêmico, reflexão crítica e compartilhamento de saberes. O objetivo deste volume é apresentar à comunidade filosófica uma seleção do trabalho realizado no acerca da Ética e da Filosofia Política, por meio de textos originalmente apresentados no evento ou que são frutos das discussões e debates realizados nesse espaço.

Expressamos nossa gratidão a todos os pesquisadores que compartilharam seus trabalhos e participaram ativamente das discussões que originaram os textos aqui reunidos, enriquecendo o debate filosófico e conferindo maior visibilidade e relevância a essas questões de pesquisa dentro da comunidade acadêmica.

Os textos abordam temas centrais da ética e da filosofia política, incluindo moralidade, justiça, cidadania, poder, responsabilidade, liberdade e os dilemas éticos contemporâneos. Os trabalhos exploram tanto reflexões teóricas quanto aplicações práticas desses conceitos em contextos sociais, políticos e institucionais. Ao longo do volume, encontramos referências e diálogos com pensadores clássicos e contemporâneos, como **Aristóteles, Nietzsche, Foucault e Hannah Arendt**, entre outros, permitindo uma pluralidade de perspectivas que enriquecem o debate e aprofundam a compreensão dos desafios éticos e políticos da sociedade atual.

As contribuições reunidas aqui demonstram a diversidade de abordagens da Filosofia, contemplando análises críticas sobre ética aplicada, teoria política, poder e governança, bem como discussões sobre responsabilidade moral, direitos humanos e cidadania. O conjunto de textos evidencia o esforço coletivo de refletir sobre questões complexas, oferecendo novas interpretações e caminhos de investigação que dialogam com problemas contemporâneos.

Ao apresentar estas reflexões e investigações, o volume constitui um registro significativo das discussões realizadas durante o encontro, promovendo o diálogo crítico e inspirando futuras pesquisas no campo da Ética e da Filosofia Política.

*Gilson Carreira
Rommel Luz Figueira Barbosa
Elizabete Cristina Echer*

A característica corruptiva da religião, segundo a ética humeana

Laiz Fidelis Ribeiro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.01>

1 Introdução

A religião católica sempre teve uma grande influência no Ocidente, influenciando nosso modo de pensar e nossa prática ética. Na conjuntura atual vemos como a religião protestante está atuando politicamente em determinados países, um exemplo muito próximo a nós foi a influência das igrejas protestantes no quadro político social e moral no Brasil, nos últimos anos. É notório que tal experiência é relevante e que desperta o interesse de uma análise mais detida. Tendo em vista esta motivação, não buscaremos fazer uma análise mais detalhada da relação histórica que a religião tem com a política. Antes pretendemos estudar a influência da religião na moralidade humana. Na história do pensamento filosófico, uma das críticas mais pungentes relativas à religião como um todo foi sem dúvida às feitas pelo filósofo David Hume.

As considerações teóricas de Hume, acerca do papel moral da religião, podem ser encontradas em seus *Ensaaios Morais Políticos e Literários*. Suas obras *Diálogos sobre a religião natural* e *História natural da religião* não são obras exclusivamente éticas, embora façam parte da

¹ Mestre em Filosofia pela UECE

reflexão filosófica sobre a religiosidade. Destacamos como objeto de nossa análise os *Ensaaios*, porque é nesta obra que o filósofo apresenta de maneira clara as influências da religião na conduta moral.

2 A ética de David Hume

A escrita ensaística de Hume tinha a intensão de contemplar conjuntamente os objetivos das publicações da época conhecidas como *SPECTATORS* e *CRAFTSMEN*. A primeira tratava sobre a cultura escocesa, e era direcionada aos indivíduos letrados. Já a *Craftsmen* ia no sentido oposto, não tratava sobre questões intelectuais. Na verdade, reivindicava tratar sobre os problemas da sociedade, sobre os valores da vida social e da vida prática. São esses pontos que interessam a Hume no momento de sua crítica ensaística, ela contempla tanto a sociedade polida dos indivíduos letrados quanto os indivíduos comuns do convívio social. Ora, qual o interesse humeano em escrever ensaios com este objetivo de conciliar as reflexões dos indivíduos letrados e os do convívio social? Nossa resposta para essa questão é que o filósofo pretendia produzir algo que correspondesse ao que é próprio ao ser humano, que ele chamou de filosofia perfeita. Como nos elucida em sua obra *Investigações sobre o entendimento humano*, seção I:

Parece, pois, que a natureza humana indicou um gênero misto de vida como o mais apropriado à raça humana [...] tolero vossa paixão pela ciência, diz ela, mas fazei com que vossa ciência seja humana de tal modo que possa ter uma relação direta com a ação e a sociedade (Hume, 1989, p. 65).

Segundo a explicação humeana, não adiantaria aos homens seguirem apenas o tipo de reflexão abstrusa assim como também não devem seguir apenas a maneira fácil. Devemos obter, não apenas um conhecimento teórico ou técnico e aplicá-lo às ações, mas também um conhecimento que seja humano no sentido e rigor do termo. Desta forma,

conseguiríamos adquirir um conhecimento verdadeiro assim como conseguiríamos aplicá-lo às ações, fornecendo princípios adequados e capazes de conduzirem as ações a serem virtuosas.

Pela escrita ensaística de Hume supomos que ele pretendia operar uma mutação mental na sociedade como um todo, fazendo com que o conhecimento científico estivesse mais em harmonia com as questões da sociedade e da ação humana. Porém, este conhecimento, até o Iluminismo, estava sobre o poder hegemônico da igreja. A pretensão do filósofo foi mostrar que a ação moral não necessita da autoridade religiosa para seguir seu rumo e que a nossa própria natureza, ao combinar as paixões com a razão², fornece o que é necessário para permanecer nesse caminho.

No decorrer de sua escrita ensaística Hume ressalta que há várias cisões na sociedade. A exemplo, basta analisarmos os seguintes ensaios: “*Dos partidos da Grã-Bretanha*” no qual declara que há um conflito entre dois partidos políticos: *tories* e *whigs*. Já em seu ensaio “*Da arte de escrever ensaio*” apresenta a sociedade cindida entre indivíduos letrados e indivíduos do convívio social. No ensaio “*Da delicadeza de gosto e de paixão*” o filósofo explica que existem alguns indivíduos que são bem mais inclinados a delicadeza e a paixão do que outros. Já no caso do ensaio “*Da Dignidade ou Baixeza da Natureza Humana*” Hume esclarece que:

Há certas seitas que se formam secretamente no mundo letrado como as facções no mundo político e, ainda que por vezes não cheguem a uma franca ruptura, dão uma propensão diferente à maneira de pensar dos que adotam um ou outro partido. As mais notáveis desse gênero são as seitas fundadas em sentimentos distintos a respeito da *dignidade da natureza humana* (Hume, 2009, p. 57, grifos do autor).

² Apesar da razão não ser a fonte para a moralidade, ela contribui para uma conduta humana louvável fornecendo apenas os meios apropriados para atingir o objetivo da ação.

Portanto, fica evidente como a todo momento Hume expressa que a sociedade se encontra cindida e devido a estas circunstâncias surge o seguinte questionamento: qual a causa ou fator predominante para estas cisões na sociedade?

Nas primeiras linhas do ensaio *Da Superstição e do Entusiasmo*, Hume afirma que “a corrupção das melhores coisas produz as piores” (Ensaio da superstição e do entusiasmo, p. 51, grifos do autor) ao tratar sobre os efeitos corruptivos da religião³, a superstição e entusiasmo.

Quando afetados por determinadas paixões, juntamente com uma ignorância, os indivíduos receiam uma infinidade de males desconhecidos que são atribuídos a agentes também desconhecidos. Isto faz com que nós, seres humanos, com o objetivo de ter segurança e garantias de não sermos acometidos por estes males, inventemos métodos e certas práticas com o objetivo de aplacá-los, tais como cerimônias, proibições, mortificações, sacrifícios, oferendas, entre outras práticas. Esta busca por fontes de segurança movida pelas paixões de fraqueza, medo, melancolia, acompanhadas da ignorância, é o que Hume chama de Superstição. Os supersticiosos, tornando-se completamente autodepreciativos, se acham completamente desprezíveis, e desta forma encontram-se sempre em um estado de baixa autoestima aos seus próprios olhos e se veem como seres indignos de terem qualquer tipo de contato com sua divindade. Escravos desta divindade, submetem-se a uma cega obediência aos sacerdotes, além de perturbarem a moralidade social, com discussões, guerras e perseguições. Os males da Superstição são devidos à autoestima de que somos seres inferiores, desprezíveis e que devemos confiar toda nossa devoção a alguma autoridade. Por conseguinte, esta mentalidade torna os seres humanos

³ Hume declara que esses efeitos perniciosos são a corrupção da verdadeira religião: Sobre a religião verdadeira, o personagem Philo, na parte final dos Diálogos, diz que ela é um princípio especulativo do teísmo e conclui que é uma espécie de filosofia (DNR, 12.22/223).

mansos e abjetos, propícios à escravidão. Assim, os supersticiosos são inimigos da liberdade individual.

Já os entusiastas são explicados de outra maneira. O estado de espírito em que “a imaginação fica cheia de concepções grandiosas, mas confusas, às quais nenhuma beleza ou prazer sublunar pode corresponder. Tudo o que é mortal e perecível se desvanece, como se não merecesse a menor atenção”. Tal estado faz com que os indivíduos, devido aos seus “surpreendentes voos de fantasia”, concebam uma série de arrebatamentos completamente incompreensíveis e, por serem como tais, parecem “estar muito além do alcance de nossas faculdades normais, sendo atribuídos à inspiração imediata daquele Ser Divino que é objeto de devoção” (Ensaio da superstição e do entusiasmo, p. 51-52). Este quadro revela um indivíduo acometido pelas paixões de esperança, orgulho e presunção, que conjuntamente com a imaginação e a ignorância, são, portanto, as fontes do Entusiasmo. Os males do Entusiasmo, por sua vez, são devidos à presunção de superioridade em relação ao restante dos outros indivíduos, o que gera uma completa abominação e antipatia por tudo que parece como diferente e divergente; por esta razão, o entusiasmo gera arroubos de excitação violenta e furiosa com os outros. Os entusiastas são os que causam “as mais cruéis desordens na sociedade” (Ensaio da superstição e do entusiasmo, p. 54). Ambiciosos, arrogantes, agressivos, cruéis e perturbadores da harmonia e paz social são sem dúvidas os efeitos mais cruéis do entusiasmo.

3 Considerações Finais

Os indivíduos supersticiosos se rebaixam a uma insignificância de tal forma que passam a pensar que merecem a posição subalterna obediente a uma autoridade (que neste caso é a sacerdotal, mas que também é a submissão a qualquer poder constituinte), *cindindo de um lado os obedientes e de outro as autoridades*. Os indivíduos entusiastas, por

outro lado, alimentados pela ideia de que são especiais e mais próximos da divindade, se sentem separados do restante dos outros indivíduos, assumindo uma postura de desprezo por tudo aquilo com o qual eles não se identificam, *cindindo também a sociedade entre os eleitos e os mundanos*. Por esta razão, acreditamos ser muito provável que a religião tenha um papel importante nesta cisão que ocorre entre os indivíduos da sociedade e que talvez seja isso que o filósofo observou estar acontecendo com a sociedade em seu tempo. Estas são as duas formas perniciosas do que Hume chama de falsa religião. Apesar de serem opostas, estão ambas, em certa medida, em todas as religiões, porém, algumas dessas religiões são mais supersticiosas (como é o caso do Catolicismo) e outras mais entusiastas (como é o caso do Protestantismo).

Referências

- BAILEY, Alan. *The Continuum Companion to Hume*. London: Continuum International Publishing Group, 2012.
- BAILLIE, James. *Hume on Morality*. London: Routledge, 2000.
- BEAUCHAMP, Tom L. *A Dissertation on the Passions the Natural History of Religion*. United States: Oxford University Press Inc, 2007.
- BOTROS, Sophie. *Hume, Reason and Morality*. Milton Park: Routledge, 2006.
- BRICKE, John. *Mind and Morality: An Examination of Hume's Moral Psychology*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- HUME, D. (1741-77). *A Arte de Escrever Ensaio e Outros Ensaio*. Trad. Márcio Suzuki & Pedro Pimenta. Iluminuras: São Paulo, 2009.
- HUME, David *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultura, 1989.
- HUME, David *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- KEMP-Smith, Norman. *David Hume: Dialogues concerning Natural Religion*. Oxford University Press, 1935.
- LE JALLÉ, Éléonore. *Enthousiasme et Superstition À Partir De L'histoire D'Angleterre De Hume*. In *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 59, Vol. 3, p. 351-363, 2008.

A coerência da concepção protagórica de ensino da virtude em Platão

Francisco Glaydson da Silva¹ & Vicente Thiago Freire Brazil²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.02>

1 Introdução

Uma das principais problemáticas da filosofia platônica reside na dificuldade de compreensão ligada à doutrina da unidade das virtudes. Várias teses foram elaboradas no sentido de solucionar a intrigante questão de modo que se pudesse definir se as virtudes seriam idênticas umas às outras; se obtendo uma delas, as demais viriam por acréscimo; se a virtude é um estado psicológico do homem; ou ainda se a virtude pode ser adquirida separadamente, apesar de formar uma unidade. Esta última tese é defendida pelo sofista Protágoras³ no

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: glaydsonsilva@gmail.com

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC); Docente em Filosofia Antiga na Universidade Estadual do Ceará-UECE. E-mail: vtbrasil@gmail.com

³ Conforme estudo realizado por Untersteiner, Protágoras era, provavelmente, filho de Meandros, nasceu em Abdera por volta de 490-2 a.C. Devido ao bom relacionamento de Meandros com Xerxes, Protágoras teria recebido ensinamentos exclusivos dos magos persas, que não ensinavam sem consentimento do rei. O autor acredita que a célebre frase do sofista sobre a existência ou não dos deuses, seria oriunda da educação persa. A influência política de Protágoras era tamanha que fora incumbido, por Péricles, de redigir a legislação de Túrio, colônia pan-helenista fundada em 444. Cf. Untersteiner, 2012. p. 24-30. Conforme G. Hegel, Protágoras “Viveu com o estudo das ciências; viajou por toda a Grécia, foi o primeiro a dar a si mesmo o nome de sofista e foi considerado em toda a Grécia o primeiro professor a ensinar publicamente”. Cf. Hegel, *et*

diálogo homônimo de Platão, cujo objetivo, enquanto mestre da arte política, é demonstrar a sua concepção acerca da natureza da virtude e consequentemente defender sua posição sobre a possibilidade do seu ensino. Em vista disso, o objetivo deste estudo é apresentar a coerência da tese protagórica no texto platônico *Protágoras*, a partir do estudo “A Unidade das Virtudes”, de Daniel Devereux.⁴

2 A virtude como conhecimento

No diálogo *Protágoras* há duas questões fundamentais: a primeira trata sobre a possibilidade do ensino da virtude (*Protágoras*, 316a-320c) já a segunda, versa a respeito do que é a virtude (*Protágoras*, 328d-334c). Tais questões, se feitas hoje, não trariam menos dificuldades de serem respondidas do que quando foram proferidas por Sócrates por meio de Platão há vinte e cinco séculos.

Essa complexidade se evidencia pelo fato de que uma parcela considerável da obra platônica tem como objeto investigar o tema da virtude (*areté*) enquanto a sua natureza e a sua ensinabilidade. Esse tema é recorrente, principalmente, nos chamados diálogos socráticos, aqueles que correspondem aos primeiros textos platônicos nos quais a investigação concernente à virtude ganhou relevância a partir do intelectualismo socrático.⁵ Assim, o problema do ensino da virtude se

al., 2017, p. 8. De acordo com Diôgenes Laértios, “Protágoras e Prôdico de Céos ganhavam a vida fazendo leituras públicas, [...] Protágoras foi o primeiro a dizer que em relação a qualquer assunto há duas afirmações contraditórias e argumentava dessa maneira, tendo sido o primeiro a fazê-lo” (Diôgenes Laértios, 2022, p. 453).

⁴ Devereux, 2011.

⁵ “[...] quando alguém faz alguma coisa motivado por impulsos irracionais da alma, ainda que ele compreenda que não deveria agir assim e sendo-lhe possível agir de maneira contrária — não consiste senão em ignorância, visto que o conhecimento é condição suficiente para a virtude” (Lopes, 2017, p. 628). Esta citação é um exemplo do intelectualismo socrático, visto que ele relaciona a aquisição da virtude a um elemento estritamente cognitivo.

configura como um dos tópicos filosóficos de grande destaque na obra de Platão, tanto do ponto de vista particular, quanto no âmbito público.

Com efeito, investigar a possibilidade do ensino da virtude é de relevância ímpar, dado que o seu objetivo é formar homens justos, piedosos, corajosos, temperantes e sábios. No entanto, o caminho percorrido pelos estudiosos da obra de Platão, no que tange o ensino da virtude, se mostrou ramificado e complexo. Isto se evidencia pelas diversas teorias ligadas ao tema da excelência moral. Assim, se pode citar as teses: da identidade,⁶ da bicondicionalidade⁷ e da similaridade.⁸ As dificuldades relacionadas à ensinabilidade da virtude se acentuam ao passo que Platão, por meio de Sócrates, impõe como condição necessária saber o que é a virtude e só a partir da sua definição universal se poderia delinear a pedagogia que facultaria o seu ensino entre os homens.

A intrigante questão concernente à natureza das virtudes desafiou influentes pensadores como G. Vlastos (1973), T. Penner (1973), M. Zingano (2007), entre outros expoentes da filosofia Platônica. Dentre estes, Daniel Devereux explorou a questão por meio de um notório artigo⁹ no qual analisa a doutrina da unidade das virtudes a partir dos diálogos *Laques* e *Protágoras*, que têm como figura central aquele que lhes deu origem, Sócrates. Este empreende, na lógica interna dos já citados diálogos, a busca pelo conhecimento da natureza da virtude.

⁶ Em linhas gerais, a tese da identidade afirma que todas as virtudes são idênticas, assim, sabedoria é igual à justiça, à sensatez, à piedade e à coragem. Dentre os defensores dessa tese estão: Penner, Zingano e Ferejohn.

⁷ A tese da bicondicionalidade de G. Vlastos afirma a inseparabilidade das virtudes, apesar de serem distintas entre elas, no pensamento de Vlastos, quem tem uma virtude possui as demais, no entanto, na falta de uma delas há carência de todas. Cf. Zingano, 2007, p. 42.

⁸ Lopes (2017, p. 111) observa que na primeira refutação à tese da unidade das virtudes assumida por Protágoras, Sócrates aceita a possibilidade de justiça e piedade não serem idênticas, entretanto seriam muito semelhantes entre si (*Prot.* 331b). G. Vlastos identifica no *Protágoras* três propostas de tese relacionadas à unidade das virtudes: a tese da unidade, a tese da similaridade e a Tese da bicondicionalidade (Vlastos, 1973, p. 224).

⁹ Devereux, 1992.

A partir da exegese feita por Devereux, do *Laques* e do *Protágoras*, nas quais se investiga se a virtude se constitui como um estado da alma que possibilita o conhecimento do bem e do mal, portanto, do justo e do injusto. Nesse sentido, é que se pavimenta o caminho para uma releitura do *Protágoras*, no qual se visa observar a coerência da concepção educativa do sofista de Abdera enquanto mestre da virtude política.

Observa-se no diálogo *Protágoras* que o sofista homônimo defende a tese da unidade das virtudes (329d) na qual ele afirma que a justiça, sensatez e piedade são partes da virtude, assim como os olhos, a boca e o nariz fazem parte do rosto. Contudo, Protágoras afirma para Sócrates que as virtudes possuem naturezas distintas. Desse modo, o citado sofista se coaduna com a tese da separabilidade da virtude, nesse paradigma é possível que alguém possua uma virtude sem ser dotado das demais, ou seja, ser corajoso sem forçosamente ser justo, posição que, dramaticamente, Platão faz com que o sofista assuma no *Protágoras* (329e).

Em contraste à explícita posição de Protágoras, Daniel Devereux (2011, p. 304) assinala que “Sócrates não defende sua tese própria da unidade das virtudes, ele não dá nem mesmo uma expressão clara da sua posição”. O filósofo ateniense acena, implicitamente, para a tese de que justiça, coragem, piedade, temperança e sabedoria formam uma unidade na proporção que não se pode ter uma sem possuir as demais. Contudo, a posição defendida por Sócrates, em alguns passos do diálogo *Protágoras*, não é concisa, visto que ora parece comprometido com a posição de que há apenas uma virtude com cinco nomes distintos, ora as virtudes teriam essência e definição diferentes, contudo, ligadas umas às outras de forma inseparável (331b4-6).

A concepção de Sócrates concernente à virtude toma forma no aspecto contextual do diálogo *Protágoras*. Ao passo que o filósofo ateniense refuta a tese de Protágoras acerca da separabilidade da virtude professada pelo sofista (329d-e), deixa transparecer seu posiciona-

mento no que tange às virtudes comprometendo-se, ainda que de forma velada, com a tese da identidade ao buscar uma relação estreita entre justiça e piedade (331b) e, semelhantemente, identifica sabedoria e sensatez (333b).

Devereux (2011, p. 305) observa que, geralmente, quando Sócrates questiona sobre o conceito de virtude obtém de seus interlocutores respostas de âmbito prático como aquela dada por Laques ao afirmar que “homem de coragem é o que se decide a não abandonar seu posto no campo de batalha, a fazer face ao inimigo e a não fugir (*Laques*. 190e). Todavia, Sócrates desvia o foco do comportamento associado à virtude, como no exemplo de Laques, e o relaciona a uma fonte interna à alma.

Nesse sentido, Devereux (2011, p. 305) depreende que: “a virtude é o estado da alma, não o comportamento que deriva e exprime esse estado”. Assim, o estado que gera ações justas é o mesmo que dá forma às demais ações virtuosas.

No *Protágoras*, Sócrates identifica coragem ao conhecimento do que deve e não deve ser temido (360d4-5). Com relação a esse passo, Devereux observa que esse conceito é formatado para coragem, pois seria deveras estranho aplicar a mesma definição à justiça, que teoricamente seria lida como: a justiça é o conhecimento do que deve e não ser temido. Na defesa de uma tese da identidade, uma definição de virtude desse tipo não se estenderia às demais, mas somente à coragem.

Com efeito, parece haver uma incoerência na tese socrática ao argumentar que o conhecimento relativo ao que deve e não deve ser temido englobe todos os malefícios e benefícios ligados à justiça, a sensatez e a temperança.

Conforme Devereux (2011, p. 306), o problema da definição da virtude no *Protágoras* foi contornado pelos proponentes da tese da identidade no *Laques*, quando Sócrates rejeita a tese de Nícias de que a virtude é o conhecimento do que deve e não deve ser temido (*Laques*. 197e-199e). Essa mesma proposição mantida por Sócrates no *Protágoras* (360d) é reformulada por ele no *Laques* (199b-d) passando a estabelecer

uma equivalência entre a proposição de que coragem é o conhecimento do que deve e não deve ser temido tanto no presente, quanto no passado e ainda no futuro (199c7-9). A partir desse conceito, as virtudes se identificam como conhecimento e, portanto, poderiam ser ensinadas.

É justamente na perspectiva de compreender as virtudes como conhecimento que se pode buscar uma coerência entre o que professa Protágoras e o resultado do seu ofício educativo que consiste no ensino da virtude política. Todavia, alguns passos do diálogo *Protágoras* apontam para uma fama dos sofistas que se alternam entre admiração e desconfiança para com os aqueles homens enquanto educadores. Isso pode evidenciado nos seguintes passos: o fascínio do jovem Hipócrates pela reputação de sábio do sofista (*Protágoras*. 310e); a preocupação de Sócrates com o tipo de conteúdo ensinado por Protágoras (*Protágoras*. 313c-314b) e a própria afirmação do mestre oriundo de Abdera que se autointitula sofista e educador de homens (*Protágoras*. 317b). Portanto, esses tópicos se configuram como evidência da arte da educação superior sofística, assim como, a resistência por parte de alguns segmentos da sociedade ateniense, dentre eles: comediógrafos, historiadores e filósofos.

3 Má fama dos sofistas

Platão, aparentemente, não dá aos sofistas o benefício da dúvida no tange à sua capacidade educativa concernente aos valores morais atrelados à política. Esta hipótese pode ser sustentada a partir do próprio *corpus platonicum*. No *Protágoras* é possível observar Sócrates, por meio do seu habitual *elenchus*,¹⁰ levantar suspeitas e deixar o jovem Hipócrates atordoado diante da possibilidade de se tornar um sofista.

¹⁰ Charles. M. Young (2011) no seu estudo sobre *elenchus* socrático diz que o termo *elenchus*, nos seus primórdios, trazia o sentido de desgraça ou vergonha, similar àquilo que se experimenta em uma derrota na guerra ou num teste atlético. O sentido da palavra se expandiu e passou à ideia de teste nos quais se buscava evitar a vergonha e a

Destaca-se no *Protágoras*, uma forte afirmação que se equaliza com a má fama dos sofistas. No citado diálogo, Sócrates indaga o jovem Hipócrates da seguinte forma: “E você mesmo vai ao encontro de Protágoras para se tornar o quê?” (*Protágoras*. 312a). Seguindo o raciocínio relacionado ao que um discípulo se torna em contato com seu respectivo mestre, Hipócrates responde a Sócrates que se tornaria um sofista. A afirmação do interlocutor de Sócrates é seguida pela indagação, deste último, sobre como ficaria a reputação do jovem, aspirante à política, perante os helenos ao se apresentar como sofista.

O misto de vergonha e confusão que toma Hipócrates, pela sua conclusão de que em contato com Protágoras se tornaria sofista, denota a má fama dos sofistas em Atenas. Entretanto, Lopes (2017, p. 54) interpreta que o jovem buscava junto a Protágoras o conhecimento que o possibilitasse atingir a excelência política e não se tornar um profissional da arte sofística.

No *Mênon* (91b), Sócrates pergunta retoricamente ao seu interlocutor, Ânito, sobre a quem os gregos recorrem quando querem aprender a virtude de administrar bem no âmbito particular e público se não aos sofistas. Paradigmaticamente usa a figura de Protágoras, que exerceu sua arte educativa por cerca de quarenta anos, sem que os gregos tenham se dado conta da nocividade da ação educativa do sofista.

A personagem Ânito mostra perplexidade com a hipótese de que os sofistas poderiam ser mestres da virtude, demonstrando, portanto, repulsa à figura dos professores de política e moral, sugerindo que fossem proibidos de adentrar as cidades e caso o fizesse, que fossem expulsos, tanto estrangeiros quanto cidadãos.

desgraça, como, por exemplo, a aprovação ou reprovação de um poema pela opinião pública. Em meados do século V a.C., a palavra *elenchus* passou a ser usada para examinar a natureza de coisas ou pessoas quanto a sua veracidade, ou falsidade. Conforme Young, não é consenso entre os comentadores que Sócrates tenha um método investigativo, algo que vá além de questionar, procurar, discorrer, e por vezes refutar ou examinar.

A má fama é ponto importante na construção dramática da figura do sofista enquanto mestres da virtude nos diálogos platônicos. Se criou um arquétipo negativo dos sofistas no qual eles são tidos como charlatões, pseudo-sábios que prometem tornar seus discípulos bons cidadãos, mas que na realidade lhes corrompe a alma arruinando-a para sempre. Ao longo do *corpus platonicum* é possível observar a grande importância que Platão atribui à alma concebendo-a como imortal, tema desenvolvido no *Fédon*, e ainda é compreendida como o reflexo do Estado justo na *República* a partir da doutrina da alma tripartite.

Ainda no cenário da desconstrução da figura do sofista, enquanto educadores detentores de conhecimentos morais e políticos Grote afirma:

Os sofistas são mencionados como uma nova classe de homens, ou às vezes numa linguagem que implica uma nova seita ou escola doutrinária, como se tivessem surgido na Grécia pela primeira vez; impostores ostensivos, lisonjeando e enganando os jovens ricos para seu próprio ganho pessoal; minando a moralidade de Atenas, pública e privada, e encorajando os seus alunos à perseguição inescrupulosa da ambição e da cupidez (Grote, 2022, p. 461).

Semelhante repulsa aos sofistas é registrada no *Mênnon* (91a-92a-d) na qual a personagem Ânito considera louco aqueles que dão dinheiro aos sofistas, como também os parentes daqueles que não impedem que isso seja feito e acrescenta a isso o exemplo das cidades que não expulsam de lá, esses mestres da sabedoria. Similar ao comportamento de Ânito, o jovem Hipócrates, que não conhecia Protágoras, mas, devido à má fama do sofista, não queria ser confundido com tal figura (*Protágoras*, 312a). O fato dos interlocutores de Sócrates, Ânito e Hipócrates, externar, respectivamente, asco/ desprezo; fascínio/ vergonha quando ligados à figura do sofista Protágoras, mesmo sem ter tido nenhuma experiência com o sofista, denota uma dupla reputação

daqueles mestres itinerantes no cenário político e educativo de Atenas: admiração/ respeito e repulsa/ ódio.

Sócrates narra no *Mênon* que, a despeito da sua má reputação, Protágoras durante quarenta anos exerceu sua arte sofística e até aquele presente momento, mesmo após sua morte, ainda gozava de excelente reputação (*Mênon*. 91e). Portanto, pode-se afirmar que igualmente corria uma reputação favorável e uma contra à atividade educativa dos sofistas. Para alguns, havia a crença de que alcançariam boa reputação na política em virtude das lições dos sofistas, enquanto outros acreditavam que a companhia destes traria ignomínia.

Neste sentido, Lopes (2017, p. 547) analisa que a atividade dos sofistas em Atenas era ambígua, pois enquanto despertava o interesse dos jovens para o seu ensino com vistas a alcançar prestígio, por outro lado, aguçava a desconfiança dos cidadãos que os via como maus influenciadores da juventude. À vista disso, pode-se concluir que o fascínio que os sofistas despertavam nos jovens estava, intimamente, ligado à sua atividade profissional que era o ensino da excelência política. Assim, a arte educativa da sofística estava intrinsecamente ligada à política, pois era aos sofistas, a despeito da sua má fama, que a classe aristocrática do século V a.C. recorria quando queria adquirir uma das habilidades fundamentais inerente ao político daquela época, a saber o poder da retórica.

A idade clássica chama de orador o político meramente retórico. A palavra não tinha o sentido puramente formal que mais tarde adquiriu, mas abrangia também o próprio conteúdo. Entendia-se sem mais que o conteúdo dos discursos era o Estado e os seus assuntos. Nesse ponto, devia basear-se na eloquência toda a educação política dos chefes, a qual se converteu necessariamente na formação do orador, se bem que a palavra grega *lógos* tenha implícita uma imbricação muito superior do formal e do material. Sob essa luz, torna-se compreensível e ganha sentido o fato de ter surgido uma classe inteira de educadores que publicamente ofereceram, por dinheiro, o ensino da “virtude” [...] (Jaeger, 2013, p. 340, aspas do autor).

Observa-se, portanto, que uma má fama é construída em torno da figura do sofista que o descredibiliza como mestre da virtude. Soma-se a esse fato, a cobrança pelas lições ministradas pelos mestres da virtude que conforme Reale (2013, p. 29) “Platão e outros antigos assinalaram a venalidade dos sofistas e consideraram este costume de cobrar o ensinamento como um indiscutível sinal de baixeza moral”. Assim, é a partir da refutação da tese da separabilidade da virtude de Protágoras; da má reputação dos sofistas e da cobrança pelo ensino que se pavimenta o descrédito de Protágoras enquanto mestre da virtude. A má fama dos sofistas os persegue por mais de vinte e quatro séculos.

O ataque aos sofistas ao longo da história se deu, na maioria das vezes, pela oposição feita por Platão e Aristóteles. O ataque foi tão voraz e orgânico no interior da obra de seus opositores, que formou uma massa de intelectuais que, a exemplo dos citados filósofos, levantam uma barreira de argumentos que tornaram difícil para as novas gerações de estudiosos, perceber que para um tema há, geralmente, dois argumentos, um pró e um contra. Neste caso, quase sempre, contra os sofistas. Este cenário unilateral, fez o historiador inglês George Grote¹¹ (2022, p. 461) afirmar: “Conheço poucos personagens na história que tenham sido tão maltratados como esses chamados sofistas.”

Como foi comentado, no *Protágoras*, o manifesto interesse do jovem Hipócrates pelas lições de Protágoras denota que a ação educativa do sofista surtia efeito no que tangia à sua proposta de formar jovens para obter destaque na política. De acordo com Casertano (2010, p. 17), os sofistas se afiguravam como mestres que suprimam um imperativo próprio da sua época que consistia em saber falar persuasivamente, de modo que seu pensamento deveria prevalecer como valor político, subvertendo a relação de inferioridade produzida pela tradicional aristocracia.

¹¹ Reformador e utilitarista crítico da tradição, Grote via os sofistas como legítimos representantes do desenvolvimento intelectual e repelia a visão conservadora da obra deles. Cf. Kerferd, 2003, p. 20.

Além de levantar suspeitas acerca da atividade pedagógica dos sofistas, Sócrates, afirma no *Protágoras* (319a9-10), não crer que a virtude possa ser ensinada e defende sua tese a partir de duas observações práticas. Na primeira, o filósofo ateniense diz que quando os cidadãos se reúnem para deliberar sobre determinado assunto de ordem técnica, consultam aquelas pessoas competentes naquelas respectivas matérias. Entretanto, se alguém que não reúne as qualidades para a empreitada em discussão, é solicitado que se cale ou que seja retirado da reunião. Todavia, quando o tema é de âmbito político, todos podem participar, pois o entendimento da assembleia é pacífico quanto à questão de que para a virtude não há mestres nem discípulos.

O segundo argumento de Sócrates está relacionado ao âmbito particular. Ele afirma que nem mesmo Péricles, que era um afamado político ateniense, conseguiu transmitir sua virtude aos seus entes e nem os encaminhou a mestres nesta matéria por entender que ela não pode ser ensinada (*Protágoras*. 319e-320a).

Com efeito, são contundentes os exemplos que mostram que a virtude não é ensinada, contudo, Adkins (1973, p. 04), comenta que o argumento de Sócrates sobre a impossibilidade do ensino da virtude demonstra que ela não é ensinada e não que não seja ensinável. De fato, o *logos* de Sócrates concorre para demonstrar sua concepção sobre a não transmissão da virtude política, contudo, seu argumento, apesar de forte, não é suficiente, para fechar a questão da não ensinabilidade da excelência política.

4 Protágoras e a virtude ensinável

Grote (2022) afirma que os sofistas enquanto teóricos eram inferiores a Platão. Entretanto, não era o intuito deles forjarem e sustentarem uma tese ética sobre o Estado ou ainda o reformar. O empreendimento educativo dos sofistas não tinha compromisso com a teoria ética, mas com os preceitos éticos, de modo que seus ensinamentos fossem

sólidos o suficiente a ponto de se configurar como virtuoso pelos atenienses.

Conforme J. Romilly (2017, p. 45, aspas da autora) os sofistas “eram profissionais da inteligência. E sabiam com perfeição como ensinar a utilizá-la. Não eram ‘sábios’ ou *sophói*, palavra que não designa uma profissão, mas um estado”. Tampouco, a autora afirma que eles eram filósofos, pois suas aspirações não visavam verdades incontestáveis. A especialidade dos sofistas era o falar e pensar. “O saber era a sua especialidade, como o piano é a do pianista”.

P. Woodruff (2008, p. 365) concorda com Romilly ao asseverar que Protágoras e Górgias eram os mais eminentes dos sofistas e que apesar de a filosofia não ser a principal ocupação daqueles professores de retórica, “eles ensinavam concepções e métodos de argumentação que exerciam grande fascínio sobre os filósofos posteriores”.

Para Kerferd (2003, p. 224), “[...] sob Péricles, a sociedade ateniense estava mudando muito e não é por acaso que foi ele, acima de tudo, quem favoreceu e engajou o movimento sofista em Atenas”. Plutarco conta em *Vida de Péricles* que o filho do citado político, Xantipo, adquiriu uma dívida por empréstimo em nome do pai, que se recusou a pagá-la. Desta feita, Xantipo andou pelas ruas da cidade maldizendo-se do pai. A referida alusão a Péricles é importante, pois o seu desdobramento tem relação com a proximidade entre o governante e os sofistas, como pode ser vista na seguinte passagem:

O jovem Xantipo, irritado com o assunto, insultou o pai. Primeiro divulgou, para o meter a ridículo, a forma como geria a casa e as discussões que mantinha com os sofistas. Durante um pentatlo, por exemplo, alguém ferira involuntariamente com um dardo Epítimo de Farsália que acabou por morrer — e Péricles, durante um dia inteiro, pôs-se a discutir com Protágoras quem se devia considerar, numa perspectiva rigorosa, o responsável pelo incidente, se o dardo, se quem o lançou, se os juizes dos jogos (Plutarco, *Vida de Péricles*, 35).

Outro exemplo da influência dos sofistas na política está ligado ao relato de Diôgenes Laértios (IX, 50), que escreveu que Protágoras fora convidado por Péricles para redigir a constituição da cidade pan-helênica de Turii. Os citados relatos mostram que os sofistas tinham competência ligada à política, tanto no âmbito educacional, quanto no legislativo e jurídico. Nessa perspectiva, Lopes escreve:

[...] o modelo de educação apregoado pela personagem Protágoras tem como escopo a formação do homem político para a vida democrática de Atenas: seu objeto de ensino é precisamente a arte política, na formulação sintética de Sócrates (*tên politikên tekhnên*, 319a4) (Lopes, 2017, p. 47).

Com o fito de sustentar sua tese sobre a possibilidade do ensino da virtude, Protágoras se utiliza do mito, um recurso didático bastante utilizado no processo educativo do século V a.C., como também de um argumento lógico (*logos*), ambos intentam demonstrar como se formaram as comunidades políticas e que só foram possíveis por meio do advento do pudor e justiça (*Protágoras*. 322c). O mito e o *logos* de Protágoras ficou conhecido na tradição dos estudos platônicos, relativo ao citado diálogo, como o Grande Discurso (320c-328d). Lopes o dividiu da seguinte forma:

(1) mito: 320C-324C > (1.1) 320C-323C: explica por que todos participam da virtude, justificando assim a participação de importante todos os cidadãos na vida política da pólis democrática; (1.2) 323C-324C: explica por que a virtude pode ser ensinada, respondendo assim à primeira objeção de Sócrates (319a-d).

(2) *logos*: 324d-328d > explica por que filhos de pais virtuosos não são virtuosos como os pais, respondendo assim à segunda objeção de Sócrates (319d-320b) (Lopes, 2017, p. 79-80).

Inicialmente, Protágoras prepara sua resposta à refutação de Sócrates acerca da possibilidade do ensino da virtude a partir de um mito da gênese humana, no qual o sofista de Abdera visa explicar para o público que o assistia como todos participam indistintamente da

virtude e, consequentemente, estão aptos a opinar nos assuntos políticos da cidade.

No mito do surgimento da humanidade, Epimeteu fora incumbido de equipar as espécies recém-nascidas com suporte de vida, porém o deus se distraiu na sua missão, de forma que o homem não fora devidamente preparado para resistir às intempéries da Terra, configurando-se, portanto, como a espécie mais frágil da criação. Com o fito de reparar esse erro, Prometeu roubara dos deuses, Atena e Hefesto, a arte técnica e o fogo, fato que possibilitou, em parte, a sobrevivência da humanidade. Em parte, porque o homem não tinha a sabedoria política que estava sob o domínio de Zeus. Justamente por não dominar a arte política, quando os homens se reuniam em comunidade, se injustiçavam mutuamente e se dispersavam, vagando solitários, tornavam-se presas fáceis para feras mais bem equipadas por Epimeteu (*Protágoras*, 321a-322c).

Zeus, temendo o fim da sua criação, enviou a todos os homens as virtudes da justiça e pudor, pois sem elas não existiriam cidades. Assim, Zeus deixa seu veredito final: “E, em meu nome, institua a lei segundo a qual se deve condenar à morte quem for incapaz de compartilhar da justiça e do pudor, como se fosse ele uma doença da cidade!” (*Protágoras*, 322c-322d).

Assim, Protágoras por meio de um mito, recurso pedagógico muito utilizado ainda no século V a.C., apresenta sua explicação do porquê de todos os cidadãos estarem aptos a opinar nas assembleias dos cidadãos.

Por conseguinte, Platão faz sua personagem dramática, Protágoras, dizer a seguinte sentença sobre a virtude: “[...] presumem que ela não é dada por natureza nem surge espontaneamente, mas pode ser ensinada e advém em quem advier pelo empenho, é o que doravante tentarei demonstrar a você” (*Prot.* 323c).

Prosseguindo com a tese de que a virtude pode ser ensinada, Protágoras a defende a partir de uma observação prática. O sofista se

utiliza do exemplo das punições e admoestações como forma educar e corrigir aqueles que cometem injustiça. O seu objetivo com esse argumento é justificar que não se puniria alguém caso não houvesse a hipótese de que a pessoa punida, ou terceiros que eventualmente presenciassem ou tomassem conhecimento do castigo, não aprenderiam com a correção infligida.

Quem procura punir de forma racional pune não em vista do ato injusto já consumado — pois o que foi feito está feito —, mas visando ao futuro, a fim de que ninguém torne a cometer injustiça, seja a pessoa punida, seja quem a viu ser punida. Com tal pensamento, ele pensa que a virtude pode ser instruída: pune-se, sim, em vista da dissuasão. Essa opinião, pois, sustentam todos aqueles que buscam o desagravo, tanto no âmbito particular quanto no público. Todos os homens, inclusive os atenienses, seus concidadãos, desagravam-se e punem quem eles presumem ter cometido alguma injustiça. Conforme esse argumento, por conseguinte, também os atenienses se incluem entre aqueles que consideram que a virtude pode ser provida e ensinada (*Protágoras*, 324b-c).

Utilizando-se de um argumento lógico, o próximo passo de Protágoras é demonstrar como a virtude pode ser ensinada. Para tanto, o sofista busca sustentar sua tese a partir de três bases educativas (*paideuticas*): a familiar, a particular e a política.

No âmbito familiar, Protágoras argumenta que os pais, desde a infância dos filhos, ensinam virtude, cada palavra pronunciada pela mãe, pelo pai e pelo escravo que conduz a criança, tem por objetivo ensiná-la o que é justo, injusto, belo, vergonhoso, pio, ímpio, aprovável e reprovável. Caso os filhos praticassem ações contrárias às virtudes, receberiam advertências e açoites (*Protágoras*, 325c-e).

Na etapa da educação formal, o jovem é encaminhado para os mestres de ofício cujo objetivo é aprender gramática, poesia e música. Após a alfabetização, o jovem é introduzido na poesia escrita, a fim de que, lendo e memorizando os poemas repletos de exemplos dos bons

homens do passado, possam assimilá-los e imitá-los (*Protágoras*, 325e-326a).

A música tem papel importante na perspectiva da educação (*paideia*) sofística. Ela é responsável por promover a virtude da sensatez na alma dos jovens por meio do exercício da lira que sincronizada com os poemas força a alma a se habituar ao ritmo e à harmonia de modo que ele seja doce tanto nas palavras quanto nas ações (*Protágoras*, 326a-b).

Além da música, a ginástica cumpre a função de promover a virtude da coragem. A ginástica é responsável pela boa compleição física, evitando a covardia em decorrência da fraqueza do corpo, seja na guerra ou qualquer outra ação que exija força e coragem (*Protágoras*, 326b-c).

Após a educação familiar e particular, é o ensino relativo à política que se constituirá como matéria de aprendizagem do cidadão. As leis, invento dos bons legisladores do passado como Drácon, Sólon e Clístenes, delineiam o caminho que os cidadãos devem seguir. No caso de transgressão das leis são aplicadas punições com vistas na correção do agravo praticado.

Por fim, Protágoras responde sobre o porquê de pais virtuosos não transmitirem seu saber aos filhos. Para isso, o sofista se utiliza de um argumento que reforça sua tese de que a virtude é ensinada no cotidiano familiar, social e político. Protágoras defende que o indivíduo que nasce inserido numa sociedade regida por educação, tribunais e leis que tem a vida pautada no caminho da virtude, até mesmo o mais injusto dentre esses cidadãos, são de longe superiores àqueles que viveram em sociedades sem educação ou sem leis. Assim, Protágoras crê “que todos são mestres de virtude à medida da capacidade de cada um” (*Protágoras*, 327e3-4).

A lógica de pensamento acerca da virtude atribuída a Protágoras, no diálogo que leva seu nome, mostra a figura de um educador que influenciou profundamente a educação e a política do seu tempo. A

poesia de Homero e Hesíodo passou a dividir espaço com as questões da filosofia da natureza até chegar à Atenas democrática, cujo grande regente na esfera política foi Péricles. Na filosofia, Sócrates foi o grande expoente. Buscou, até a data da sua morte, conhecer as verdades últimas ligadas ao homem, como: o que é a virtude? E será que ela pode ser ensinada? Mas foi Protágoras, o sofista, que mais rápido se adequou às aceleradas mudanças pelas quais passava o mundo grego, em especial Atenas.

Protágoras demonstrou uma grande capacidade enquanto educador. Soube se guiar pela poesia, enquanto recurso didático para ensinar os objetos de conhecimento relacionados à virtude, a exemplo da justiça, da qual se extraía as lições dos feitos heroicos e nobres dos bons homens do passado. O sofista via na ginástica e na música, elementos potencializadores capazes de promover a virtude da coragem e da temperança. Com base em algumas evidências já relatadas neste estudo, é possível supor que Protágoras foi um profundo conhecedor da política, aconselhou em assuntos jurídicos e legislativos, formou parte da juventude política ateniense e, provavelmente, preparou defesas eloquentes para clientes acusados em tribunais atenienses.

Diante de todo o exposto, observa-se que Protágoras concebe a virtude, a exemplo de Sócrates, como conhecimento. Portanto, a virtude é ensinável por meio de um modelo *paidético* iniciado pela família, seguido por professores particulares, pelos mestres da arte cívica (os sofistas) e ainda permanentemente exercitado pela convivência política que rege as ações justas com base nas leis (*nomos*) da cidade.

Em suma, o ensino da virtude é algo que se dá por meio do exercício da vida pública e privada, estas delineadas pela tradição, pela política e pelas transformações sociais inerentes às vontades humanas que ocorrem frequentemente em um contexto democrático.

5 Considerações finais

Diante da definição de virtude, apoiada pelo estudo de Devereux, que se apresenta como conhecimento tanto no *Protágoras* quanto no *Laques*, é possível fazer uma leitura da *paideia* sofística na direção de uma formação integral. Esta, iniciada na educação familiar que por se encontrar imersa no convencionalismo de comunidade política, já apresenta seu aspecto moral que, em alguma medida, estipula o que é bom e mau. A educação familiar ganha reforço na formação técnica fornecida pelos professores de ginástica, música e gramática, o equivalente a uma educação básica dos gregos. O estágio seguinte desse ensino fica a cargo da educação superior dos sofistas, que ensinam técnicas de oratória e retórica, essenciais no debate político. Por fim, o cumprimento das leis que estabelecem a ordem nas cidades, cumprem também função educativa enquanto prescrevem condutas que se alinham à justiça, aquela necessária à formação das comunidades políticas relatada por Protágoras no mito de Prometeu.

Em suma, é possível pensar numa educação para a virtude cujo aprimoramento se dá em paralelo à vida em comunidade, pois o que Protágoras propõe é uma educação social e política que se aprimora com o exercício intelectual de modo que cada cidadão possa ser excelente a medida da capacidade de cada um.

Referências

- ADKINS, A. W. H. ἀρετή, τέχνη, Democracy and Sophists: Protagoras 316b-328d. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 93 (1973), p. 3-12. Publicado por: The Society for the Promotion of Hellenic Studies Stable. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/631448>. Acessado em 14/07/2024.
- CASERTANO, Giovanni. *Sofistas*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.
- DEVEREUX, Daniel. The Unity of the Virtues in Plato's Protagoras and Laches. *The Philosophical Review*, v. 101, n. 4, 1992.

- DEVEREUX, Daniel. A unidade das virtudes. In: BENSON, Hugh *et al.* *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011, p. 304-317.
- DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama. Brasília: UnB (SciELO Livros), 2022. (E-book Kindle).
- GROTE, George. *History of Greece (Vol. 1-12)*. [S.l.]: e-artnow, s/d. (E-book Kindle).
- HEGEL, CAPIZZI, VERSÉNYI, SIDGWICK. *Filosofia dos Sofistas*. Org. de Marcelo P. Marques. São Paulo: Paulus, 2017. (E-book Kindle).
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 6ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.
- PENNER, T. The Unity of Virtue. *The Philosophical Review*, v. 82, n. 1, 1973.
- PLATÃO. *Mênon*. BURNET, J. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.
- PLATÃO. *Laquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará. 1980.
- PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Daniel R. N. Lopes. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2017.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*. Trad. Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- REALE, G. *História da filosofia grega e romana, vol. II: Sofistas, Sócrates, e Socráticos Menores*. Trad. Marcelo Perine. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- ROMILLY, Jacqueline. *Os grandes sofistas da Atenas de Péricles*. Trad. Osório Silva Barbosa Sobrinho. São Paulo: Octavo, 2017.
- UNTERSTEINER, Mario. *A Obra dos Sofistas: Uma Interpretação Filosófica*. Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.
- VLASTOS, G. The Unity of the Virtues. In: VLASTOS, G. (Ed.). *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- WOODRUFF P. Retórica e relativismo: Protágoras e Górgias. In: LONG, A. A. *Primórdios da filosofia grega*. Trad. Paulo Ferreira. Aparecida: Ideias e Letras, 2018. p. 365-388.

- YOUNG, Charles M. O Elenchus socrático. In: BENSON, Hugh H. *Platão*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 66-78.
- ZINGANO, Marco. Virtude e saber em Sócrates. In: ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. p. 41-72.

A dimensão ética na produção intelectual de Hannah Arendt e suas relações com a contestação

Uílder do Espírito Santo Celestino¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.03>

1 Introdução

Desde a obra *A condição humana* e, posteriormente, com *A vida do espírito*, um dos temas que mais interessou a Hannah Arendt foi a faculdade do pensamento e suas consequências. O mal ou a maldade dos homens não deveria ser algo presente na política, pois sua manifestação é sempre violenta enquanto a experiência do pensamento, necessária à compreensão política, se revela como uma atitude ética perante o mundo, por isso que atravessou toda a obra após sua chegada nos Estados Unidos. Ao invés de uma cisão “[...] entre a vida do espírito e as noções de ética, ação e responsabilidade, [...] há uma dimensão ética fundamental na produção intelectual de Hannah Arendt após-1960, estreitamente articulada a seus escritos políticos das décadas anteriores” (Assy, 2015, p. 29). As consequências do mal na política

¹ Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS). Professor tutor da CAPES/UAB/CESAD/UFS para a formação de professores de filosofia ligado ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (DFI-UFS). Professor de história e filosofia em carreiras do magistério de redes de educação básica no estado de Sergipe, Brasil. Email: uilder.celestino@gmail.com.

havia sido consideradas nos estudos do totalitarismo e dos campos de concentração. Se os cientistas políticos, Hannah Arendt inclusa, não costumavam levar em consideração as “filosofias políticas” (Arendt, 2008, p. 444), sua teoria admitiu a ética oriunda “tradição” desde que mantida a possibilidade da pluralidade. A experiência política com a tradição seria a alternativa frente ao “domínio total” e seu “princípio niilístico”.

Diante da constatação deste atravessamento do tema da ética e da política como consequências do pensamento humano, pretende-se, neste artigo, discutir a dimensão ética na produção intelectual de Hannah Arendt e suas relações com a violência, a revolução e a contestação. Se teorias revolucionárias foram apresentadas como movimentos de ruptura no Ocidente, não foi o caso do trabalho teórico de Hannah Arendt. Ao afastar as guerras e a violência desta categoria, a “revolução” foi dignificada, o mal e a violência do mal não participaram dela. Embora presentes nas revoluções, a violência foi sempre lamentada e talvez pudesse ser substituída ou abolida se os homens exercessem a faculdade de pensar. No cenário das democracias do século XX e XXI, não circularia o desejo por revoluções como realização da ética na política, mas a experiência ética e política da contestação.

2 A dimensão ética separadora da “violência” de “revolução”

Se teorias revolucionárias foram apresentadas como movimentos de ruptura no Ocidente, não foi o caso do trabalho teórico de Hannah Arendt. Ao afastar as guerras e a violência desta categoria, a “revolução” foi dignificada, o mal e a violência do mal não participaram dela. O tema da bondade e da maldade foi ilustrado na aventura de Herman Melville e seu marinheiro virtuoso que evitou uma conflagração violenta no “indômito” gestada por conspiradores. Ainda assim,

por ter provocado a morte do mestre de armas John Claggart, teve o perdão pessoal do comandante brilhante Vere e de Deus, mas não a absolvição de seus atos. Uma violência “pura” e desprovida de maldade recebeu a punição da lei. Há uma dimensão ética na teoria política de Hannah Arendt, responsável por separar as categorias “violência” e “revolução”. Embora presentes nas revoluções, a violência foi sempre lamentada e talvez pudesse ser substituída ou abolida se os homens exercessem a faculdade de pensar.

As referências não foram a comum disputa entre os modelos econômicos da época, capitalismo e socialismo, também não se referiu às doutrinas sociais antagônicas, liberalismo e comunismo. Mencionando a obra *Civitas Dei* de Agostinho, afirmou que “[...] as alternativas parecem ser o totalitarismo, com sua pretensão de dominação mundial, e o cristianismo, cuja história foi a primeira a apresentar a ideia de uma sociedade universal” (Arendt, 2008, p. 452). Não se tratava de uma revolução em expansão para garantir a estabilidade do estado liberal às custas de outros povos e nações transformadas em “sociedade mundial liberal e democrática” (Wellmer, 2023, p. 309). Sem a pluralidade, ambas as experiências seriam problemáticas. A relação entre ética, política e tradição guardaria este problema, já conhecido pela experiência totalitária, da tentativa da eliminação da pluralidade e, com ela, a possibilidade da liberdade humana: “O interessante é que a tentativa de salvar a natureza humana em detrimento da condição humana surge numa época em que conhecemos bem demais — nos regimes totalitários e, infelizmente, não só neles — as tentativas de transformar a natureza humana com a transformação radical das condições tradicionais” (Arendt, 2008, p. 456). Em ambos os casos, cristianismo ou totalitarismo, o primeiro participante da tradição, o segundo externo à tradição, se elaborados sem a possibilidade da pluralidade, resultariam em violência e destruição.

Para Hannah Arendt, os existencialistas franceses e alemães e, antes, alguns leitores de Karl Marx, investiram na tentativa da transfor-

mação niilista do “tudo é possível”, com isso desprezando tudo o que o homem seria, e é capaz de fazer, algo ilustrado por meio de toda a destruição do século XX: “[...] o puro horror dos acontecimentos políticos contemporâneos, a par das eventualidades ainda mais medonhas do futuro, está por trás de todas as filosofias a que nos referimos” (Arendt, 2008, p. 460-1). A afirmação de que o existencialismo, diferente da história da filosofia da existência com Kierkegaard e Nietzsche (Arendt, 2008, p. 192), já não participava da tradição, complementou o anúncio feito de que a tradição da filosofia a que Hannah Arendt se referia teria iniciado com Platão e chegado ao fim com Karl Marx e, de maneira mais específica, pareceu ter sido uma referência específica aos textos dos filósofos Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre. Ao mesmo tempo, explicou o distanciamento ainda maior que manteve da filosofia escrita no século XX, bem como as afirmações contidas no “Sobre a violência” de que inúmeras declarações de Jean-Paul Sartre não poderiam jamais terem sido proferidas por Karl Marx. Para Hannah Arendt, a condição humana na era moderna dependeria da tradição e do pensamento em suspeição da tradição. Na tradição da história da filosofia, seu capítulo final se deu com as tentativas de “transformação” da “natureza humana” a partir de Karl Marx e a partir de sua visão de “humanidade socializada” ou da “socialização do homem”, ou a transformação do mundo que os filósofos somente interpretavam (Arendt, 2018, p. 530-531).

Ao contrário de Karl Marx que apesar de suas “reviravoltas” ainda participava da tradição no sentido amplo e não somente da tradição da história da filosofia, para Hannah Arendt, a tradição deveria ser mantida não com a “humanidade socializada”, mas com a pluralidade humana, porque a liberdade dependeria desta pluralidade e a ação humana somente existiria em meio à pluralidade, por isso que a faculdade do pensamento se tornou central por toda a teoria e ciência política e, com ela, toda a “escola de suspeita” inaugurada com a era moderna. Para qualquer outro princípio externo da tradição, associou

ao niilismo. A completa ausência de sentido para o tema da revolução entre filósofos niilistas e a ação política direcionada para o “tudo é possível”, o que correspondeu ao “princípio niilístico” nazista e stalinista seriam a face contrária da ética da tradição na política.

Quando o pensamento “filosófico europeu”, separado da tradição, passou a ser operacionalizado a partir de uma razão ligada com o niilismo e, posteriormente, começou a se interessar pela política, os exemplos práticos resultantes teriam sido desastrosos, seja com a glorificação da violência atribuída a Jean-Paul Sartre, seja com a “cilada” armada e caída por Martin Heidegger quando cedeu à “política” nazista. Na política de até então, a destruição das duas grandes guerras, o racismo e a expansão imperialista já eram conhecidos, seriam exemplares do “terror dos tiranos”, um terror que era dirigido aos suspeitos e inimigos. Quando o terror passou a ser direcionado às pessoas inocentes na Rússia e na Alemanha, quando as prisões se tornaram exponenciais, a exemplo dos cerca de seis milhões de judeus mortos por nazistas e entre dez a vinte e cinco milhões de prisioneiros na União Soviética (Arendt, 2008, p. 322) e quando, finalmente, as “novas formas de governo” nazista e stalinista pretenderam transformar a natureza humana retirando dela tudo o que havia sido conquistado na era moderna, Hannah Arendt não enxergava neste desastre senão a realização da chamada “revolução permanente”.

2.1 O fim da ilusão da violência da “revolução permanente” com a contestação

O termo “revolução permanente”, que teria surgido com Proudhon e posteriormente associado a Leon Trótski, do qual ele próprio teria se tornado vítima, inicialmente corresponderia a manter o espírito revolucionário com o passar dos anos, mas, na prática política, resultou no terror desenfreado, na violência de todos contra todos e na destruição dos fundamentos da república, não a guerra, mas a destruição da convivência, não o cativeiro, mas a destruição da liberdade.

Sobre os existencialistas franceses, Hannah Arendt compreendeu que, para eles, a revolução seria uma saída para um mundo que se tornou “sem sentido” após o niilismo na filosofia, de maneira que “[...] apenas a ação revolucionária, a transformação consciente de um mundo sem sentido, [seria] capaz de dissolver a falta de significado inerente à absurda relação entre o homem e o mundo” (Arendt, 2008, p. 454). Na política, os impulsos desses existencialistas, “[...] ao escapar[em] ao impasse do niilismo com argumentos no fundo idênticos” (Arendt, 2008, p. 455), resultavam em ações arbitrárias e na defesa da revolução cujo sentido seria, por todos, desconhecido.

O corte teórico entre violência e revolução não existiria para a revolução dos existencialistas franceses, uma experiência destruidora a partir da qual os filósofos franceses sequer praticaram a esperada *thau-madzein*, o espanto e o assombro diante do mundo violento. Seus impulsos em nada se relacionariam com os impulsos mais profundos de Karl Marx, que seriam os impulsos da realização da tradição, enquanto, no século XX, de maneira inversa, os impulsos niilistas resultaram em palcos de destruições desprovidas de sentido para a tradição. Na Rússia de Stálin, a revolução foi deformada por este “princípio niilístico” e todas as demais revoluções da Europa até antes da primeira grande guerra foram frustradas por não resistirem a esta ruptura. Nos Estados Unidos, apesar do triunfo revolucionário, os estímulos a ações violentas relacionadas com as questões raciais poderiam promover uma outra escalada de violência, muito maior que a dos ativistas por direitos civis, com consequências próximas da ocorrida na Europa, iniciada com a perseguição antisemita, avançando para o racismo generalizado que pressupôs uma supremacia pangermânica e uma raça superior ariana.

Diante deste quadro, Hannah Arendt pôs-se a escrever. A compreensão política somente lhe chegava mediante a escrita, então, com a escrita finalizada, eis que temos a teoria. O risco sempre presente seria o da violência. O ódio racial modificou a face da África, Ásia e Europa atravessando um limite irresponsável, rompeu com a tradição e fez do

“domínio público” o “domínio do mal”. Nos Estados Unidos, com os dramas raciais se tinha os sinais de que, naquele país, os requisitos para uma eventual escalada da violência, para uma invasão do domínio privado no público e para a destruição da obra das revoluções também poderia se tornar real. Desde que “tudo se tornou possível”, algum domínio inesperado poderia se alastrar e causar estragos. Com a teoria, a todos se fazia lembrar da tradição. A era moderna até então nunca havia rompido com o fio da tradição e, quando o fez, o relato que ficou foi o de um “inferno”. A violência nunca estivera tão presente na vida das pessoas como durante aquela fase “infernalis”. Mas a violência não seria exclusiva do “domínio total”, estava no ódio racial, infiltrada na ação política, nas ruas e nos protestos, em reformas de lei que poderiam dar errado.

Foram as preocupações com a violência nos Estados Unidos que moveram Hannah Arendt a escrever sobre assuntos do país que a acolheu. Tendo em vista a maneira como o ódio racial foi violento na Europa e nos territórios colonialistas, presumiu a possibilidade do pior para os Estados Unidos. Não pretendia imobilizar agendas de protesto, a tradição da qual participava obrigava a si própria que, diante da violência, seria necessário desobedecer. Há formas de desobedecer e as minorias precisavam encontrar esta maneira qualificada, segura para si, digna porque não relativa à causa própria, relevante ao ponto de não ser ignorada pela maioria. Por meio do consentimento e da promessa mútua, maioria e minoria poderiam educar-se com a reelaboração da tradição contra o racismo, contra leis draconianas e por igualdade não como um direito natural, mas a igualdade na esfera pública. A obrigação ética de desobedecer já estava dada desde o consentimento real, não o da filosofia política de Thomas Hobbes ou dos anarquistas ligados aos direitos naturais. A ética de obedecer a si próprio e com isso desobedecer em sociedade faria parte da teoria política em Hannah Arendt na medida em que a desobediência expressava a obediência perante a tradição. Os termos para isso não seria a “desobediência civil”

ou a “objeção de consciência”, mas a contestação e a ação do contestador civil qualificado e não violento.

3 A ética da contestação na superação das violências de séculos de destruição

A suspeita lançada por Silvia Gombi Borges dos Santos (2011) de que o tema da violência esteve presente por toda a obra de Hannah Arendt é confirmada após “Origens do totalitarismo” e teve respaldo em sua preocupação de que a violência possa invadir e destruir vidas humanas na sequência das tantas tragédias do século XX. A teoria da ação desenvolvida manteve a interferência da violência na política fundacional e no conjunto da ação humana. Os “homens de ação” grafados na história foram violentos, houve o “crime” da fundação, houve a fase das revoluções em que a violência destruiu as tiranias. Na fase colonialista, a violência foi meio de escravizar pessoas, na fase do imperialismo, povos foram subjugados com o emprego da violência e, em ambos os casos, houve violência, não glorificada, mas libertadora. Nestes momentos, fatores e efeitos “bumerangue” fizeram “renascer” o desejo e a vontade da conquista da liberdade.

Com o estabelecimento de uma “esfera política”, a violência teria dado lugar ao consentimento, às promessas mútuas e a uma estabilidade com o potencial de preservar a existência humana na terra e, deste momento em diante, a violência passou a ser um fator de risco, porque sua capacidade única seria a de destruir algo. A violência nunca esteve ausente nas repúblicas, com ela se destroem ameaças, mas a violência não deve deter um protagonismo na ação. Desde que a “esfera pública” surgiu, no mundo grego antigo, na república romana e nas repúblicas modernas, o desafio lançado à violência estaria em fazer com que ela não invada o “domínio público”, não apareça, não seja glorificada, não seja dada à luz, não seja vista como o motor da história e

não migre da “esfera social”, da necessidade, para determinar a política. A teoria da ação em Hannah Arendt dignificou as categorias “liberdade”, “revolução”, “política”, “esfera pública” e “poder” distanciando-as da violência e quando elementos de violência invadiram esses ambientes de liberdade, de triunfo revolucionário com as fundações políticas e do poder circulando na esfera pública, o mundo se tornou cada vez mais perigoso.

Quando os elementos totalitários das ideologias e da tradição explodiram na experiência “infernai” do “domínio total”, a violência foi empregada para destruir e para espalhar o mal extremo por todos os lugares possíveis, modificando o *homo laborans* da era moderna, sua ética, sua maneira de pensar, sua forma de trabalhar e de cumprir ordens. Temporariamente, estava modificando a “condição humana” com os sucessos em experimentos humanos abaixo do cão de Pavlov, quando viu-se na sociedade uma inversão com o esoterismo calcando a realidade enquanto as correntes subterrâneas da história ocuparam o “domínio público”, as ruas e as mentes “humanas”. Ao episódio, sequer dever-se-ia chamar de “domínio público” pois o clima instalado com o “Movimento” descrito por Carl Schmitt difere-se do “público” que é carregado da tradição que campeia a autoridade, as leis e o governo secularizados. A violência, quando se alastrou pelos campos arrasados do niilismo, solapou a ética da tradição, a dignidade da política e colocou em risco a permanência da existência humana na terra após todas as conquistas da era moderna.

3.1 A experiência ética e de vida de Hannah Arendt

A luta teórica de Hannah Arendt contra a violência foi tão constante que se costuma lembrar de suas três “fugas” como momentos de máxima violência que teria lhe acossado, a perseguindo e instigando-a a agir com impactos em seus textos e na decisão de pesquisar e lecionar sobre teoria política. A violência em sua vida não apareceu somente como um fenômeno de razões coletivas, por vezes ela apareceu de

maneira fortuita, contingente, não exigindo ou não comportando explicações, origens e causas. Costuma-se chamar esse tipo de violência de acidente, algo que Elizabeth Young-Bruehl (1997) chamou de um golpe, pouco lembrado nas demais biografias que contaram sobre sua vida. Em 19 de março de 1962, um taxi que tomou em Nova York em trajeto de trabalho foi violentamente atingido por um caminhão enquanto atravessava o Central Park. Não há outros detalhes sobre o que teria provocado o acidente. Observando a sequência da biografia de Laure Adler (2014), que também descreveu o ocorrido, presume-se que naquele intervalo de tempo Hannah Arendt tenha iniciado a produção dos textos para “*The New Yorker*”, do qual havia se tornado correspondente por motivações pessoais. A fonte de Laure Adler foi a carta recebida pouco antes, datada de 12 de janeiro de 1962 em que Mary McCarthy havia informando sobre as correções gramaticais do “Sobre a revolução” e quando, no último parágrafo, questionou “[...] o que aconteceu com o seu artigo para o *New Yorker*? Todo mundo vive me perguntando por ele” (Arendt, 1995, p. 134).

Desde o final de julho de 1961 Hannah Arendt estava de volta aos Estados Unidos, após duas idas para Jerusalém e passagens por Zurique, Basiléia, Itália e Munique (Arendt, 1995, p. 129). Antes, gostaria de ter passado em Paris, mas precisava estar em Jerusalém para ver o começo do julgamento do caso Eichmann (Arendt, 1995, p. 128). Os quatro meses entre abril, maio, junho e julho de 1961 foram intensos, entre muitas viagens. Em maio de 1961, afirmou que estava irritada com todo mundo, “embora menos com Israel” (Arendt, 1995, p. 131) e que estava meio recuperada “[...] da tortura Eichmann, que não deixou de ter um humor totalmente macabro” (Arendt, 1995, p. 130). De volta aos Estados Unidos, teve oito meses para trabalhar em torno do caso Eichmann até o impressionante acidente no Central Park. Após o trauma, referiu-se em cartas para Karl Jaspers e Mary McCarthy que aquele foi o momento em que mais se sentiu próxima da morte. Hannah Arendt não teria sentido a morte de perto na Berlim nazista ou na

Paris de Vichy tanto quanto naquele momento. A vida estava passando por suas mãos aos 55 anos de idade, quando a humanidade ainda aguardava pela publicação dos manuscritos já finalizados do “Sobre a revolução” e quando ainda se via diante da papelada reunida em torno do que futuramente se tornou “Eichmann em Jerusalém”, cuja série de cinco artigos e livro posterior somente ficariam pontos em 1963 (Young-Bruehl, 1997, p. 302):

Quando acordei no carro [a caminho do hospital] e tomei consciência do que havia acontecido, experimentei meus membros, vi que não estava paralisada e podia ver com ambos os olhos: experimentei então minha memória muito cuidadosamente, década por década, poesia, grego, alemão e inglês; e então números de telefone. Tudo em ordem. A questão é que por um momento fugidio tive a sensação de que estava por minha conta se eu queria viver ou morrer. E embora não pensasse que a morte fosse algo terrível, também pensava que a vida é muito bela e que realmente gosto dela (Arendt *apud* Young-Bruehl, 1997, p. 300).

O gosto pela vida diante do pior, a renovação dos bons votos da existência foram respostas imediatas ao grande risco que atravessara, “[...] Hannah Arendt, de fato, passou perto” (Adler, 2014, p. 427). Muitos machucados, nove costelas quebradas (Arendt, 1995, p. 135), hemorragia nos dois olhos, um dos quais abaixo de um corte tratado com trinta pontos de sutura quando perdeu parte do cabelo e deixando cicatriz, músculos distendidos, um dos punhos e ossos do ombro direito quebrados, assim como quebrados dois dentes, uma lesão cerebral por concussão, ablações, lacerações, hematomas e escoriações por todo o corpo, por fim choque e lesão do músculo cardíaco (Young-Bruehl, 1997, p. 300; Adler, 2014, p. 428-9). Foi tratada num hospital em que se viu “[...] brutalmente cara a cara com nosso mundo atual, do qual normalmente estamos protegidos” (Arendt, 1995, p. 137). Ficou incapacitada por quase dois meses (Arendt, 1995, p. 134). Neste período final, viu-se muito deprimida: “Antes nunca havia sentido a depressão como uma coisa física, como um veneno forte nas veias [...] andei com

vontade de me esconder, como um pacote sujo, num quarto de hotel, para que ninguém que amo pudesse me ver” (Arendt, 1995, p. 138). Seria depois de toda essa crise que concluiria o livro do julgamento de Eichmann, quando relativa normalidade teria sido restituída. O acidente não comprometeu seu trabalho intelectual, apesar da lesão cardíaca provocada pelo choque que, juntamente com o tabagismo, provavelmente somaram-se como fatores que contribuíram para o falecimento ocorrido no lar, treze anos depois. A escrita do “Eichmann em Jerusalém”, um processo de cura conforme reconhecido em comunidades dedicadas à obra de Hannah Arendt, demarcou as circunstâncias desta travessia.

3.2 O “desobedecer” como obedecer a tradição e os problemas da desobediência

O caso Eichmann fazia parte de uma sequência de episódios decorridos de Nuremberg que inverteu a lógica da obediência no Ocidente. A frase do jornalista Peter Ustinov, publicada no jornal *The New Yorker* evidenciaria esta nova situação: “Durante séculos, os homens foram punidos por desobedecer. Em Nuremberg, pela primeira vez, homens foram punidos por terem obedecido. As repercussões desse precedente estão começando a se fazer sentir” (Gros, 2018, p. 27; Arendt, 2018, p. 651). A afirmação era coerente com o relato da “nova forma de governo” do qual Adolf Eichmann integrou e, publicada em 1967, já seria uma síntese do que existiu de sério no debate público enfrentado por Hannah Arendt em torno do assunto, marcado por muitas distorções, campanhas difamatórias, acusações infundadas, uma sequência de golpes, os quais, ao que parece, Hannah Arendt não esperava. O tema da “obediência e da desresponsabilidade”, linha de defesa do réu, havia ganhado uma elaboração histórica, diante das mudanças históricas perversas que o nazismo e o stalinismo pretenderam realizar: “Essa afirmação, categórica, designa de longe uma transição histórica — que Arendt tinha testemunhado forjando seu conceito de ‘banalidade do

mal’ —, o que eu gostaria de chamar aqui de ‘a inversão das monstruosidades’” (Gros, 2018, p. 27). Se a “desobediência” sempre foi “monstruosa”, pela primeira vez, agora, a obediência se mostrou como fonte do mal:

A experiência totalitária do século XX evidenciou uma monstruosidade inédita: a do funcionário zeloso, do executor impecável. *Monstros de obediência*. Refiro-me aqui à “segunda modernidade” porque a razão que regula sua conduta não é mais a dos direitos e dos valores, do universal e do sentido. É a razão técnica, eficaz, produtora, útil. A razão da indústria e das massas, da administração e dos escritórios. A razão gestora, a racionalidade fria, anônima, glacial, impessoal do cálculo e da ordem. Não se trata mais da antiga utopia: escutar e seguir a voz da razão universal em vez de permanecer na servidão dos instintos primitivos. Não; trata-se aí de *se fazer autômato* (Gros, 2018, p. 32, grifos do autor).

Se, antes, esperava-se obediência da humanidade, agora, na perspectiva “ética do político”, “[...] é a desobediência que humaniza” (Gros, 2018, p. 32). Não se tratava, mais, de uma autoridade oriunda do poder da tradição, quando o comandante teria uma superioridade ético-política, enquanto o subordinado teria confiança e gratidão, o que seria a “*concordia ordinata*” do livro XIX da Cidade de Deus de Agostinho, onde, “[...] obedecer é encontrar seu verdadeiro lugar, lá se ordenar, lá se sentir bem” (Gros, 2018, p. 68), uma utopia política na teoria secularizada com “[...] súditos obedecendo a um monarca impregnado de virtudes” (Gros, 2018, p. 68). Autoridades da “nossa tradição”, desde Aristóteles até Agostinho, afirmaram que a perfeição que dá a cada um seu lugar exato consiste em trazer benefícios para todos: “Quer comande, quer obedeça, cada qual, conformando-se, cumpre sua natureza, realiza seu ser” (Gros, 2018, p. 70). Nesta tradição, ser desobediente se tornaria um ato monstruoso, perverso, mas, “[...] quando o sujeito político é governado por um ambicioso, cínico, o que ocorre com a obediência?” (Gros, 2018, p. 71). Enquanto Agostinho e Lutero ensinaram que [...] se deve obediência até mesmo a um governo

tirânico” (Gros, 2018, p. 73), a palavra de Pedro dizia “obedecer a Deus e não aos homens” (Gros, 2018, p. 73). Em outras palavras, autores da tradição também enxergaram a “desobediência pública” como forma de “desobediência ativa”, desde Antígona, a “pequena e frágil, magra e obstinada”, a “heroína da desobediência” (Gros, 2018, p. 78), contra a tirania de seu tio Creonte e, com ela, a tragédia.

Na parte final da trilogia de Sófocles, Antígona não cessa de repetir: “obedeço às leis eternas da família, às prescrições imemoriais” (Gros, 2018, p. 83). Assim como Pedro da tradição cristã, Antígona desobedeceu e obedeceu a algo, aos homens e a Deus, à cidade e às leis da família. Não obedeceu por conformismo, pois quando as coisas não estão justas, quando não estão em conformidade, a tradição legitima a desobediência. A tradição revolucionária, o ceticismo, a ironia, a provocação cínica, a capacidade crítica, o protesto lírico, desde os antigos com Diógenes aos modernos conformistas ou críticos “[...] o universal é sempre o protesto de uma diferença” (Gros, 2018, p. 108). As coisas haviam mudado com o “domínio total” e com o caso Eichmann:

A narrativa cinza de Eichmann torna o processo do sistema totalitário — e mesmo, mais além, da modernidade técnica, da gestão burocrática das pessoas, do tratamento racional das massas humanas, isto é, do que pode, em nossa atualidade, constituir uma relação “totalitária”, fria, desumana, anônima — indiferente ao outro. A questão passa a ser: Eichmann não seria o perfeito representante do executor desalmado e impiedoso, do agente robótico que constituiria o verdadeiro perigo para nossas democracias liberais? O que é realmente denunciado como perigoso não é a escuridão moral, mas uma certa transparência cinza administrativa. Objetivamente, Eichmann teria sido o tipo perfeito do executor indiferente ao que faz contanto que o faça bem, uma engrenagem lubrificada (Gros, 2018, p. 116).

Em sua defesa, Adolf Eichmann evocou a moralidade de sua obediência, algo que Frédéric Gros (2018) tratou como uma “narrativa cinza”, associada a uma “indiferença ao outro”. Em seguida, questionou se aquele “executor desalmado e impiedoso” não seria um perigo

para as “democracia liberais”. Suas considerações extrapolaram ao que Hannah Arendt produziu como “relato”, mas ele estava assumindo duas propostas, retornando conjuntamente à defesa de Eichmann e “[...] ao texto de Arendt [para] elucidar o que ela quer dizer por essa ‘banalidade do mal’ da qual Eichmann permanece, há mais de meio século, um sinistro e perverso representante” (Gros, 2018, p. 119). Aquela defesa não fazia o menor sentido para a correspondente de *The New Yorker*, um homem “zeloso” e incapaz de proferir algo fora dos clichês.

Para Hannah Arendt, não havia narrativa, negra ou cinza, apenas generalidades e um “não pensar” deliberado. Como admitir a dignidade das palavras “narração”, “lealdade” e “juramento” diante da mediocridade de um burocrata nazista? Ao que Frédéric Gros (2018) chamou de “perversão ética”, Hannah Arendt chamou de irreflexão. A visão que se teve foi de um relato, uma lição, “[...] não uma explicação do fenômeno, sem uma teoria sobre ele” (Arendt, 1999, p. 311). Para Gros (2018), a banalidade do mal foi a leitura sobre uma “[...] burrice ativa, deliberada, consciente. Essa capacidade de tornar a si próprio cego e burro, essa teimosia em *não querer saber*, é isso a ‘banalidade do mal’” (Gros, 2018, p. 129, grifos do autor).

A divergência teórica entre “narrativa” e “relato” para o caso Eichmann não foi a única entre Hannah Arendt e Frédéric Gros (2018). Ambos afirmaram sobre a existência da tradição de maneira semelhante, a partir do Ocidente, do mundo grego, do pensamento medieval, cristão e na era moderna, mas, de maneira diversa definiram as categorias “consentimento” e “desobediência civil”, tendo por marco a leitura distinta que fizeram da vida e obra de Henry David Thoreau. Personalidade central para diversos ativistas, a descoberta de sua existência, de sua experiência de “existência natural” (Gros, 2018, p. 146), teria sido algo superiormente marcante que a própria expressão “desobediência civil”, nunca empregada em seus textos (Gros, 2018, p. 149). Sua existência inspirou líderes em grandes realizações: “Devemos

então pensar que Tolstói, Gandhi e Martin Luther King leram mal, compreenderam mal quando falam do choque, do encontro que essa leitura representou para eles?” (Gros, 2018, p. 155).

A resposta seria não, porque não se tratava apenas de uma expressão, empregada ou não empregada num texto, mas daquilo que escaparia aos teóricos da “desobediência civil” e que foi o “transcendental ético da desobediência civil” experimentado numa ascese e num trabalho ético sobre si: “Só desobedecemos autenticamente ao outro, aos outros, ao mundo como ele está e finalmente a nós mesmos como hábito, a partir desta conversão. E é dentro e por meio desse movimento de volta a si mesmo que nos descobrimos insubstituíveis” (Gros, 2018, p. 155). Nesta leitura, não teria sido a “objeção de consciência” de Henry Thoreau, mas uma superioridade moral e uma superioridade ética (Gros, 2018, p. 154) e ascética que não se resumia a um isolamento ou a uma “salvação isolada” e a uma questão de mera consciência individual, mas em algo que transcendeu porque tocou em muitos outros, nas orações de King, na fiação de algodão de Gandhi (Gros, 2018, p. 155). Visto isoladamente, Hannah Arendt discutiu o autor nos limites da conferência “Resistência civil ao governo” [1848], posteriormente reintitulada por “Da desobediência civil”. Na leitura, considerou que Henry Thoreau repetia o padrão do julgamento aceito por Sócrates, com os riscos equivalentes da “objeção de consciência”, um ato que seria isolado, sem nada a dizer sobre a causa ou a ponto de modificar a política. Seria uma presa fácil aos tribunais ao sentenciar mais uma condenação para os casos de resistência ou desobediência.

3.3 A lei aberta, a contestação ética ou uma maneira qualificada de desobedecer

Apesar da divergência teórica quanto aos impactos e ao efeito transcendental da vida e obra de Henry Thoreau na ação de outros líderes, Hannah Arendt admitiu a possibilidade de casos raros em que a ação por contestadores civis no contexto do enfrentamento da lei

confirmaria a tradição, mais exatamente tornando a lei aberta por meio da ação de alguém que nunca agiria em causa própria e que teria razões públicas relevantes e qualificadas na fonte da tradição o suficiente para não serem ignoradas. Essas pessoas agiriam junto com minorias qualificadas, ainda que em desequilíbrio de forças em relação ao modelo de democracia da era moderna marcado pela decisão das maiorias. Tais minorias não seriam “traidoras” ao ponto de serem sentenciadas culpadas como no caso de contestadores individuais, pois “[...] imaginar as minorias contestadoras como rebeldes ou traidoras vai contra as palavras e o espírito de uma Constituição cujos idealizadores eram especialmente sensíveis aos perigos de um controle desenfreado pela maioria” (Arendt, 2017, p. 70). A insinuação de que Hannah Arendt pregaria o conformismo entre os negros, diante das reflexões sobre *Little Rock*, não faz o menor sentido, a palavra “conformismo” somente fora empregada para referir-se às limitações da vida na infância, quando uma criança tende a ser conformista ou conformada ao ponto de buscar a autoridade para fins de guiamento e orientação (Arendt, 2004, p. 280-281).²

² Para Hannah Arendt, o conformismo seria uma ameaça, mesmo considerando o cenário dos Estados Unidos. Ao discutir o macarthismo, lembrou que seriam os europeus que guardam a imagem conformista para o povo estadunidense como se eles aceitassem tudo o que determina o governo de Washington. Em sua análise, tratava-se de uma sociedade de massas, muito diferente da “ralé” da Rússia soviética e da Alemanha nazista. O macarthismo somente corresponderia a um risco futuro de conformismo se o povo em “massa” passasse a acreditar que tudo seria “culpa” dos comunistas e se não houvesse as “salvaguardas” que evitavam que o fenômeno ocorresse tal como se deu na Europa, a exemplo da ação de senadores e de um sentimento nacional diante das histórias do nazismo ao afirmarem “aqui isso não pode acontecer”. Para os europeus, o macarthismo seria uma prova de que “pode”, porque, segundo Hannah Arendt, eles não estariam vendo as “salvaguardas” do governo do outro lado do atlântico. Não pelo macarthismo, concluiu que “[...] na verdade o que pode acontecer na Europa também pode acontecer nos Estados Unidos, e vice-versa, porque, a despeito de todas as diferenças, a história dos dois continentes é essencialmente a mesma. De fato, desde que a civilização ocidental espalhou sua influência por todo o mundo, rapidamente se aproxima o momento em que podemos dizer que não pode acontecer praticamente nada num país que não possa acontecer em outro” (Arendt, 2008, p. 442). Com este comentário final, vislumbrava fatores maiores que o

Haveria uma maneira qualificada de desobedecer, não qualquer desobediência, muito menos com o emprego da violência, algo pouco inteligente por parte de uma minoria que deseja e será ouvida em uma democracia moderna em que a “tradição” não seja a nazista ou stalinista. Como esperar qualquer tipo de desobediência por parte de uma figura como Adolf Eichmann, que não estava mergulhado na tradição dos povos que possibilitaria um tipo de desobediência qualificada, dignificada, a partir do qual a palavra “lealdade” estava sendo tão ultrajada? Após desejar e conseguir ser exposta ao caso, o julgamento-Eichmann havia se tornado uma tortura-Eichmann, um lugar a partir do qual seria impossível se teorizar sobre qualquer outra coisa, a exposição, no máximo, havia lhe despertado um “humor macabro” (Arendt, 1995, p. 130). O tema da desobediência seria muito caro à tradição e, não importa o apelo ao outro esperado por Frédéric Gros (2018), não importa a tentativa de encontrar humanidade em Adolf Eichmann além daquilo que se mostraria publicamente frágil conforme visto por Hannah Arendt, diante do nazismo, aquela espécie estranha de ser humano roto jamais desobedeceria.

Por questão lógica, outra divergência teórica entre Hannah Arendt e Frédéric Gros (2018) seria em torno do consentimento. Na tradição de que participa, o consentimento não se daria por meio ou por medo da violência, diferente dos anarquistas, segundo os quais “[...] o consentimento é uma obediência livre, uma alienação voluntária, uma imposição plenamente aceita” (Gros, 2018, p. 132). Para eles, a ideia de “consentir livremente” corresponderia a querer tornar-se prisioneiro, ao votar, ao contrair casamento, optar-se-ia por alienar-se e por abdicar a algo e a isto obedecer. Na versão de Thomas Hobbes, o consentimento seria a resignação e a política do consentimento “[...] por excelência a

macarthismo, capazes de modificar o país e sua população, já que algo semelhante havia se dado anteriormente na outra parte ocidental do mundo, na Europa. Nesta quadra histórica, não parece ser possível afirmar se o trumpismo do século XXI seria algo superiormente perigoso ao macarthismo do século XX nos Estados Unidos.

instituição da patilha entre, de um lado, a autoridade pública, que faz as leis, impõe a ordem pública, e, do outro, a massa dos cidadãos que abandonaram seu direito natural e se resignaram a obedecer para obter segurança” (Gros, 2018, p. 177). Assim dispostas, ambas as versões atacariam o consentimento da tradição de Hannah Arendt porque partiriam de uma ideia de direitos naturais. A liberdade dos anarquistas corresponderia a todas aquelas licenças que se perde por se estar em sociedade, enquanto em Thomas Hobbes, em nome da segurança, ou seja, por conta do medo, a pessoa se resignaria a consentir, a obedecer, novamente perdendo a liberdade prevista no direito natural. Para Frédéric Gros (2018), assim como para Aristóteles, estar obrigado seria ser obrigado por si mesmo e isso necessariamente seria o contrário do consentimento que retira a liberdade do direito natural.

Na obrigação, não haveria consentimento, como não haveria alienação do comando. Neste quadro, a solidariedade que existe entre as pessoas que participam de um estado, nação ou governo seria dada porque “eu me obrigo a obedecer a um outro que é meu igual” (Gros, 2018, p. 177). Embora a ideia de obrigação em Aristóteles esteja presente na relação “consigo mesmo” de Hannah Arendt, seria a tradição o fator de integração entre o pensamento e o consentimento. O “si indelegável” de Frédéric Gros (2018) não seria somente o resultado de uma “relação comigo mesmo”, assim como o “dois-em-um” de Hannah Arendt nunca foi somente um diálogo consigo mesma. Se alguém sabe sobre a assertividade do “não matar” é porque a tradição deixou o mandamento “não matarás”. Quando alguém pratica o “dois-em-um”, está dialogando com a tradição, ao ponto de compreender o “não matarás” da tradição como uma obrigação. A partir deste momento, vislumbra-se o comportamento solidário e se obtém solidariedade perante todos os que são iguais segundo o mandamento da tradição. Trata-se de um consentimento não pautado pelo medo, por isso que Hannah Arendt acrescia ao “consentimento” a necessidade das “promessas mútuas”, a necessidade de fazer e cumprir promessas não no

sentido bíblico, mas promessas entre as pessoas. Não se tratava do consentimento dos anarquistas ou da teoria política de Thomas Hobbes, mas desse consentimento mergulhado na tradição.

Diante da teoria da ação de Hannah Arendt, percebe-se como o “dois-em-um” tornou-se impossível para Adolf Eichmann e foi ausente enquanto durou o “domínio total” do nazismo e do stalinismo. Se ele era leal e obediente ao governo nazista, os nazistas haviam solapado a realidade da lealdade cuja fonte de “ser leal” somente faria sentido na tradição. Não à toa ficou dito que a “tradição revolucionária” e seu tesouro perdido, a revolução, participam da tradição, tanto que Karl Marx e Hannah Arendt escreveram a este respeito. Somente depois do “tudo é possível” dos nazistas e stalinistas, todo o consentimento com a “tradição” fora rompido. Na teoria da ação de Hannah Arendt, o consentimento é estabelecido num corpo político campeado pela tradição e a ocorrência das promessas mútuas da política denuncia este fato. Quando se é livre neste lugar do domínio público, se está livre para aproveitar a vida e para procurar a felicidade, o que Karl Marx, segundo Hannah Arendt, pensou como o fim do trabalho.

A violência no consentimento necessariamente interromperia a possibilidade da liberdade na tradição, por isso, na teoria de Hannah Arendt, não faz o menor sentido desobedecer por meio do emprego da violência. A violência serve para destruir um “mal” e não como tática de desobediência. A violência serve para proteger algo e não para manter uma tirania. Se uma lei é draconiana e se alguém obedece a si próprio, este alguém se sente obrigado a desobedecer a lei e a obedecer a si próprio, obedecendo a tradição. Quando Hannah Arendt agiu, obedeceu a si própria, mas, de acordo com as leis do estado nazista, estava enquadrada como uma criminosa. Foi presa e, não fossem as fugas, teria sido mais uma das milhões de vítimas de Adolf Eichmann. Nos Estados Unidos, voltou a ser cidadã de algum país, trabalhou, viajou, sofreu reveses, reergueu-se, esteve entre amigos e amigas, perdoou, despediu-se de entes queridos, deixou a vida e deixou obras.

Não desejaria semelhante vitória para todos os outros povos da terra? Teria sido odiosa com o pai da jovem garota negra por não o encontrar na fotografia, repetindo os perigos do ódio racial que sentiu na pele? Não teria enxergado a questão racial ou não seria melhor dizer que divergiu teoricamente, obviamente por não ser uma mulher negra, mas, principalmente, por que o seu “dois-em-um” e a sua teoria da ação a alertavam para a capacidade destruidora que todo ato violento, por mais justo que inicialmente pareça, guarda consigo? A busca da destruição de leis draconianas por meio da violência seria um excelente argumento se, junto com isso, não colocasse em risco toda a sociedade com o modelo do “faça-se a justiça e que o mundo pereça”. Não seria o momento de destruir nada, mas de retomar os laços de consentimento e de promessas mútuas, porque, para Hannah Arendt, é nisto que poderia consistir o espírito revolucionário.

3.4 Afastando-se de ilusões revolucionárias e os riscos em obedecer

O mundo da tradição rompida parecia perecido, algo não ocorrido de uma hora para outra, mas que foi uma estrada trilhada pela humanidade desde que o imperialismo dos estados nacionais europeus colocou em movimento a marcha da destruição. Teria sido a predição de Robespierre realizada: “deixem as colônias perecerem se elas vão nos custar a honra e a liberdade”.³ No texto “Imperialismo: estrada para o suicídio”, Hannah Arendt destacou as ilusões que circulavam por meio da história de que a corrida imperialista repetiria os

³ A frase fez parte do texto “Imperialismo: estrada para o suicídio. As origens políticas e o uso do racismo”, não apresentado como rascunho na *Kritische Gesamtausgabe* (edição crítica completa), cujas ideias e a estrutura coincidem com o texto “Über den Imperialismus” (Sobre o imperialismo) originalmente escrito em língua alemã e publicado no volume 3 do projeto da crítica completa e que também consta na tradução espanhola da obra *Die verborgene Tradition* publicada em 2020 na Alemanha com a organização de Jüdischer Verlag e Francfort del Main na edição da Argentina por *La tradición oculta* (2005). No Brasil, ambos são inéditos considerando o mercado editorial.

“grandes” tempos de Alexandre da macedônia, do império romano e das guerras napoleônicas.

O “fator” econômico e sua capacidade de expansão bem conhecidos por Karl Marx estava agora em aliança, por ele não vista, com a hierarquia das raças ditas superiores e inferiores. Tratava-se de uma falência intelectual e uma “aliança profana”, a ralé com o capital, buscando o lucro e ascendendo socialmente, eles haviam abolido tudo em favor da defesa de seus interesses, toda a “hipocrisia burguesa” que era mantida graças à “força da tradição cristã e ocidental” havia se transformado no niilismo da ralé (Arendt, 2019a, p. 259). Seria um tipo de “filosofia” que já estava entre os burgueses desde a filosofia política de Thomas Hobbes e que agora se convertia em brutalidade “nua e crua” que a revolução francesa, com a concepção de homem “[...] legislador e cidadão, quase destruiu [junto com] a noção de história como um processo necessário” (Arendt, 2019a, p. 262).

Posteriormente, com *Sobre a revolução*, este papel atribuído à revolução francesa foi deslocado para explicar a fundação dos Estados Unidos, mas a ideia de cidadania, direitos e obrigações reguladas por um legislador e um estado constitucional e não de estado nacional já apareceu neste comentário tensionado para ser afirmado como o oposto da “descida ao niilismo” da ralé. No imperialismo, os decretos, ordens, leis eram todas baseadas na arbitrariedade por não surgirem do meio social e seu critério seria colocar em movimento as “forças da história” com a capacidade aumentada de dominar e destruir. Seria uma “[...] política de poder completamente sem princípios [que] não poderia ser praticada até que houvesse uma massa de pessoas livres de todos os princípios e tão numerosas que o Estado e a sociedade não pudessem cuidar delas” (Arendt, 2019a, p. 263).

Esta ralé obedecia, era de fato muito obediente, e era organizada por “[...] políticos imperialistas e inspirados apenas por doutrinas raciais, e podemos ver como surgiu a ilusão de que o imperialismo sozinho poderia resolver os graves problemas domésticos, sociais e econômicos

de nosso tempo” (Arendt, 2019a, p. 263-264). Com as doutrinas raciais inculcadas, a ralé retirava-se da base social da sociedade europeia e tornava-se formada por “vencedores” (*self-made man*) porque se viam “deuses” em condições de explorarem as raças que chamavam de inferiores. A ralé funcionava como a força a fazer expandir os impérios na aliança do capital com o racismo. Esta foi a estratégia empregada por Hitler contra os judeus e já havia acontecido com a expansão dos territórios dos estados nacionais europeus na África e Ásia, assim como na Rússia que sempre teria se comportado como um império em relação aos outros povos de seu território em idêntica dinâmica porque, na leitura de Hannah Arendt, o *ethos* do imperialismo seria o racismo e, com ele, a fascinação pela morte, daí o seu impulso para as guerras, para o extermínio do outro e para o suicídio (Arendt, 2019a, p. 265).

A violência, a parteira da história, repetia-se agora com os estados nacionais, com a ralé e com o racismo do imperialismo em movimento. A raça tornava-se o fator determinante para a identificação dos integrantes desta “classe sem classes” chamada ralé:

A ralé, por outro lado, crescendo em número em todos os países “civilizados” e já completa com sua própria elite intelectual, mas sem qualquer base social ou outra estrutura própria, pode ser reorganizada e colocada em movimento somente como uma raça — como homens brancos (ou negros, amarelos ou marrons). Aquele que antes era um inglês pode acabar se tornando um “homem branco”, agora que tantos alemães se tornaram “arianos”. O fracasso da empreitada alemã não garante, de forma alguma, que outros povos e nações não desaparecerão em raças (Arendt, 2019a, p. 257, tradução nossa).

Os povos e as nações desapareciam quando transformados com os impulsos da ralé. Os homens brancos ingleses poderiam vir a ser ralé, ou negros, ou amarelos, ou marrons, tal como os alemães tornaram-se uma ralé de arianos até que nem o estado nacional faria mais tanto sentido, pois explorar riquezas, planetas de diamantes, seria a única meta porque nada existiria além disso para a ralé. O que haveria

para desobedecer, qual tradição haveria para ser respeitada? Por qual motivo a violência aqui deveria ser evitada se a “política de poder sem princípios” seria exatamente esta, a de dominar pela violência, ser o mais forte, conquistar e exterminar?

Com o passar dos anos, Hannah Arendt foi refinando essas questões, porém mantendo fixos os pontos-chaves, dos quais em perceber que a linguagem empregada na política não deveria ser mobilizada para explicar tudo o que aconteceu com a nação dos nazistas, mas que não deveria ter acontecido. As frases como “política de poder sem princípios”, “políticos imperialistas”, “elite intelectual da ralé”, “nações e povos como raças” ou uma ralé ironicamente “vencedora” (*self-made man*), todas essas frases seriam paradoxais, não haveria como falar de um tipo de política sem os princípios da tradição, como não se conceberia políticos com pretensões imperialistas, como seria possível pensar numa elite intelectual para a ralé ou como enxergar governos num amontoado de homens niilistas matando-se uns aos outros, inicialmente outros além de sua raça, em seguida entre si, enquanto buscam “vencer na vida” e acumular riquezas?

A humanidade não seria apenas “o homem, lobo do homem” de Thomas Hobbes e a “fiel” execução posterior deste princípio racista-imperialista. Uma teoria política dos homens conferindo a eles a sua dignidade, da pluralidade humana, do poder distinto da violência, da esfera pública sem os problemas domésticos, sociais e econômicos e sem a sanha da riqueza liberal deveria ganhar alguma forma que bem poderia estar na leitura desta tese sobre a violência e a revolução em Hannah Arendt como categorias abrangentes de sua teoria da ação.

4 Considerações finais

Pode-se afirmar que todos os textos de Hannah Arendt escritos na América estão carregados dos alertas para os perigos da violência, do ódio racial e da redução de povos, nações e países em raças. A teoria

revolucionária, somente possível de ser aplicada na explicação da era moderna, foi o cerne da tradição que animou a todos em busca por libertação, liberdade e felicidade. A “tradição revolucionária”, um efeito bumerangue contra todos os modelos de opressão, foi narrada a partir do Ocidente, com as experiências dos sistemas de conselhos. Quando, sete anos depois da publicação do “Sobre a revolução”, Hannah Arendt apresentou a humanidade a obra *Sobre a violência*, posteriormente integrada com sua própria edição do *Crises da república*, estava dando palavras finais ao tema da teoria da ação com sua exposição da teoria do poder para depois voltar-se às especulações do intelecto e da mente enquanto *nous* (voûς), isto é, *A vida do espírito*.

A permanência e a atualidade de suas definições para a ação humana e para o poder estão dadas e ainda não se esgotaram na medida em que explicam a organização de sociedades humanas inteiras, pois fazem sentido para todas as ilhas de opressão de grupos humanos em quaisquer culturas da terra, independentemente de serem opressões promovidas ou não pelo “mundo” ocidental. Com Hannah Arendt, tem-se uma teoria que explicou a era moderna, gestada num antidiscurso que foi contrário a todo o tipo de opressão imperialista e racista e que fixou a face da crise da república dos Estados Unidos com os perigos do ódio racial, com as teorias conspiratórias na política, com o desespero empregando uso da violência dentro dos Estados Unidos, com o ímpeto violento da “nova esquerda”, com a contestação civil violenta dentro e fora daquele país, com as violências da guerra do Vietnã e com as intervenções militares e espionagens ilegais dos Estados Unidos em outros países da América.

Nenhuma destas ações violentas, sob nenhum aspecto, jus fariam ao espírito revolucionário de onde emana e circula o poder em sociedade para fundar repúblicas que respeitem seus cidadãos. O que Hannah Arendt propõe não é a ilusão da igualdade revolucionária, não é o horror da destruição racista dos estados nacionais, mas a capacidade de obedecer ao que mantém a tradição dos povos contrária ao

mundo niilista, uma tradição que não é somente ocidental, apesar do texto arendtiano sê-lo. A tradição da liberdade, da fraternidade e da igualdade perante a lei não é exclusiva do “mundo” ocidental, mas participa de todas as ilhas de opressão, porque todo ser oprimido sabe do valor da liberdade.

Em cenários de leis republicanas, há o risco de maiorias valem-se do poder que as democracias lhe conferem para reprimir minorias sociais, quando os riscos do racismo e das destruições seguem pairando o horizonte destas fundações. O aprendizado com todas as violências posteriores às fases de fundação de nossas liberdades e a estrada da destruição em massa, quase consumada no século XX e que ainda persiste com políticos e políticas sombrias no século XXI quando chegam ao comando por mãos das maiorias, estes são os desafios que Hannah Arendt vislumbrou nas repúblicas, que refletiu e deu respostas teóricas, ainda hoje válidas como alertas e como estratégias políticas.

Qualquer debate que pretenda racializar suas respostas teóricas voltam-se para a destruição das saídas políticas plurais e éticas que temos e não focam na realidade atestada pela experiência histórica. A contestação, um movimento e uma ação política legítima no texto de Hannah Arendt, emerge da elevação do conceito de desobediência e alcança o lugar da produção articulada da constatação com a compreensão política. No limite, o contestador ético segue obedecendo a tradição revolucionária, fundadora de liberdades, da esperança da fraternidade e da igualdade perante novas leis a ocuparem o lugar de leis draconianas, transitórias e ilegítimas.

A dimensão ética da contestação em Hannah Arendt é resultante de investigações em torno do passado sombrio e de destruição niilista de nossa história coletiva humana, com a devida compreensão de que ser “leal”, “fiel” e “justo” exige o complemento a respeito do “quem”. Quando este “quem” assume uma existência niilista, tal “ser aí” deixa de buscar a libertação e as liberdades da ética e da política, pois neste caso ocupou-se da conquista temporária impostora. A

desgraça que arrastou comunidades humanas inteiras na experiência histórica nos dá mostras do quanto a vantagem foi efêmera e a destruição foi total enquanto durou, na expansão mercantilista terminada imperialista e racista de nações que adotaram políticas de perseguição e destruição do outro. Diante de seus olhos e diante de seu olhar passaram-se os apátridas após 1919 e que persistem no século XXI, toda a violência racista do século XX e mantida em grupos supremacistas no século seguinte, junto com as defesas da “obediência” nazista e as crises das repúblicas que, neste momento, fazem parte de nossa realidade e atualidade. As “ditaduras totalitárias” são democráticas, porque elas emergem da vontade das pessoas, elas se deixam privar do poder, mas estão em público e seguem o líder, com vontade e obediência (ARENDT, 2024, p. 3). As investigações sobre o totalitarismo do século XX a fizeram alcançar tal compreensão ética e política. Assim, a produção intelectual de Hannah Arendt após 1950 apresenta-se como uma produção ética e política, assim como a ação política com a responsabilidade da contestação que avança nas repúblicas como marco contra as ilusões glorificadoras da violência e da destruição.

Referências

- ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Record, 2014.
- ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*: São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- ARENDT, Hannah. *Diário filosófico 1950-1973*. Barcelona: Herder Editorial, 2018.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. *Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy (1949-1975)*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

- ARENDT, Hannah. *La tradición oculta*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.
- ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender (1953-1975)*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- ARENDT, Hannah. Responsabilidade moral sob ditaduras totalitárias. In: *Cadernos Arendt, revista de filosofia*. Trad. Adriano Correia. Teresina: NUPHA/UFPI, 2024.
- ARENDT, Hannah. *Sechs essays die verborgene tradition*. Kritische Gesamtausgabe/Complete Works Band 3, Vol. 3. Göttingen: Wallstein Verlag, 2019a.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2019b.
- ARENDT, Hannah. *The modern challenge to tradition: fragmente eines buchs*. Kritische Gesamtausgabe/Complete Works. Band 6, Vol. 6. Göttingen: Wallstein Verlag, 2018.
- ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu, 2018.
- MARX, Karl. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Lafonte, 2018.
- SANTOS, Gombi Borges dos. *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- WELLMER, Albrecht. A revolução segundo Arendt. In: VILLA, Dana (Org). *Hannah Arendt*. São Paulo: Ideias e letras, 2023.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

A estética da força em Simone Weil

Débora Maria Santiago Cavalcante¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.04>

1 Introdução

Simone Weil, nasceu em Paris, em 03 de fevereiro 1909. Viveu o período entreguerras e morreu com apenas 34 anos, no ano de 1943. Nascida numa família judia agnóstica de classe média alta, viveu entre a época do caso Dreyfus e do holocausto, e esse contato próximo com tais acontecimentos extremos e com as duas grandes guerras impactou sua forma de pensar e ver o mundo.²

É no ensaio denominado *“Ilíada ou o poema da força”*, escrito entre 1938 e 1939 sob o pseudônimo de Émile Novis, publicado em 1940, que Weil aborda o lugar e os atributos da força, a partir da obra homérica que é uma narrativa de guerra. Assim, ela analisa o lugar da força nas guerras, a partir dos acontecimentos narrados no poema, trazendo parte dos seus versos em meio ao desenvolvimento da questão.

No contexto histórico, no qual Weil escreveu o objeto deste estudo, observa-se que o mundo estava vivendo a segunda grande guerra, a ocupação da Alemanha nazista na França. Mergulhada em suas vivências decorrentes deste cenário, para sua reflexão sobre a força ela se utiliza do poema épico *“Ilíada”*, de Homero, um mito que

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará.

² Informações retiradas da Introdução escrita por Eric. O. Sprigston no livro *Simone Weil Escritos Esenciais*.

influenciou a cultura clássica ocidental de diversas maneiras ao narrar os acontecimentos da guerra de Troia.

A motivação para o escrito vem das suas vivências. Weil era filósofa e ativista política. Apesar de nascida numa família de classe média alta, ela se coloca a viver diversas situações que lhe submetem à força da opressão não só nas fábricas, mas na guerra, tendo em vista que ela participou da Guerra Civil Espanhola.

O citado ensaio tem como protagonista a força e seus atributos, propriamente a força que se origina das relações entre os homens, em especial no período de guerra. Nesse sentido, ao discorrer sobre a abordagem de Weil ao efeito desmedido da força e sua descompensação como condição propriamente humana, Alías pontua que:

A comparação com o conflito homérico supunha, por um lado, o replanejamento da questão da guerra para além da tradição libertária, acerca da qual Weil tinha já refletido desde 1933 numa série de artigos; por outro, a aproximação ao âmbito estético, quando a pensadora estabelece certa correspondência com o poema grego. Quer isto dizer que Weil aponta Homero, nomeadamente a *Iliada*, como acontecimento cultural que é confrontado com os acontecimentos históricos contemporâneos, mas não já enquanto documento de barbárie — como diria Benjamin —, mas “*le plus beau, le plus pur de miroirs*”³ (Alías, 2023, p. 407).

Assim, a filósofa se utiliza da “*Iliada*” como a narrativa épica capaz de transcender a barbárie inerente ao movimento que a força produz na vida dos homens. O seu texto é uma tentativa original de compreender e lidar com os efeitos destrutivos da guerra, da força e do sofrimento decorrente disso: é a *Iliada* ou o poema da força, ao mesmo tempo, um belo comentário ao poema homérico e uma lúcida meditação sobre a natureza da força em sua representação extrema: a guerra (Bordin, 1996, p. 525).

³ “o mais belo, o mais puro dos espelhos” (tradução nossa).

Apesar de estar relacionado ao contexto da segunda grande guerra mundial, o ensaio não se restringe a ele. Ele está também e efetivamente relacionado ao lugar da força numa perspectiva geral da humanidade, sobre as implicações do seu uso pelos homens em todos os tempos e em todos os espaços.

2 O centro da *Iliáda* é a força

Logo na primeira frase do ensaio “*Iliáda ou o poema da força*”, Simone Weil afirma que “o verdadeiro herói, o verdadeiro tema, o centro da *Iliáda*, é a força” (Weil, 2020, p. 1011). Não é o homem ou qualquer herói, a força é a protagonista da “*Iliáda*”. O heroísmo, nada mais é que “é uma pose teatral e cheia de arrogância” (Weil, 2020, p. 1027).

Por isso, é sobre o papel da força no conjunto desses acontecimentos que Weil quer se aprofundar e desenvolver sua interpretação. Ela demonstra, por meio da narrativa homérica, que a força atinge a todos e se impõe, ainda que de maneira diversa, tanto aos vencedores quanto aos vencidos. Para Weil é isto que a “*Iliáda*” narra: as mudanças exercidas pela força tanto naqueles que são vítimas dela quanto naqueles que julgam detê-la.

Os homens não se dividem entre vencidos, escravos e suplicantes, de um lado, e vencedores e chefes, do outro; nela não encontramos um único homem que não se veja, em algum momento, compelido a se curvar à força (Weil, 2020, p. 1018).

Não haveria como escapar ao fato de que os “os heróis tremem como os outros” (Weil, 2020, p. 1019), e então Aquiles⁴ e Heitor, em sua complexidade, detêm uma força heroica, mas com a fraqueza humana que lhes é inescapável.

⁴ “Ao próprio Aquiles acontece uma vez tremer e gemer de medo, diante de um rio, é verdade, não diante de um homem. À exceção dele, absolutamente todos são mostrados vencidos em algum momento” (Weil, 2020, p. 1020).

Ela pondera, diante do protagonismo da força na “Íliada” que quase toda ela se passa longe dos banhos quentes assim como “quase toda a vida humana se passou longe dos banhos quentes” (Weil, 2020, p. 1012). Quando a força é a protagonista, ou seja, é o centro a partir do qual os homens se movimentam há um deslocamento do mundo, que passa a ser distante, tocante de paz, da família, longe do mundo onde cada homem é o que conta mais.

Assim se dá a marcha da guerra, que “na *Iliada*, consiste simplesmente nesse movimento de gangorra” (Weil, 2020, p. 1022), que mostra apenas como é passageira e efêmera a posição do vencedor. Tal movimento decorre do uso imoderado da força e esta é a engrenagem própria, porque a tentação do excesso aos homens é quase irresistível.

2.1 A força é o que transforma em coisa qualquer um a ela submetido

O tipo de força que Simone Weil se refere é a que “é manejada pelos homens, a força que submete os homens, a força que faz a carne dos homens se retrair” (WEIL, 2020, p. 1011), ou seja, é aquela que se experimenta entre os indivíduos. Tal força tem o poder de modificar, inclusive a subjetividade humana, não apenas daqueles sob sua coerção, mas também daqueles que julgam dispor dela.

Ao império da força, que se equivale apenas ao império da natureza, ninguém é capaz de escapar, independentemente da posição ocupada, se dominante ou dominado.

Outro efeito inerente à incidência da força que a filósofa francesa não hesita em considerar é o seu poder de acometer, de petrificar tanto aqueles que a exercem quanto aqueles que a sofrem, não existindo, no âmbito do seu império, nenhum ser humano que não seja, em alguma medida, tocado por seu potencial destruidor [...] (Bueno; Vale, 2019, p. 82).

Weil entende que “a força é o que transforma em coisa qualquer um a ela submetido” (Weil, 2020, p. 1011) e quando ela é exercida até o

fim, “ela faz do homem uma coisa no sentido mais literal, pois transforma-o num cadáver” (Weil, 2020, p. 1011). O cadáver, portanto, é de certa maneira um símbolo que representa o poder da força.

Ela pondera a existência de dois tipos de força: a que mata, que é uma forma sumária e grosseira da força; e a que não mata ou que ainda não mata, porque ou ela vai matar ou a todo instante ela pode matar.

Desse poder que tem a força, de transformar o homem em coisa, fazendo-o morrer, procede outro poder, ainda mais prodigioso, o de transformar em coisa um homem que continua vivo. “Nesse caso, ele está vivo, tem uma alma; contudo, é uma coisa” (Weil, 2020, p. 1013).

Isso é o que Weil denomina de “dupla propriedade de petrificação”, o poder de transformar o homem em pedra é uma característica atribuída à força pela pensadora e que lhe é essencial, porque ela é capaz de promover um tipo de desumanização ao coisificar o ser. A força é um elemento ativo que influencia as ações dos homens.

Acontece que o ponto de vista lógico, ela aponta que o fato de um ser humano ser uma coisa constitui uma contradição, e aí o impossível se torna realidade. Ela nos mostra que o uso da força manejada pelo outro pode tocar vida interior do homem e sua subjetividade de uma maneira tirânica, porque se faz imperiosa em relação a ela.

2.2 O forte nunca é absolutamente forte, nem o fraco absolutamente fraco

Weil pontua que, “da mesma forma que esmaga, a força inebria impiedosamente qualquer um que a possua, ou julgue possuí-la” (Weil, 2020, p. 1018) e ressalta que seu uso não é ilimitado e ninguém é capaz de possuí-la de maneira definitiva. Dessa maneira, a força se impõe a todos.

Assim, quando se fala da intensidade e do uso da força, “o forte nunca é absolutamente forte, nem o fraco absolutamente fraco, mas

ambos ignoram isso” (Weil, 2020, p. 1020) e não se veem como semelhantes ou da mesma espécie.

Nesse momento Weil direciona sua atenção ao espaço do pensamento, necessário para um agir com justiça e prudência. Ela observa que aquele que possui a força passa a movimentar-se num meio sem resistência, porque não há matéria humana a sua volta que suscite ou faça surgir o intervalo no qual o pensamento se instaura. Assim, o impulso se converte em ato, ambos são um e o mesmo. Desse modo, “não podem senão perecer”, pontua Weil. (Weil, 2020, p. 1021).

É por este caminho, que ela explicita porque “esses homens agem de forma severa e louca”, porque perdem o espaço do pensamento e, por isso, são inebriados e “ao exercerem seu poder pelo uso da força, não lhes passa pela cabeça que as consequências de seus atos farão com que se curvem”. (Weil, 2020, p. 1021) Passam a acreditar que “o destino lhes concedeu todas as prerrogativas, e nenhuma a seus inferiores” (Weil, 2020, p. 1021). Para Weil, esta é a engrenagem própria da força, a soberba indiferença do forte o faz sucumbir.

A punição do excesso é de rigor geométrico, pois pune automaticamente o abuso da força. Weil pondera que para escapar a esta engrenagem um esforço mais que humano seria necessário, qual seja, o uso moderado da força e as ideias de limite, medida e equilíbrio, difundida pelos gregos, para a condução da vida, que na modernidade passaram a ser utilizados apenas para o desenvolvimento da técnica.

3 A *Iliáda* como referência estética da força

Simone Weil se utiliza da “*Iliáda*” como referência estética para demonstrar o papel central da força na história humana. Isto porque ela entendia a “*Iliáda*” como uma obra de arte que apresentava de maneira clara e transparente as consequências desumanas do uso da força para os homens, principalmente no contexto das guerras. A afirmação

central de que a “Ilíada” é, acima de tudo, uma testemunha dos efeitos da força sobre o espírito humano.

O ensaio traz uma abordagem complexa porque não se restringe à análise do papel da força no poema épico, mas abrange, a partir dele, também o contexto histórico e político das guerras modernas. Assim, Weil tenta chamar a atenção para a descompensação e a desmedida do uso da força pelos homens e os efeitos irreversíveis disso. A relevância do poema épico para a filósofa parece ser justamente o fato de que pelos acontecimentos narrados pelos seus versos se vislumbra o trágico da própria existência humana. No centro disso está a força, sua natureza, suas características e seus efeitos sobre os homens e foi isso que Simone Weil pretendeu ressaltar.

Embora ela escreva sobre a Ilíada em um alto nível de abstração e generalidade, nesse sentido moral que cria uma ponte para o mundo contemporâneo mais amplo, à medida que lemos, sentimos constantemente movendo por trás de suas palavras os conflitos e tragédias dos últimos cem anos: a agressão nazista, os campos de concentração, a Segunda Guerra Mundial (e na verdade a guerra no Iraque e todas as outras guerras), as lutas entre o capital e o trabalho, entre os pobres e os impotentes (Whitaker, 2004, p. 161; tradução nossa).⁵

Nesse sentido, “as experiências traumáticas e a reflexão que a seguiu, levaram Simone Weil a acolher, na sua visão de mundo, a dimensão do trágico” (Bordin, 1996, p. 528) talvez como uma maneira de compreender a opressão e a guerra. O que se percebe, como afirma Weil, é que “na Ilíada, tudo o que está ausente da guerra, tudo que a guerra destrói ou ameaça está envolto em poesia; os feitos da guerra, nunca” (Weil, 2020, p. 1036).

⁵ Texto original: “although she writes about Iliad at a high level of abstraction and generality, in this moral sense that creates a bridge to the wider contemporary world, As one reads one constantly feels moving behind her words the conflicts and tragedies of the last one hundred years: nazi aggression, the death camps, world war 2 (and indeed the war in Iraq and all other wars), the struggles between capital and labour, between the powerful and the powerless”.

A análise estética da força a partir do poema épico promovida por Weil enlarguece o horizonte para a compreensão da condição humana, pois nela

nada de precioso, destinado ou não a perecer, é desprezado, a miséria de todos é exposta sem dissimulação nem desdém, nenhum homem é colocado acima ou abaixo da condição comum a todos os homens, tudo que é destruído é lamentado (Weil, 2020, p. 1034).

Weil considerava a “*Ilíada*” “uma coisa única, por essa amargura que precede a ternura e que se estende sobre todos os humanos, como a luz do sol” (Weil, 2020, p. 1034) porque isto mesmo confere um valor, inclusive ético e moral, em dar continuidade e “fazer da violência a própria constituição do poema e não uma estilização da guerra; fazer, por último, do poema menos coisa e mais uma força de reflexão futura” (Alías, 2023, p. 415).

4 Considerações finais

A partir desta análise da “*Ilíada*” e da vivência na fábrica e na guerra, Weil por meio deste ensaio “*Ilíada ou o poema da força*” faz não só uma análise do papel da força na vida dos homens como também uma crítica ao uso imoderado e desmedido dela pelos próprios homens, principalmente em situações extremas como a própria guerra.

A literatura, que é a arte da palavra, apresentada inclusive pelo poema homérico, nasce de uma necessidade de dar continuidade, a partir da construção de um sentido estético, à existência humana e o que lhe é inescapável, como a força, em toda a sua agonia.

Sendo este poema homérico o mais belo espelho dessas circunstâncias nas quais os homens estão inseridos, é o mais belo e puro objeto estético que permite reordenar a tragédia da força nas relações humanas enquanto obra de arte.

Referências

- ALÍAS, Antonio. *A fúria de Aquiles: as faces da guerra. O rigor geométrico da épica: “L’Iliade ou le poeme de la force”, de Simone Weil*. Universidade de Granada: 2023.
- BORDIN, Luigi. *Simone Weil, da experiência do trágico a uma ética do limite e da responsabilidade*. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 525-536, 1996.
- BUENO, Denis Andre Bez; VALLE, Bertolo. *Simone Weil: Ser e sofrimento*. Curitiba: Appris, 2019.
- SPRINGSTED, Eric O. Introdução. In: *Simone Weil Escritos esenciales*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- WHITAKER, Richard. *Scholia ns*. v. 13, p. 158-161, 2004.
- WEIL, Simone. A *Iliada* ou o poema da força. In: HOMERO. *Iliada*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020.

A influência dos puritanos na filosofia política

Fábio José Barbosa Correia¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.05>

1 Introdução

A partir do século XX, os principais regimes declaradamente antidemocráticos sucumbiram. O comunismo, o fascismo e o nazismo foram considerados totalmente deploráveis, por conta das atrocidades que cometeram; devidamente documentadas pela história. Uma onda democrática, então, varreu o mundo ocidental, principalmente. Ao que tudo indica, a escolha pela democracia foi ratificada.

É certo que a própria democracia não é um regime perfeito. Porém, nenhuma alternativa melhor tem sido apresentada. Então, a opção tem sido fazer os ajustes necessários no próprio ambiente democrático. Apesar disso, estima-se que pelo menos metade da população mundial jamais a experimentou e vive sob regimes que variam entre o nacionalismo fanático e o fundamentalismo religioso, além de saldos de totalitarismos. A democracia não é um regime naturalmente dado. Via de regra, ela precisa ser conquistada a partir da ânsia pela liberdade.

¹ Doutor em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de PE; Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de PE-UFPE; Licenciado em Filosofia, pela Universidade Católica de PE e em Educação Religiosa, pelo SPN. Docente do Ensino Superior nas áreas de Introdução à Filosofia, História da Filosofia, Ética Geral e Profissional, Filosofia da Educação, Filosofia Política e Metodologia Científica. Autor dos livros: *O Problema do Tempo no Pensamento de Agostinho de Hipona e de Henri Bergson* e *Sem Puritanos, Sem Democracia: investigação sobre a origem da Democracia Moderna*.

Embora o estabelecimento de sua origem não seja um consenso, geralmente aceita-se que sua primeira versão tenha surgido na Grécia antiga, por volta do século V a.C. Seu aspecto basilar reside no fato de que a soberania deve emanar do povo e por ele deve ser exercida diretamente. Todos devem governar todos. Com a explosão demográfica e o consequente crescimento das cidades, essa primeira versão se tornou inviável, visto que a atividade de governar requer dedicação quase exclusiva e com o surgimento do Estado Moderno novas demandas necessitariam do empenho do povo em outras áreas. A partir de então, gradativamente, a ideia de democracia vai sendo abandonada, sendo retomado um novo ciclo de monarquias, absolutismos e despotismos; até que, finalmente, desaparecera completamente.

Com o advento da Reforma Protestante, uma espécie de realidade paralela surge: o povo volta a exercer a soberania, elegendo os líderes de suas igrejas. A democracia representativa estava, então, sendo gestada na mente desses cristãos. A transição para um regime secular de governo ocorre, inicialmente, na Inglaterra do século XVII, com o envolvimento dos puritanos na política; alternativa encontrada para tentar implementar definitivamente a Reforma na igreja inglesa, uma vez que era estatal. A reação da dinastia Stuart, que intentava promover um retorno ao catolicismo romano, foi forte e imediata. Dá-se início, então, a uma grande guerra civil: de um lado o Parlamento puritano e o *New Model Army*, seu poderoso exército dos “cabeças redondas”, sob o comando do puritano Oliver Cromwell e, do outro lado, o Rei, que fora derrotado e decapitado. Aqui, a democracia reaparece. O fio condutor da história preservou a soberania, que emana do povo, agora exercida por meio de representantes eleitos. Alguns devem governar todos; a grande novidade do novo regime. Surge, então, de forma efetiva, a democracia representativa, também chamada de democracia moderna.

Tudo isso sob o olhar atento da filosofia, que “escalou” importantes nomes para pensar aquele momento histórico, como por

exemplo: Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke, David Hume. Todos eles, de uma maneira ou de outra, acompanharam o surgimento dessa novíssima forma de homens governarem outros homens. É o que demonstraremos nesse artigo.

2 Os Puritanos e os Filósofos da Política

Os caminhos do puritanismo se cruzaram algumas vezes com os caminhos de importantes filósofos que viveram nos séculos XVI e XVII, especialmente no que tange à filosofia política. Ora foram influenciados, ora influenciaram e, em outros momentos, houve troca de experiências, tudo isso num contexto de atuação política dos puritanos.

Francis Bacon (1561-1626) viu o florescimento do puritanismo na Inglaterra. Em seu sistema filosófico, intelectual há vestígios da influência do puritanismo:

Antes que Bacon começasse a escrever, a Inglaterra fora polco de grandes avanços na matemática e na astronomia [...]. Havia também uma poderosa tradição puritana que era igualmente antiautoritária, opunha-se a Aristóteles e aos escolásticos e tendia a separar razão e fé. As duas tradições científicas e a tradição puritana parecem ter atraído a simpatia dos mercadores e artesões, especialmente em Londres. O que Bacon fez foi unir as três tradições e transformá-las num sistema intelectual. Ao fazê-lo, deu ao movimento científico uma força incomensurável (Hill, 1992, p. 131).

Some-se a isso, o fato de que “as provas inequívocas da influência de Bacon só podem ser obtidas a partir de 1640” (Hill, 1992, p. 132), quando os puritanos começaram a assumir o poder político na Inglaterra, via Parlamento. Antes disso, é bem provável que esse atraso no conhecimento da obra de Bacon tenha ocorrido por conta “da censura clerical e da desalentadora atmosfera intelectual do período laudiano” (Hill, 1992, p. 132), ao qual os puritanos impuseram um fim. Na verdade, as ideias de Bacon tinham mais afinidades “com as dos

parlamentaristas do que com as dos reis aos quais serviu” (p. 133). Como já sabemos, os puritanos tinham grande influência no e sobre o Parlamento inglês; muitos deles eram membros da Câmara dos Comuns. Então, essa convergência era notória.

Ao mesmo tempo em que fora afetado pela influência dos puritanos da Inglaterra do século XVII, isto é, “pela ortodoxia protestante em meio à qual cresceu” (Hill, 1992, p. 150), Bacon, também, teve forte influência na construção intelectual da chamada Revolução Puritana:

O método científico de Bacon é o método de ensaio e erro dos artesões levado à categoria de princípio [...]. Aqui, uma vez mais, o paralelo com o esforço puritano de concretizar na terra o reino de Deus é válido. A atitude mental baconiana era hostil a toda a autoridade que não se submetesse ao crivo da utilidade da experiência [...]. Se um homem impregnado do baconismo aplicasse o método à política, ele não se tornaria defensor cego e incondicional do status quo [...]. Bacon afirmou, assim como Cromwell diria mais tarde que era capaz de identificar aquilo que não queria, embora não soubesse dizer o que queria (Hill, 1992, p. 151).

Bacon, parece, aprendera com os protestantes a não se encurvar cegamente diante do que estava estabelecido. Os puritanos, por sua vez, ao que tudo indica, aplicaram as ideias de Bacon à política, de forma que “suas ideias exerceram enorme influência durante aquilo que costumava ser chamado de Revolução Puritana” (Hill, 1992, p. 152).

Essa relação entre as ideias de Bacon e as dos puritanos tem sido tratada como um paradoxo. Afinal, em Bacon, temos uma verdadeira “secularização do pensamento”, o que não ocorre com os puritanos. Pelo contrário, eles elevavam toda a construção dos seus pensamentos ao objetivo final de glorificar a Deus. Para explicar, então, essa aproximação, tem sido sugerido que “o corpo de ideias que chamamos de “puritanas” era, na verdade, muito mais complexo e muito mais ligado às questões deste mundo que comumente se imaginou” (Hill, 1992, p. 152).

Weber já explicou os reflexos do que chamou de “ética protestante”,² no mundo. Não se trata da “secularização total do pensamento

² Max Weber, para conhecer as causas do desenvolvimento econômico/social de uma nação em detrimento ao não desenvolvimento de outras, propôs que seria necessário fazer um estudo comparativo entre as sociedades e chegou à seguinte conclusão: “um simples olhar às estatísticas ocupacionais de qualquer país de composição mista mostrará, com notável frequência, uma situação que muitas vezes provocou discussões na imprensa e literatura católicas. O fato de que os homens de negócios e donos do capital, assim como os trabalhadores mais especializados e o pessoal mais habilitado técnica e comercialmente das modernas empresas é predominantemente protestante (Weber, 2002, p. 37). Weber supõe que havia algo no estilo de vida desses protestantes, em sua ética, que favorecia o desenvolvimento das nações de população predominantemente protestante. Todo seu esforço investigativo é, então, canalizado para identificar possíveis causas que produziam esse tipo de ética e estilo de vida, capaz de criar uma atmosfera propícia para o aparecimento do que chamou de “espírito do capitalismo”. Ele, então, atribui ao calvinismo, aos puritanos, a produção dessa “ética”, principalmente aos efeitos psicológicos causados pela doutrina da eleição ou da predestinação. “Dessa forma, coube aos puritanos, que se consideravam eleitos, viver a santificação da vida cotidiana. Pois o caráter sectário — a consciência de ser minoria e a motivação de ser eleito de Deus — fazia de cada membro dessas comunidades não mero adepto do rebanho, mas, um vocacionado que se dedicava simultaneamente ao aprimoramento ético, intelectual e profissional” (Weber, 2002, p. 21). André Biéler, tratando sobre como a doutrina da predestinação conduziu os calvinistas e sobretudo os puritanos a uma influência direta na sociedade, especialmente, confirmando as intuições de Max Weber, afirma: “este dogma da predestinação engendrou o individualismo. Apesar de sua patética desumanidade, este dogma teve como principal efeito engendrar, entre aqueles que aceitavam as suas grandiosas consequências, indefectível sentimento de comunhão individual com Deus, comunhão que nada no mundo poderia alterar [...]. É esta inabalável e exclusiva confiança na decisão de Deus sobre a sorte de cada um que é causa do tão acusado individualismo que caracteriza todas as populações influenciadas pelo Puritanismo [...]. Eis aí um dos caracteres que o calvinismo comunicará a toda organização social que criará e que, ainda hoje, permanece vivo, na condição de um sentimento profano, nas populações protestantes secularizadas [...]. Este individualismo imprime igualmente sua marca na concepção peculiar do Calvinismo do amor ao próximo. Não é o próximo considerado em si mesmo, que é gerador deste amor; é o a ordem e o mandamento de Deus que quer que todo o universo se conforme a Seu propósito, para Sua só glória. É assim que o exercício de um trabalho e de uma profissão é uma atividade divina ordenada para o serviço do próximo [...] o autêntico serviço do próximo é a busca da glória de Deus e não da glória da criatura. Tudo quanto o homem empreende, para seu Deus ou para seu próximo tem, pois, certo caráter utilitário: deve ser útil à glória de Deus. E é este fim último comum a todos os atos e a todas as atividades da vida que dá à existência inteira, segundo a moral calvinista, um caráter ascético (Biéler, 1990, p. 630-631). Packer, importante estudioso da obra dos Puritanos,

ao tratar dessa mesma questão, ao analisar a vida dos puritanos, que eram essencialmente calvinistas, também chama a atenção para a vida diferenciada que a doutrina da “eleição”, também chamada de “predestinação” acaba desenvolvendo na mente dos que creem assim. Diz ele: “a atenção que os puritanos davam à boa consciência emprestava grande força ética ao seu ensino [...] os puritanos foram os maiores pregadores da retidão pessoal” (Packer, 1996, p. 127). O conhecimento e aceitação dessa verdade Escriturística compreende, necessariamente, uma mudança nas próprias práticas, isto é, o conhecimento não pode ser apenas intelectual. Antes, precisa descer ao coração e traduzir-se em ações: “o propósito da verdade de Deus colocada na mente do seu povo é que, ao compreendê-las, eles venham a conhecer o seu efeito na sua experiência pessoal” (Martins, 2001, p. 9). O importante Catecismo calvinista, produzido em Westminster, na Inglaterra do século XVII, durante os anos da Revolução puritana, pelos próprios puritanos, dá o tom dos objetivos dessa nova vida outorgada pela graça, já na pergunta inicial: “Qual é o Fim supremo e principal do homem? O fim supremo e principal do homem é glorificar a Deus” (Geerhardus, 2007, p. 31). Martins, sobre isso faz uma pertinente colocação: “quando Deus torna uma pessoa Calvinista [...] esse encontro traz um conhecimento íntimo da voz de Deus, uma total resignação à vontade e aos caminhos de Deus” (Martins, 2001, p. 19). Essa nova atitude traz profundas implicações éticas e morais, criando no “eleito”, naturalmente, uma espécie de “doutrina da prova” de sua eleição, isto é, o eleito deveria viver de tal forma que sua pregação fosse completamente ajustada e alinhada à sua práxis, bem como deveria fazer girar todos os seus outros objetivos em órbita daquele que é a razão da sua própria vida nova: a glória de Deus; eliminando também, com isso, por completo, qualquer possibilidade alienante de “salvação por obras ou por sacramentos mágicos”. Todo esse contexto, produzido pelos efeitos psicológicos da crença na doutrina da predestinação, levava os calvinistas Puritanos a encararem suas atividades seculares, em especial seus trabalhos, como sendo uma vocação, um chamado de Deus, levando-os a terem a mesma dedicação nos teares que tinham nos púlpitos, conforme diz Leland Ryken: “William Tyndale disse que, se olharmos externamente, ‘há uma diferença entre lavar louças e pregar a palavra de Deus; mas no tocante a agradar a Deus, nenhuma em absoluto’. William Perkins concordou: ‘a ação de um pastor guardando ovelhas [...] é um trabalho tão bom diante de Deus como a ação de um juiz ao sentenciar, ou de um magistrado ao regulamentar, ou de um ministro a pregar’” (Ryken, 2013, p. 62). Na perspectiva de Max Weber, a doutrina da eleição gerava no puritano um profundo sentimento de gratidão a Deus, porque, outra doutrina caracteristicamente calvinista, a doutrina da depravação total do homem, por sua vez, trazia às suas consciências a certeza da incapacidade moral e espiritual de salvar-se por conta de alguma bondade que pudessem fazer ou mesmo de mérito pessoal. Essa certeza da própria incapacidade era, precisamente, o que levava o puritano a santificar todas as áreas da vida, seguindo estritamente a recomendação Paulina em sua epístola aos colossenses 3:23: “tudo quanto fizerdes, fazei-o de todo o coração, como para o Senhor e não para homens”. A internalização desse conceito e sua prática diária acabaram por criar uma espécie de “*ethos*”, culminando numa maior dedicação em todas as atividades seculares: “esta rejeição da dicotomia entre trabalho sagrado e secular teve implicações de longo alcance” (Ryken, 2013, p.

e das práticas”. Antes, pelo contrário, os puritanos se esmeravam em suas práticas e afazeres diários porque entendiam que essas atividades eram tão “espirituais” quanto a atividade da pregação, no púlpito. Em suas perspectivas não havia “profano e sagrado”,³ apenas “sagrado” e “sagrado”. Desconsiderar isso na abordagem da influência do puritanismo na sociedade civil pode mesmo levar, equivocadamente, a uma conclusão de que o puritanismo era “muito mais ligado às questões deste mundo”.

62). De fato! Isso foi precisamente o que levou Max Weber a intuir que a doutrina da eleição, responsável pela produção da “ética Puritana do trabalho” foi responsável pelo aparecimento do “espírito do capitalismo”.

³ Com os puritanos, a antiga dicotomia romana entre “Sagrado e Profano” cai por terra. Para eles não apenas as atividades relacionadas à religião e a fé deveriam glorificar a Deus, antes, pelo contrário, absolutamente tudo, inclusive atividades consideradas “seculares”, como a comercial, por exemplo, deveriam ser direcionadas aos céus; não havendo nem mesmo um só instante que ficasse de fora. Todas elas deveriam trazer em si a preocupação de glorificar a Deus, sob pena de não serem realizadas. Max Weber parece ter percebido isso com muita clareza quando afirma que “o Deus de Calvino exigia de seus crentes não boas ações isoladas, mas uma vida de boas ações combinadas em um sistema unificado” (Weber, 2002, p. 91). Abraham Kuyper, um renomado calvinista, ex-primeiro-ministro da Holanda, numa das mais importantes obras publicadas sobre a influência do Calvinismo no mundo, intitulada *Calvinismo*, também compartilha essa ideia de “sistema unificado de vida”, denotando a abrangência do “supremo objetivo do homem” — a glória de Deus — na visão calvinista, nas mais variadas áreas de atividades. Afirma ele: “o Calvinismo realmente nos prevê uma unidade de sistema de vida [...] devemos perguntar quais são as condições requeridas para sistemas gerais de vida, tais como o Paganismo, o Islamismo, o Romanismo e o Modernismo, e então mostrar que o Calvinismo realmente preenche essas condições [...]. Portanto, como fenômeno central no desenvolvimento da humanidade, o Calvinismo não está apenas habilitado a uma posição de honra ao lado das formas paganista, islâmica e romanista, visto que como estes ele representa um princípio peculiar dominando o todo da vida, mas também satisfaz cada condição requerida para o avanço do desenvolvimento humano a um estágio superior. E isto permaneceria ainda uma simples possibilidade sem qualquer realidade correspondente, se a história não testificasse que o Calvinismo tem realmente induzido o rio da vida humana a fluir em outro canal e tem enobrecido a vida social das nações” (Weber, 2002, p. 28, 47). Cláudio Lembo, escrevendo sobre isso, ainda observa: “o Calvinismo não é somente um sistema teológico completo [...], mas também é uma completa biocosmovisão que determina para o calvinista o ponto de partida para toda a sua reflexão e sua vida prática; que determina enfim diretrizes presuposicionais de qualquer área da vida e do pensamento” (Lembo, 2000, p. 120).

Outro filósofo que também foi influenciado, de alguma forma, positiva ou negativamente, pelos puritanos, foi Thomas Hobbes (1588-1679), “antigo secretário de Bacon”, que “pode dizer depois da Revolução que a política era uma ciência porque os homens haviam criado o Estado” (Hill, 1992, p. 273). O simples fato dessa relação de proximidade com Bacon já seria suficiente para estabelecer uma relação de proximidade com os puritanos. Mas, isso vai mais além. Hobbes constrói seu próprio sistema teórico a partir da observação dos acontecimentos e consequências trazidos pela Revolução Puritana.

Christopher Hill, em sua relevante obra “O mundo de Ponta-Cabeça”, sobre o reconhecimento de Hobbes acerca da importância da Revolução puritana, ainda que ela tenha lhe servido de substrato para a formulação de “antídotos contra as revoluções”, afirma:

Hobbes não foi um puritano [...]. Fugiu da Inglaterra em 1640 e passou toda a guerra civil no estrangeiro [...]. Hobbes somente voltou à Inglaterra no final de 1651 [...]. No entanto, Hobbes sentia grande admiração pelas realizações dessa mesma revolução. Se no tempo assim como no espaço, afirmou ele certa feita, ‘houvesse gradações de altura, penso firmemente que o mais alto dos tempos seria o que transcorreu entre 1640 e 1660’ (Hill, 1987, p. 368).

A obra de Hobbes foi tão afetada pelos puritanos, pelos calvinistas que Hill chega a dizer que “A filosofia hobbesiana é uma versão secularizada da ética protestante: o homem hobbesiano, no estado de natureza, é o mesmo homem natural de Calvino” (Hill, 1987, p. 369). A observação é pertinente. O homem, na visão calvinista, de acordo com a formulação dos puritanos, descrita no capítulo VI da Confissão de Fé de Westminster, formulada a partir de 1643, cujo título é “da queda do homem, do pecado e de sua punição”, dá conta que os homens, tornaram-se “totalmente corrompidos” (Hodge, 1999, p. 153), “totalmente indispostos, incapazes e antagônicos a todo bem” (p. 155).

Essa mesma visão negativa acerca do homem hobbesiano pode ser encontrada em sua obra mais importante: o *Leviatã* de Thomas

Hobbes pretende demonstrar rigorosamente que o homem é egoísta por natureza, que cada indivíduo é um verdadeiro lobo para todos os outros (Hobbes, 1979, p. XXII). E por conta dessa natureza má do homem, “o mundo vive em permanente luta de todos contra todos” (p. XXII). Por conta de tudo isso, na perspectiva de Hobbes: “o detentor do poder deve governar despoticamente” (p. XXII).

Parece não haver dúvidas que a obra mais importante de Hobbes, o *Leviatã*, foi formulada como uma espécie de resposta à Revolução inglesa. Portanto, uma ação que envolve diretamente os puritanos. Nela, Hobbes defende um Estado forte,⁴ tal qual um grande “monstro marinho”, com poderes de suprimir, inclusive, as tentativas

⁴ “As teorias hobbesianas e rouseaunianas da soberania procedem de Marsílio” (Rushdoony, 2018, p. 181). Marsílio de Pádua (1280-1343), em 1324, escreve o *Defensor Pacis* [Defensor da Paz]. Esse livro é um marco da contestação do poder papal, que durante o medievo teria “exercido vastos poderes temporais” (Rushdoony, 2018, p. 179). “O livro foi um ataque ao poder temporal da igreja direcionado contra o papado; no entanto, toda a igreja foi sujeita ao ataque” (p. 179). A força de suas ideias foi tão forte que as consequências perpassam pelo “isolamento da igreja de toda a relevância para com o mundo material, a política, economia, as artes, ciências e muito mais” (p. 179). A própria construção da democracia moderna, que contou com a importante contribuição dos puritanos, pode, de alguma forma, ter sido afetada por suas ideias, uma vez que, em certo sentido, é “antropocêntrica” e privilegia o humanismo, como antagonismo ao cristianismo, de acordo com Rushdoony. Marsílio também apresentou “a doutrina Republicana voluntarista do Estado [...] definido pela vontade popular” (p. 180), onde consta, também, uma ideia de representação. Certamente sua influência contribuiu para a formação da democracia moderna, que, segundo alguns, parece ter sido construída por meio de “muitas mãos”, embora somente a partir do século XVII é possível encontrar uma ação efetiva de mudança de paradigma, realocando a “soberania”, definitivamente, em direção ao povo. Marsílio “inspirou” Thomas Hobbes exatamente no reconhecimento do “Estado como poder coercivo, cuja função é regular e exercer o controle dos conflitos” (p. 180). Nesse sentido, sobre sua própria obra, ele afirma: “este tratado se chamará Defensor da Paz, porque nele são abordadas e explicadas as principais causas pelas quais a paz civil ou a tranquilidade ocorre e se mantém, e igualmente aquelas outras mediante as quais a discórdia, o seu oposto, surge, mas é impedida de prosperar, e igualmente suprimida. Na verdade, este livro explicita em que consiste a autoridade, quais são as causas de todo governo coercitivo, das Leis Divina e humana, da concordância entre ambas, quais são as regras para os atos humanos, e em igual medida conveniente, desde que não impedida, consiste na paz ou tranquilidade civil” (Pádua, 1997 [1322], p. 531).

de rebelião. Portanto, é absolutamente necessário, para uma compreensão adequada da obra desse filósofo, uma reflexão crítica acerca do pensamento político vigente à época. Isso não é possível sem a devida abordagem da Revolução Puritana.

Para não estender muito a avaliação dessa relação teórica entre Hobbes e o puritanismo, que parece já estar suficientemente demonstrada, ainda que não seja o objetivo, aqui, aprofundá-la, retomamos a obra “As revoluções do poder”, de autoria da doutora em ciências da religião, Eunice Ostrensk, na qual, sobre a teoria de Hobbes, é dito que “ela dota a autoridade soberana do rei de um poder completo e suficiente: ela torna a pessoa e o cargo do rei sagrados e invioláveis” (Ostrensk, 2005, p. 148).

Essa era a questão primordial em Hobbes: criar um Estado forte o suficiente para evitar que rebeliões, como a puritana, voltassem a acontecer. Hobbes também acreditava que sempre haveria a necessidade de um intermediário entre Deus e os homens. Assim sendo, “melhor que fosse, não a pessoa natural do monarca [...], mas o soberano, a única autoridade com poder de empregar legitimamente a violência e proteger os súditos” (Ostrensk, 2005, p. 149). Seu objetivo era confrontar a autoridade do Parlamento, que à época contava com forte influência e presença puritana, que havia deslocado a “soberania do poder” do monarca para povo, que se tornou, de fato e de direito, representante legal, como nunca antes havia ocorrido na Inglaterra.

Apesar de não ser fruto da época da Revolução Puritana, listamos, também, o filósofo David Hume (1711-1776) como um dos filósofos que foram, de alguma forma, afetados pelos puritanos, ainda que indiretamente. Ele analisa a Revolução Puritana em sua obra *História da Inglaterra*, quando ainda não tinha fama como filósofo. Ali, ele parece se posicionar contrário às causas da revolução.

Encerramos essa breve lista de filósofos que, de alguma forma, foram impactados, impactaram ou tiveram algum tipo de relacionamento com o puritanismo, com John Locke (1632-1704). Toda sua

história, desde o nascimento, é permeada pela história dos puritanos. Ele nasceu de uma família de burgueses comerciantes; portanto, tinha causas em comum a reclamar, em relação à monarquia e “quando estourou a revolução de 1648, seu pai apoiou a causa dos puritanos e alistou-se no exército do Parlamento” (Martins e Monteiro. In: Locke, 1999, p. 6), sob o comando geral do puritano Oliver Cromwell. Ao que tudo indica, essa adesão à causa puritana não foi repentina. Sua família já nutria simpatia pelo puritanismo e isso teria influenciado os primeiros anos da educação Locke. Na continuidade de seus estudos, o puritanismo ainda provocaria muitas outras influências.

Em Oxford, por exemplo, instituição muito ligada ao puritanismo do século XVII, Locke “recebeu também duas influências fundamentais para o curso posterior de seu pensamento: a de John Owen (1616-1683), que enfatiza a importância da tolerância religiosa, e a de Descartes (1596-1650)” (Martins e Monteiro. In: Locke, 1999, p. 6). John Owen, para termos ideia da influência dos puritanos sobre o pensamento de Locke, é considerado um dos mais importantes teólogos puritanos. Ele é chamado de “príncipe dos puritanos”.

Por fim, depois da revolução gloriosa de 1688, que consagrou a “derrota final do absolutismo” (Martins e Monteiro. In: Locke, 1999, p. 6), a Câmara dos Comuns, mandando chamar Guilherme de Orange e sua esposa Maria, que estavam na Holanda, outorgando-lhes o poder real. No navio que transportava Guilherme de Orange e sua esposa “encontrava-se o filósofo John Locke e isso não era obra do simples acaso”. Antes, pelo contrário, “Locke participou ativamente do processo revolucionário realizado em seu país e essa participação poderia ser remontada até suas origens familiares” (Martins e Monteiro. In: Locke, 1999, p. 6).

Por tudo isso, não é difícil entender o motivo dos temas que perpassam toda a obra de Locke, a exemplo da *Carta sobre a Tolerância*, onde advoga a liberdade de consciência religiosa, que era, sem dúvidas, um dos principais temas políticos durante o “século das

revoluções”; os *Dois tratados sobre o Governo Civil*, onde no primeiro tratado, combate o absolutismo Stuart e no segundo tratado, desenvolve suas teses sobre políticas liberais, e o *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, sua obra mais filosófica; todas elas publicadas entre 1689 e 1690.

Na Inglaterra, o filósofo iluminista John Locke havia escrito sobre a origem dos governos. Os reis e as rainhas afirmam que sua autoridade vinha de Deus. Locke duvidava disso. Por que os reis tinham algum “direito divino” de governar? Ele propôs que os primeiros governos humanos haviam se formado séculos antes, quando pessoas em um estado de natureza se uniram para se proteger. Se os reis governam, não era porque Deus os abençoou com poder, e sim porque pessoas haviam criado essa forma de governo. Locke também se manifestou contra as igrejas oficiais. Com tantas religiões afirmando serem donas da verdade, parecia ser absurdo supor que os governos conseguissem decidir qual delas estava certa. Melhor tolerar todas as crenças do que se envolver nas guerras religiosas que haviam abalado a Europa durante centenas de anos. As ideias de Locke sobre ciência de governo um dia ajudariam Franklin e outros norte-americanos a refletir sobre o surgimento dos sistemas políticos, sobre a separação dos assuntos da igreja e do Estado (Davidson, 2017, p. 63).

John Locke escreveu outras obras, mas essas, certamente, foram escritas sob uma forte influência das ideias puritanas, como é possível notar na convergência dos assuntos defendidos por ele e pelos puritanos.

Charles-Louis de Secondat, barão de La Brède e de Montesquieu, conhecido como Montesquieu (1689-1755), de certa forma, também pode entrar nesse grupo de filósofos que foram, de alguma forma, afetados pela atuação política dos puritanos.

A separação de poderes e o sistema de pesos e contrapesos da Inglaterra “no século XVII [...] foi louvado, entre outros, por Montesquieu, o famoso filósofo político francês” (Dahl, 2016, p. 31).

3 Considerações Finais

O centro da soberania e do poder, até o século XVII, na Inglaterra, não era o povo, mas o monarca. Além disso, o Parlamento, na maioria das vezes, se mostrava subserviente ao Rei. A Câmara dos Comuns, que teoricamente deveria servir como um sistema de contrapesos da nobreza, também era, igualmente, cooptada. Apenas depois do século XVII e com a contribuição da atuação política dos puritanos é que essa realidade foi revertida e passou a ser, de fato, um sistema funcional e, inclusive, “admirado nos Estados Unidos pelos elaboradores da constituição, muitos dos quais esperavam criar na América [...] uma república que teria as virtudes do sistema inglês” (Dahl, 2016, p. 31), além de referências positivas do próprio Montesquieu.

Referências

- BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. Tradução de Waldir Carvalho Luz. São Paulo: CEP, 1990.
- DAHL, Robert A. *Sobre a democracia*. Tradução de Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016.
- DAVIDSON, James West. *Uma breve história dos Estados Unidos*. 3ª ed. Tradução de Janaína Marcantonio. Porto Alegre: L&PM, 2017.
- GEERHARDUS, Johannes Vos. *Catecismo Maior de Westminster Comentado*. Tradução de Marcos Vasconcelos. Recife: Editora Os Puritanos, 2007.
- HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- HILL, Christopher. *Origens intelectuais da Revolução Inglesa*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1651].

- HODGE, A. A. *Confissão de Fé de Westminster comentada*. Tradução de Valter Graciano Martins. Recife: Editora Os Puritanos, 1999.
- LEMBO, Cláudio. *O pensamento de João Calvino*. São Paulo: Mackenzie, 2000.
- LOCKE, John. *Ensaio acerca do Entendimento Humano*. Tradução de Anoar Alex. São Paulo: Nova Cultural, 1999 [1689]. (Col. Os Pensadores).
- MARTINS, A. N. *As implicações práticas do calvinismo*. Recife: Os Puritanos, 2001.
- OSTRENSKY, Eunice. *As Revoluções do Poder*. São Paulo: Alameda, 2005.
- PACKER, J. I. *Entre os gigantes de Deus*. Tradução Editora Fiel. São José dos Campos: Editora Fies, 1996.
- PÁDUA, Marsílio. *O defensor da paz*. 1ª ed. Tradução de Jose Antonio Camarge Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997 [1322].
- RUSHDOONY, Rousas John. *Cristianismo e Estado*. Tradução de Fabrício Tavares de Moraes. Brasília: Editora Monergismo, 2018.
- RYKEN, Leland. *Santos no mundo: os puritanos como realmente eram*. Tradução de João Bentes. São José dos Campos: Editora Fiel. 2013.
- WEBER, Max. *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

A política de punição da pobreza a partir de Loïc Wacquant

Ivonei Guedes Evangelista¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.06>

1 Introdução

O presente artigo apresenta o conceito de punição da pobreza de Loïc Wacquant, condensando a apresentação feita no XX Encontro ANPOF. Faz parte de pesquisa de iniciação científica – PIBIC, desenvolvida com apoio da Universidade do Estado da Bahia – UNEB.

Encontra-se neste texto uma breve apresentação dos pontos-chaves da obra de Wacquant mais aprofundados na pesquisa até o momento, quais sejam: utilização do social panoptismo como dispositivo racial, em face da expansão carcerária nos Estados Unidos e em outras partes do globo; síntese dos aspectos classicista e racista da política penal e breve análise das privatizações penitenciárias como prática do neoliberalismo vigente nos estados nacionais.

2 Punição da pobreza

A noção de punição da pobreza está ligada ao surgimento de um novo regime de marginalidade urbana nas sociedades do Ocidente

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB.

E-mail: shade.guedes@gmail.com

capitalista. Seu pano de fundo é uma divisão social pautada em aspectos étnico-raciais, e a forma estatal de lidar com as populações mais carentes nos grandes centros urbanos. Sua condição de existência é a implantação do neoliberalismo por Estados que se desfazem da regulamentação do bem-estar social para priorizar a administração penal.

Como modelo político e econômico, o neoliberalismo se manifesta como dicotômico às garantias individuais, uma vez que se reduz a ação do Estado e potencializa uma pretensa livre concorrência:

[...] é em primeiro lugar uma teoria das práticas político-econômicas que propõe que o bem-estar humano pode ser melhor promovido liberando-se as liberdades e capacidades empreendedoras individuais no âmbito de uma estrutura institucional caracterizada por sólidos direitos a propriedade privada, livres mercados e livre comércio (Harvey, 2008, p. 12).

No âmbito das intencionalidades, pretende-se conferir aos indivíduos a liberdade, que em alguma medida foi reivindicada pelos movimentos da contracultura da década de 60 do século passado e objetivava contrariar as normas e padrões vigentes. A resposta neoliberal, no entanto, veio através do mercado, via desregulamentação de ganhos sociais até então alcançados. O referencial de mundo passa a ser os negócios, colocando as relações humanas em função de se resumirem a transações comerciais.

Desse modo, David Harvey aponta que:

O processo de neoliberalização, no entanto, envolveu muita “destruição criativa”, não somente dos antigos poderes e estruturas institucionais (chegando mesmo a abalar as formas tradicionais de soberania a do Estado). Mas também das divisões do trabalho, das relações sociais, da promoção do bem-estar social, das combinações de tecnologias, dos modos de vida e de pensamento, das atividades reprodutivas, das formas de ligação à terra e dos hábitos do coração (Harvey, 2008, p. 13).

O neoliberalismo, portanto, é condição de possibilidade para a punição da pobreza. No alvo dessa política punitiva se encontram os “rejeitados humanos da sociedade de mercado” (Wacquant, 2008, p. 107) — indivíduos negros, pobres e sem perspectiva laboral, moradores de periferia. Quando não “cooptados” pelo sistema carcerário, acabam incorporados pelo subproletariado urbano, caracterizado pela ausência de empregos formais, de seguridade social e a imposição de ínfimas remunerações em troca de trabalhos esporádicos para subsistência. Punir a pobreza se manifesta ainda como uma construção narrativa que reforça no imaginário social a penalização como contramedida ideal a qualquer desvio da ordem, levando a uma “doutrina de tolerância zero” (Wacquant, 2001, p. 30), que se dissemina por diferentes regiões do globo.

Desse modo, a punição da pobreza faz com que os indivíduos marginalizados, além de expurgados do espaço urbano dos grandes centros, sejam alijados de seus direitos. Podem ser abordados subitamente a qualquer tempo nas ruas caso se encontre em atitude considerada suspeita por um agente policial; se veem atropelados pela burocracia estatal diante da solicitação de algum benefício junto à repartição de assistência social, gerando a desistência em seu pleito. Em suma, podem ser penalizados pelo aparelho estatal pelo simples fato de serem despossuídos, uma vez que o estado abre mão de suas funções sociais em detrimento do mercado, mas mantém seu “braço forte” policial, alimentando o ideário de combate à criminalidade. Essa “[...] retórica militar da ‘guerra’ ao crime e da ‘reconquista’ do espaço público, que assimila os delinquentes (reais ou imaginários), sem-teto, mendigos e outros marginais a invasores estrangeiros [...]” (Wacquant, 2001, p. 30), ganha um potencial ampliado quando unido ao discurso anti-imigração no caso dos Estados Unidos (porém, não exclusivo a este país), o que lhe confere um potencial discursivo “*rendoso eleitoralmente*” (Wacquant, 2001, p. 30).

A origem dessa narrativa é apontada pelo autor como oriunda dos grandes centros econômicos e políticos — Washington e Nova York, notadamente pelo lobby desenvolvido em algumas de suas *Think tanks* — empresas de consultorias que se propõem a analisar e comercializar soluções em diferentes segmentos. O caminho de divulgação desse ideário punitivo promovido pelas Think Tanks e agentes públicos estadunidenses é largamente demonstrada por Wacquant em *As prisões da miséria* e encontra reverberações entre intelectuais, políticos e a mídia de todo mundo.

Os meios de comunicação têm fundamental importância na construção dessa narrativa, uma vez que conseguem fazer chegar aos mais diferentes estratos sociais, ajudando a conformar juízos e comportamentos. Em especial, quando através de jornalísticos sensacionalistas, infunde nas pessoas verdadeiro clima de terror e alimentam uma espécie de voyeurismo social das classes média e alta, causando distorções da análise da realidade social. A exploração da imagem de corpos (geralmente pretos) de jovens sendo detidos e conduzidos em viatura policial; a exposição de uma notícia acerca de um pequeno delito por repórteres e apresentadores que clamam por “justiça”, repetindo inúmeras vezes quão grande foi o feito da guarnição que tira de circulação aquele “meliante” — como se houvesse ele cometido o maior dos crimes; além de reiterados e exagerados elogios ao trabalho policial por aquela detenção. Um exemplo desse uso midiático pode ser visto na análise da utilização do termo “gueto” pela imprensa francesa ao noticiar as ocorrências policiais nas periferias daquele país. Wacquant assinala um aspecto simbólico da globalização da política punitiva: o apagamento da questão racial uma vez que “[...] as cités populares francesas nada têm em comum com os guetos: não são conjuntos institucionais topograficamente separados pelo efeito de uma restrição étnica ou racial imposta pela intermediação do Estado” (Wacquant, 2008, p. 19).

A globalização dessa noção punitiva se consolidou através das mais distintas vias, a partir da criação conceitual das *Think Tanks*. No

exemplo estadunidense, ela coincide com o processo já em plena curva ascendente do encarceramento em massa. No caso europeu, de maneira especial na França, ele combina a lógica de aprisionamento com uma sutileza dos mecanismos de vigilância através de repartições públicas e seus sistemas informacionais. Nos países do sul global, essa noção tende a ser mais conflituosa, uma vez que a própria estrutura estatal é mais frágil, o que leva a uma assistência menos presente e uma passagem ao Estado Penal ainda mais agressiva.

Sobre a análise e compreensão das origens e relações dessa cadeia de informações, Wacquant escreve:

Seria preciso reconstituir, ponto por ponto, a longa cadeia das instituições, agentes e suportes discursivos (notas de consultores, relatórios de comissão, missões de funcionários, intercâmbios parlamentares, colóquios de especialistas, livros eruditos ou para o grande público, entrevistas coletivas, artigos de jornais e reportagens de tv etc.) por meio da qual *o novo senso comum penal visando criminalizar a miséria — e, por esse viés, normatizar o trabalho assalariado precário — concebido nos Estados Unidos se internacionaliza*, sob formas mais ou menos modificadas e irreconhecíveis, a exemplo da ideologia econômica e social fundada no individualismo e na mercantilização, da qual ele é a tradução e o complemento em matéria de “justiça” (Wacquant, 2001, p. 18-19).

Nesse sentido, o neoliberalismo carrega em si um paradoxo, na medida em que pretende sanar com o braço armado estatal a retração que esse mesmo Estado promove em âmbito social. No entanto, essa apagada presença no âmbito social é na verdade a propulsora da violência urbana. A disseminação de um discurso de combate à criminalidade, que mimetiza aspectos de guerra tanto do ponto de vista material quanto simbólico, torna-se possível por alimentar os interesses das elites dominantes nos países importadores desse padrão, modulando o seu trato com as questões da marginalidade social.

Fica claro, com efeito, que a exportação dos temas e das teses de segurança incubados nos Estados Unidos, a fim de reafirmar a influência moral da sociedade sobre seus “maus” pobres e de educar o

(sub)proletariado na disciplina do novo mercado de trabalho, só é tão florescente porque encontra *o interesse e a anuência das autoridades dos diversos países destinatários*. [...] Vale dizer que, entre os agentes do empreendimento transnacional de conversão simbólica visando impor como evidente, universalizando-o (no seio do pequeno círculo dos países capitalistas que se pensam como o universo), o novo *ethos punitivo* necessário para justificar a escalada do Estado penal, estão os dirigentes e os funcionários dos Estados europeus que, um depois do outro, se convertem ao imperativo do “restabelecimento” da ordem (republicana) depois de terem se convertido aos benefícios do mercado (dito livre) e à necessidade de “menos Estado” (social, é claro). Daí a renúncia a criar empregos; de agora em diante serão instalados comissariados, provavelmente à espera da construção de prisões (Wacquant, 2001, p. 52-53).

O estabelecimento do que Wacquant chama de *ethos punitivo* tornou-se um ativo de grande valor na lógica neoliberal. O recrudescimento do Estado nos aspectos sociais reforça a sanha do capital e o jogo de poder que possibilita a manutenção do status quo de dominação das elites políticas e econômicas. A lógica de estado penal também chega aos países periféricos e do sul global, uma vez que essa mesma política vem sendo praticada em larga medida, como nos casos do Brasil, Chile e Argentina. A máxima se confirma quando se observa o quantitativo crescente de indivíduos encarcerados, gerando uma população penal sem precedentes.

Dados publicados no Anuário Brasileiro de Segurança Pública com informações do Ministério da Justiça e Segurança Pública / Sistema de Informações do Departamento Penitenciário Nacional – SISDEPEN; Fórum Brasileiro de Segurança Pública de 2024 indicam que a população carcerária brasileira em 2023 era de 852.010 pessoas. No ano 2000 esse número era de 232.755. Isso representa aumento percentual de 266,1 % no total de pessoas encarceradas. Ainda segundo o mesmo relatório, os negros representaram 69,1 % da população carcerária em 2023, mantendo o perfil de representação racial desde o início da série histórica apresentada que se iniciou em 2005. Com isso, indica que na

realidade brasileira “Estamos lidando, portanto, com um processo criminal que tem cor. É razoável supor, a partir daí, que a decisão de quem será parado, revistado, detido e condenado é guiada pela raça” (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 18º Anuário Brasileiro de Segurança Pública, 2024, p. 360).

3 Pan-optismo social

O Estado Penal conceituado por Wacquant aponta para uma ampliação das políticas punitivas para além do encarceramento em massa, com outros ardis grande capilaridade. Isso é possível por conta de um esfacelamento ou desvirtuação dos objetivos do Estado Social. A passagem para o Estado Penal proposta por Wacquant tem relação com o enfraquecimento das políticas de bem-estar social (*Welfare State*) iniciadas no período da crise do petróleo e os movimentos sociais ocorridos na Europa e Estados Unidos, no final da década de 60. Esse processo histórico gerou a perda do poder político do Estado para ampliação do poder econômico da iniciativa privada. Estabelece-se uma noção moralizante de que cabe a cada indivíduo, se este pretende ascender socialmente, se esforçar até às últimas consequências, uma vez que dependem somente de seus esforços. A imposição desses termos a quem sofre as agruras da sua pobreza é duplamente cruel, pois impõe a quem já tem precárias condições, uma mentalidade de culpa pessoal. Para tanto há de se ter um grau de sofisticação maior na tecnologia de punição da pobreza. Essa maior penetração em diferentes aspectos da vida social dos indivíduos conferem um superlativo caráter paternalista estatal, na medida em que possibilita uma vigilância mais agressiva e apurada e é denominado por Wacquant de *pan-optismo social*.

O termo Panóptico é amplamente vinculado aos trabalhos de Michel Foucault e Jeremy Bentham e interessa contextualizar aqui para chegarmos ao *pan-optismo social* de Wacquant. Em *Vigiar e Punir*, Foucault descreve assim o princípio arquitetônico de Bentham:

[...] na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravessasse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito de contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. [...] A visibilidade é uma armadilha (Foucault, 1977, p. 177).

A armadilha da visibilidade descrita por Foucault permite vigiar com distinção e clareza. Enquanto que quem está sendo observado, não consegue enxergar o seu censor. O mecanismo construtivo faz do preso “[...] objeto de uma informação, nunca sujeito a uma comunicação” (Foucault, 1977, p. 177) e confere uma garantia da ordem estabelecida. Ele possibilita tutela plena da mercadoria humana depositada nas celas. O acordo criado pelo estado de vigilância do Panóptico gera a perenidade do poder. O fato de o encarcerado saber se está sendo observado molda o comportamento e censura-lhe as ações. Isso, mesmo que eventualmente, (como em uma troca de turno do vigia, por exemplo), não seja observado em dado momento. O Panóptico, portanto se apresenta como ambiente onde o poder se desenvolve através da conformação do comportamento humano, de modo que sua aplicação como disposição arquitetônica não se restringe às cadeias, mas tem sua funcionalidade aplicável também aos diferentes espaços, como hospitais e escolas, ampliando a prática de poder, uma vez que “[...] pode reduzir o número dos que o exercem, ao mesmo tempo em que multiplica o número daqueles sobre os quais é exercido” (Foucault, 1977, p. 181). Nesses diferentes espaços de estabelecimento de hierarquias humanas, a vigilância pode ser ampliada, com uma aplicação

diminuta de trabalhadores (agentes penais, bedéis, entre outros) uma vez que:

[...] nessas condições, sua força é nunca intervir, é se exercer espontaneamente e sem ruído, é constituir um mecanismo de efeitos em cadeia. Por que sem outro instrumento físico que uma arquitetura e uma geometria, ele age diretamente sobre os indivíduos; <dá ao espírito poder sobre o espírito> (Foucault, 1977, p. 181 e 182).

Wacquant vai estabelecer o *pan-optismo social* como conjunto de práticas punitivas que se adicionam ao encarceramento na lógica da punição da pobreza. Os instrumentos utilizados nelas são imiscuídos na vida dos cidadãos e são instrumentalizados via sua integração nos programas de assistência social, por exemplo. A polícia e a ostensividade de suas ações em vias públicas também são exemplos desses dispositivos. Ela é o tentáculo estatal mais presente na vida dos pobres em todo o mundo, sobretudo nos do ocidente que aderiram à narrativa punitivista “*made in usa*” (Wacquant, 2001, p. 10).

Ao estabelecer paralelos e diferenças na política punitiva nos Estados Unidos e Europa, a síntese da sua noção de pan-optismo social é apresentada, conforme trecho a seguir:

[...] Uma [...] diferença entre os Estados Unidos e a França (e os países da Europa continental de uma forma geral) reside no fato de que a penalização da pobreza à francesa é efetivada, principalmente, por intermédio de meios policiais e cortes, mais do que por meios prisionais. Isso obedece a uma lógica que é mais pan-óptica do que punitiva ou segregativa, com a significativa exceção dos estrangeiros. De forma correspondente, as burocracias de assistência social são chamadas a tomar parte ativa nesse processo, desde que possuam meios humanos e informação para exercer uma estreita vigilância sobre as ‘populações problemáticas’ — isso é o que chamo de pan-optismo social (Wacquant, 2008, p. 100).

No pan-optismo social são utilizados os instrumentos, recursos informacionais e a força de trabalho estatal para deter o controle dos

potenciais ocupantes da prisão. O policiamento ostensivo é um desses meios, bem como as abordagens policiais. Como emprega seus recursos em bairros racialmente indesejáveis e amplia-se a possibilidade, o estado cria as situações propícias para reclusão e condução a unidade policial, muitas vezes sem justificativas. Ao passo que amplia a vigilância sobre essas populações, inexistem programas de inserção desses indivíduos ao mercado de trabalho e promoção de acesso a direitos básicos, cerceando, em alguma medida, a sua liberdade. A vigilância proposta por Wacquant ocorre em programas assistenciais, hospitais, abrigos públicos e agências de empregos, onde a coleta de dados geram informações que servem de insumos para ações estatais.

4 Privatização carcerária

A privatização carcerária é um dos artifícios empregados para reduzir os custos estatais com a inclusão dos aparelhos de justiça à lógica de mercado, onde é necessário depositar sujeitos que não têm serventia econômica. Portanto, neutraliza-se o pobre no espaço urbano pela retirada do acesso à cidadania e privação da liberdade através da prisão e, se possível, explora-se a força produtiva de quem é impossibilitado de acessar o mercado de trabalho formal, pela falta de qualificação e existência de antecedentes criminais. Para (Davis 2020, p. 91) “A exploração da mão de obra prisional por corporações privadas é apenas um dos aspectos de uma série de relações que ligam corporações, governo, comunidades correcionais e mídia”. A autora vai analisar a existência do chamado “complexo industrial-prisional”, em que esses entes se imbricam através da exploração punitivista. Wacquant aponta a importância do lobby da construção civil para a construção de prisões. Segundo ele “[...] a implantação das penitenciárias se afirmou como um poderoso instrumento de desenvolvimento econômico e de fomento de território” (Wacquant, 2001, p. 93). Muito disso se deve ao trabalho de convencimento empregado nas populações de zonas

rurais, sem outros atrativos financeiros relevantes, de que a instalação de uma unidade prisional em sua região é favorável, que chegam à conclusão de que “[...] trazem consigo empregos estáveis, comércios permanentes e entradas regulares de impostos” (Wacquant, 2001, p. 93). Conceder à iniciativa privada a exploração do sistema carcerário retira a responsabilidade estatal com o depósito humano, cria uma cadeia de valor econômico e amplia a arrecadação de impostos. Isso faz com que a prisão se torne um ativo econômico que tem como fim gerar lucros a quem explora este mercado, auferindo rendimentos ao estado à medida que este se abstém ainda da responsabilidade de promover mecanismos de ressocialização dos apenados. Reinserção social dos presos virou, portanto, uma grande falácia. Apresenta-se como algo distante de vir a ser cumprido nas realidades carcerárias das economias de mercado. Aos detentos, muitas vezes é negado (entre outras coisas) a possibilidade de acesso à educação, conhecimento acerca do andamento de seus processos e até mesmo o motivo pelo qual estão reclusos.

A privatização, dessa forma, se mostra como mais uma maneira de redução da presença social do Estado e arregimenta a lógica punitiva. O estado abre mão do cuidado com os seus cidadãos custodiados, a pretexto de um enxugamento da máquina pública, permitindo que a iniciativa privada tome para si diversas funções penais. Ocorre que o empresário precisa de clientela para manter as suas receitas, e nesse “nicho de mercado”, a manutenção e ampliação desse “público-alvo comercial” gera impactos sociais perversos, como a majoritária quantidade de pessoas negras compondo percentualmente a população carcerária.

Descrevendo as tendências que caracterizam a evolução penal americana, Wacquant aponta que para além de uma “[...] expansão vertical do sistema ou a hiperinflação carcerária” (Wacquant, 2001, p. 81), há também a existência de uma “[...] política de ‘ação afirmativa carcerária’” (Wacquant, 2001, p. 93), onde relata a ampliação massiva da

população penal negra (Os negros são maioria entre os novos entrantes no sistema prisional, não obstante serem apenas 12% da população).

Retomando aqui a realidade brasileira, o autor, traz à tona a dura realidade que correlaciona a questão racial como determinante da população carcerária e que se mantém estigmatizante, conforme dados do Anuário Brasileiro de Segurança Pública mencionados acima; sintetizando a sua noção de *Penalização da miséria*:

Um terceiro fator complica gravemente o problema: o recorte da hierarquia de classes e da estratificação etnorracial e a discriminação baseada na cor, endêmica nas burocracias policial e judiciária. Sabe-se, por exemplo, que em São Paulo, como nas outras grandes cidades, os indiciados de cor “se beneficiam” de uma vigilância particular por parte da polícia, têm mais dificuldade de acesso a ajuda jurídica e, por um crime igual, são punidos com penas mais pesadas que seus comparsas brancos. E, uma vez atrás das grades, são ainda submetidos às condições de detenção mais duras e sofrem as violências mais graves. *Penalizar a miséria* significa aqui “tornar invisível” o problema negro e assentar a dominação racial dando-lhe um aval de Estado (Wacquant, 2001, p. 9-10).

Desta maneira, a prisão torna-se um lugar de amotinação do povo negro, de modo a retirá-los do convívio social, muitas vezes sem um motivo real para isso. As abordagens policiais ocorrem majoritariamente entre indivíduos negros, igualmente de maneira desarrazoada. Portanto, a privatização carcerária como elemento de retração da presença social do estado, contribui para o controle das populações periféricas e indesejadas — os negros. Essa população alijada tem a discriminação racial potencializada pelos dados crescente de sua participação entre as fichas criminais, reforçadas pelos ganhos auferidos pela mídia pela exploração de sua imagem e massificação do discurso penal, que gera ganhos do ponto de vista eleitoral e retroalimenta a indústria do encarceramento.

5 Considerações finais

Neste artigo pretendeu-se a apresentação do conceito de punição da pobreza desenvolvido pelo Loïc Wacquant, considerando os aspectos diretos da relação estatal com as classes sociais mais desamparadas. Essa relação vem se estabelecendo de maneira punitiva e ampliando as desigualdades econômicas, sobretudo com viés racial. A política penal, portanto, vem se caracterizando sob os aspectos classicista e racista desde o declínio do Estado provedor e a ascensão do Estado de segurança, que visa reforçar perenização da ordem racial que comprime de maneira majoritária indivíduos negros, transformando o sistema carcerário em um núcleo da nova gestão da miséria nos EUA e se transmutando para Europa e América Latina.

No contexto estudado, a vigilância social se mostra como modulador do comportamento, através do que Wacquant chama de *panoptismo social*, utilizado como dispositivo racial, concomitante à expansão carcerária ocorrida a partir da década de 1980 nos Estados Unidos. Com a utilização da terminologia cunhada por Jeremy Bentham, o trabalho de construção conceitual de Wacquant tem relação com o panoptismo de Foucault, como tentativa de estabelecer um estudo robusto da representação punitiva enquanto manifestação e perpetuação de poder. Em etapas posteriores da presente pesquisa, poderão ser estabelecidos comparativos que Wacquant faz entre Pierre Boudier — em especial na noção de campo burocrático e os estudos de Michel Foucault (cf. Wacquant, 2015, p. 6).

Além disso, se analisou a privatização carcerária como prática do neoliberalismo vigente nos estados nacionais e constitutivo da punição da pobreza. A lógica de indissociação do crime-castigo leva ao aumento das populações carcerárias e é potencializada com a privatização prisional, uma vez que o encarceramento se estabelece em função do capital.

Referências

- DAVIS, Angela. *Estarão as prisões obsoletas?* Tradução de Marina Vargas. 7ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2020.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *18º Anuário Brasileiro de Segurança Pública*. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2024. Disponível em: <https://publicacoes.forumseguranca.org.br/handle/123456789/253>. Acesso em: 28/01/2025.
- FOUCAULT Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Trad. Lígia M. Pondé Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1977.
- HARVEY, D. *O neoliberalismo*. História e implicações. São Paulo: Loyola, 2008.
- WACQUANT Loïc. *As duas faces do gueto*. Trad. Paulo César Castanheira. São Paulo: Boi Tempo, 2008.
- WACQUANT, Loïc. *As prisões da miséria*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- WACQUANT, Loïc. *Bourdieu, Foucault e o estado penal na era neoliberal*. Revista Transgressões, Natal, v. 3, n. 1, maio de 2015.

Arte, vida e sofrimento: uma abordagem ética e política a partir de Nietzsche e Foucault

Tulipa Martins Meireles¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.07>

1 Introdução

O presente texto é mobilizado pelo problema diagnosticado pelo filósofo contemporâneo Byung-Chul Han, segundo o qual a sociedade atual é marcada por um medo mórbido da dor, denominado algofobia. Seus efeitos são a invisibilização e a negação da dor, a partir do qual são utilizados diversos recursos paliativos, próprios de nossa época, para conter esse estado. Ao mesmo tempo, a expressão da dor é produzida na sociedade, porém, como um anestésico do sofrimento, à exemplo de ferramentas da arte e da tecnologia, como reality shows, filmes e vídeo games.

As perspectivas filosóficas que são centrais nesta investigação sobre as relações entre a arte, a vida e o sofrimento podem contribuir para aprofundar esse questionamento atual. Nietzsche, a partir de 1886, desenvolve a filosofia afirmativa do espírito livre e o último Foucault, desde 1982, aborda sobre a ética e a estética da existência que são contribuições valiosas nessa direção e podem apresentar desenvolvimentos mais profícuos do que Schopenhauer. Com Schopenhauer, a dor

¹ Doutora em Filosofia. Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas e bolsista no Programa de Apoio a Fixação de Jovens Doutores no Brasil (FAPERGS/CNPq). E-mail: tulipameireles@hotmail.com.

recebe uma atenção inteiramente nova na história da filosofia, que inicia o pensamento contemporâneo. Ele atribui um valor significativo à dor, tornando-a um problema filosófico fundamental, um revelador da existência. Enquanto consequência do desejo que se expressa a vontade de viver, uma vontade cega, a dor é um sofrimento inerente a vida. A arte possui um papel fundamental na medida em que gera um tipo de satisfação independente da vontade, a satisfação estética, que é capaz de eliminar, ainda que momentaneamente, o desejo cego (o querer) e consequentemente o sofrimento.

A filosofia de Schopenhauer foi um marco no pensamento de Nietzsche que, em seus anos de juventude, considerou-se um autêntico pessimista pelos afeitos do pensamento schopenhaueriano, tanto em sua vida quanto em sua obra. Porém, posteriormente, Nietzsche rompe com o pessimismo de Schopenhauer. A partir da filosofia do espírito livre, desvinculado da metafísica e da moral, Nietzsche constrói o solo para uma filosofia imanente.

Foucault se encontra de forma decisiva com a obra de Nietzsche em 1953, quando em agosto, lê as *Considerações Intempestivas* de Nietzsche, a partir da qual se desenha um novo projeto de conjunto em sua pesquisa². Mas será em 1971, com a publicação de *Nietzsche, a genealogia, a história*, que Foucault apresentará um novo eixo metodológico para fazer filosofia, a partir do qual ele retoma a história, mas preocupado com o presente. Retomar a história a partir das problematizações do presente é uma maneira de compreender como fomos constituídos para, assim, sermos capazes de criar possibilidades de nos dissociarmos dessa constituição³. É, portanto, no contexto das problematizações éticas e políticas do seu presente que Foucault investiga intensamente, a partir de 1980, as práticas de si da Antiguidade grega e greco-romana, a fim de refletir sobre a constituição da subjetividade ocidental.

² Defert *apud* Foucault, 2011c, p. 9.

³ Cf. Dicionário Foucault de J. Revel (2011).

Tais perspectivas filosóficas, de Nietzsche e Foucault, podem assim contribuir para refletirmos sobre problemas atuais de nossa vida hoje, como por exemplo, a falta de um conteúdo ético, menos alicerçado na moral dos códigos e das leis e mais próximo da arte e da vida, para além da lógica mercadológica. Pergunto: como as relações entre arte e vida, em um contexto ético e político, podem contribuir para uma contra argumentação a lógica do consumo e da otimização da existência? Procurarei, nesse texto, desenvolver como essa questão pode ser desenvolvida na estética da existência de Foucault, a partir de sua abordagem sobre a cultura de si e sua compreensão sobre o cinismo antigo e moderno, compreendendo essa análise como instrumento para uma crítica a abordagem mercadológica da arte e da vida.

De duas formas a estética da existência em Foucault é significativa nesse horizonte. Na primeira delas, consideramos que de Sócrates aos cínicos, dos epicuristas aos estoicos, da Grécia Clássica ao período greco-romano, houve uma atenção centrada no objetivo de constituir uma arte de viver, e esta não estava alicerçada sobre códigos de lei, nem constituía uma obrigação ou dever a seguir. Mas era orientada por uma atenção, cada vez mais intensa nas relações consigo mesmo, nas práticas de si, em uma ética do Cuidado de si. Em segundo lugar, Foucault apresenta a possibilidade de uma continuidade da “atitude cínica” na arte moderna, do século XIX. Esta, adquire uma significação importante quando irrompe como uma “atitude” de ruptura em relação a tradição, a partir da qual a vida de artista do século XIX surge enquanto tema de investigação e a pintura de Manet. A filosofia como atitude é uma forma muito própria do início da história da filosofia ocidental, quando fazer filosofia estava relacionado com um conjunto de práticas de si, de exercícios ascéticos, formas de ocupar-se consigo mesmo, de se relacionar consigo, com os outros e com a natureza.

Nesse contexto, apresentarei contribuições éticas e políticas das mencionadas perspectivas filosóficas na medida em que abordam sobre o tema do sofrimento ao refletir sobre a arte e a maneira de viver

no horizonte da atitude filosófica. A presente investigação se insere no projeto de pesquisa de título *O poder como critério não moral de consideração do sofrimento na “ótica de artista” de Nietzsche*, cujo proponente é o Prof. Dr. Clademir Araldi e está sendo desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPel, com financiamento FAPERGS/CNPq.

2 Constituição ética e estética do Eu

Em *A hermenêutica do sujeito*, curso proferido no Collège de France em 1982, Foucault aborda sobre as relações entre o sujeito e a verdade a partir do princípio do cuidado de si. Na aula 17 de fevereiro faz uma incursão sobre a modernidade e o século XIX. Nesse momento, Foucault se interroga sobre as tentativas de constituição e reconstituição de uma ética e uma estética do eu no século XIX, em que são citados Nietzsche e Schopenhauer. Ele diz:

Podemos reler toda uma vertente do pensamento do século XIX como a difícil tentativa, ou uma série de difíceis tentativas, para reconstituir uma ética e uma estética do eu. Tomemos, por exemplo, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia, o pensamento anarquista, etc., e teremos uma série de tentativas, sem dúvida inteiramente diversas umas das outras, mas todas elas, creio eu, mais ou menos polarizadas pela questão: é possível constituir, reconstituir uma estética e uma ética do eu? A que preço e em que condições? Ou então: uma ética e uma estética do eu não deveriam finalmente inverter-se na recusa sistemática do eu (como em Schopenhauer)? (Foucault, 2010, p. 224).

É instigante tal relação na medida em que há diferentes considerações sobre a constituição de si, que podem ser refeitas, dos antigos a Schopenhauer e Nietzsche. Na mesma aula, centrado em uma questão do presente, Foucault questiona que “hoje” há praticamente uma ausência de significação e pensamento sobre expressões como “retornar a

si, liberar-se, ser si mesmo, ser autêntico, etc.”, (Foucault, 2010, p. 224) — embora nos sejam familiares e percorram nossos discursos. Pode-se considerar que há esforços para se reconstituir uma ética e uma estética de si, no entanto, ainda não puderam lhe conferir um conteúdo. Esse fator nos leva a pensar que é impossível constituir ou reconstituir uma ética e uma estética do eu hoje, embora seja necessário: é “uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável” considera Foucault nessa aula. Isso na medida em que entende que “o ponto primeiro e último, de resistência ao poder político” está na relação de si para consigo (Foucault, 2010, p. 225).

Situa o poder político na questão mais geral da governamentalidade, isto é, “um campo estratégico de relações de poder” em um sentido amplo, isto é, do que elas têm de móveis e transformáveis. Considera que a governamentalidade não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pela questão do sujeito que é definido por uma relação consigo mesmo. Tal concepção pode ser compreendida dentro do escopo proposto por Foucault, no qual é preciso considerar que as relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/ relação de si para consigo, formam uma trama em torno das quais se pode articular a questão da política e da ética⁴.

Por isso gostaria de, nessa ocasião, centrar a questão em torno das relações consigo mesmo, ou das práticas de si, como também são denominadas. A fim de compreender como se desenvolveram no momento em que o tema da conversão a si adquiriu grande importância na Cultura de si dos dois primeiros séculos e formulou claramente uma concepção sobre o “Eu” diferente do platonismo e do cristianismo. Nesse escopo, do desenvolvimento de práticas de si, formularam-se exercícios ascéticos que exigiam do indivíduo árdua disciplina e ao mesmo tempo buscava desenvolver uma forma de viver capaz de lidar com a dor e com os sofrimentos humanos. Assim, gostaria de

⁴ Cf. Aula 17 de fevereiro de 1982 (Foucault, 2010, p. 225).

considerar que constituir a si mesmo por essa perspectiva insere o sofrimento e a dor como próprios da vida e que, buscar uma vida apaziguada das paixões não é desconsiderar o sofrimento, mas ao contrário, é pensá-lo como inerente a vida e a constituição da arte de viver.

2.1 Foucault, arte de viver e suas posteridades na arte moderna

Na aula 17 de fevereiro de 1982, Foucault tratou sobre o tema da “conversão a si” como elemento, ou forma, do cuidado de si no período helenístico e romano. Nesse marco teórico investigado por Foucault, o cuidado de si não é simplesmente um preceito geral presente na filosofia, que incita uma preocupação sobre si, uma atenção, um direcionamento de olhar, uma vigilância. Nos séculos I e II surge o fenômeno da “Cultura de si”, o que significa que a arte de viver dos antigos passa a ser inteiramente dominada pelo cuidado de si. Com isso, compreende-se que houve nesse período uma intensificação sobre as relações consigo nas técnicas de existência, na qual o cuidado de si, como preceito filosófico da antiguidade, deixa de ser uma formulação geral e passa a ser um deslocamento real, uma concepção que tomaria forma no termo “conversão a si”. Esse termo conferiria um novo conteúdo ao imperativo do cuidado de si, já presente no pensamento filosófico desde a Grécia Clássica.

Em primeiro lugar, essa noção expressaria um movimento real do sujeito em relação a si mesmo, um deslocamento por meio do qual o sujeito deveria ir em direção a alguma coisa, que é ele próprio. Então essa noção designaria um movimento, uma trajetória, um esforço em direção a si. E em segundo lugar, expressaria a ideia de um “retorno a si”. Ideia ambígua, pois pressupunha retornar a algo que nem ao menos teria sido dado.

Para esclarecer essas duas concepções em torno da conversão a si, o deslocamento e o retorno a si, Foucault utilizou uma metáfora que estava muito presente na cultura da Antiguidade Grega e greco-romana, a metáfora da navegação. Quatro aspectos sobre ela são retidos

por ele. Em primeiro lugar, a ideia de que há um deslocamento efetivo, de um ponto a outro. Em segundo lugar, que esse deslocamento não é feito sem um objetivo, sem uma meta. Sua meta é o porto, o ancoradouro, enquanto um lugar de segurança em que se está protegido de tudo. Em terceiro lugar, o porto, é o porto inicial, aquele onde nos encontramos com nosso lugar de origem, nossa pátria. A quarta ideia, concebe que se queremos voltar ao nosso lugar de origem, ao porto inicial, esse lugar de segurança, é porque a própria trajetória é perigosa. Nela somos expostos a riscos, imprevistos que podem comprometer a trajetória e até nos extraviar. A trajetória é o que nos conduz ao lugar de salvação, mas para chegar lá é preciso atravessar os perigos da trajetória, que nem sempre são conhecidos. E a última consideração sobre a ideia de navegação, assinalada por Foucault, é que para atingir o objetivo, de chegar de volta ao porto de origem, depois de ter atravessado todos os perigos da trajetória, é que é preciso considerar um saber, uma técnica, ou uma arte, muito próxima da pilotagem.

A técnica da pilotagem é tanto teórica quanto prática e ela é necessária a existência. Foucault compreende que há pelo menos três técnicas que se referem a ela na literatura grega, helenística e romana: a primeira diz respeito a medicina, a segunda ao governo político e a terceira a direção e ao governo de si mesmo. Se referem, portanto, a três atividades: curar, dirigir os outros e governar a si mesmo.

Neste momento passo para uma breve apresentação da perspectiva estoica (e epicurista) e cínica sobre a ascética e as práticas de si formuladas para a constituição de si, a fim de compreender como se inserem no tema do sofrimento. Compreendo que a dura trajetória em direção a si, bem como a disciplina exigida para realizá-la não são formas de eliminar o tema do sofrimento, mas ao contrário, de considerá-lo no pensamento filosófico. Para a perspectiva estoica vou me valer de duas características da Cultura de si, desenvolvidas por Foucault no vol. 3 de *História da Sexualidade, O cuidado de si*. A primeira se refere a relação entre o cuidado de si e o pensamento e a prática médica, e a

segunda diz respeito ao lugar do conhecimento de si na cultura de si. Para a perspectiva clínica, utilizarei aulas do curso de 1984, *A coragem da verdade*.

De acordo com o segundo capítulo do vol. 3 de *História da Sexualidade*, a relação entre o cuidado de si e o pensamento e a prática médica foi cada vez mais intensificado, nos séculos I e II. Em *Preceitos de Saúde* Plutarco diria “que filosofia e medicina lidam com ‘um único e mesmo campo’” (Foucault, 2011b, p. 59), ambas lidam com o conceito de “*patos*”. Esse conceito se aplica tanto a paixão como à doença física, à perturbação do corpo como ao movimento involuntário da alma, e em qualquer dos casos, “refere-se a um estado de passividade que, para o corpo, toma a forma de uma afecção que perturba o equilíbrio de seus humores ou de suas qualidades e para a alma toma a forma de um movimento capaz de arrebatá-la” (Foucault, 2011b, p. 60). A partir desse conceito comum se constrói uma grade de análise válida para os males do corpo e os da alma. Entre os estoicos, um esquema fixa graus crescentes de desenvolvimento e de cronicidade dos males, e outro marca as diferentes formas de cura. Tais esquemas devem servir como guias comuns a medicina do corpo e a terapêutica da alma. Também seria utilizada uma série de metáforas médicas para designar as operações necessárias para os cuidados da alma. Com relação a isso, Foucault cita Sêneca, que distingue os doentes totalmente curados de seus vícios e os que parcialmente estão curados, de outros que se livram de suas doenças, mas não de suas afecções. Epicteto também é citado, este não quer que sua escola seja simplesmente considerada um lugar de formação, mas de aperfeiçoamento da alma, “É um gabinete médico, a escola de um filósofo; não se deve ao sair, ter gozado, mas sofrido” (Epicteto *apud* Foucault, 2011b, p. 61). Insistiria aos alunos que tomassem consciência de sua condição como de um estado patológico.

Na Cultura de si o aumento do cuidado médico foi traduzido por certa forma de atenção com o corpo. Porém, é diferente da valorização do vigor físico na formação de um homem, e que, se apresenta

também de forma paradoxal, pois estava no interior de uma moral que considerava que a morte, a doença e o sofrimento físico não constituíam verdadeiros males, e que, era melhor “aplicar-se à própria alma do que consagrar seus próprios cuidados a manter o corpo” (Epicteto *apud* Foucault, 2011b, p. 62). O ponto a ser considerado nessas práticas de si, seria aquele em que tanto os males do corpo quanto os da alma podem se comunicar entre si e intercambiar seus mal-estares, “lá onde os maus hábitos da alma podem levar as misérias físicas enquanto os excessos do corpo manifestam e sustentam as falhas da alma” (Foucault, 2011b, p. 62). A atenção que se concede aos males, mal-estares e sofrimentos físicos é naquele ponto de contato enquanto um ponto de fraqueza do indivíduo.

O corpo com o qual o adulto tem que se ocupar quando cuida dele mesmo, não é mais o corpo jovem que se tratava de formar pela ginástica; é um corpo frágil, ameaçado, minado de pequenas misérias e que, em troca, ameaça a alma menos por suas exigências demasiado vigorosas do que por suas próprias fraquezas (Foucault, 2011b, p. 62).

A instigante relação paradoxal entre o corpo e a alma nos estoicos desse período, é mais uma vez reforçada por Foucault em Conferências proferidas em 1982 sobre o tema das Tecnologias de si⁵. Embora o corpo não seja tão importante para os estoicos, Marco Aurélio em suas correspondências, ao falar de si, ele fala sobre sua saúde, sobre o que comeu, sobre sua dor de garganta. Há de se considerar que nesse cultivo de si, do período helenístico e romano, há uma ambiguidade sobre o corpo, pois, embora a cultura seja teoricamente orientada pela alma a preocupação com o corpo possui uma grande importância. Em uma carta de Marco Aurélio a Frontão, ele relata as minúcias do seu cotidiano, detalhando os movimentos do espírito, em auto-análise, no qual o corpo e a saúde do corpo são muito requisitados:

⁵ Trata-se da Conferência também pronunciada na Université du Vermont em outubro de 1982, intitulada As Tecnologias de si.

Eu dormi relativamente tarde devido ao meu leve resfriado [...]. Então, depois de rezar, eu aliviei minha garganta, não vou dizer que pelo gargarejo [...] mas com ingestão de mel com água. Após cuidar de minha garganta fui até meu pai [...] então fomos ao refeitório. O que você acha que eu comi? Um pedaço de pão, apesar de ter visto outro devorarem feijões, cebolas, e arenques cheios de ovas (Foucault, 2004, 335).

Ao se referir a essas correspondências de Frontão e Marco Aurélio, no curso de 1982, Foucault compreende que daria outra dimensão sobre a narrativa da doença e um outro valor a sua existência. Pois

mostra muito bem o lugar ocupado pelo cuidado do corpo nessas práticas de si, como também o estilo dessa preocupação: o medo do excesso, a economia do regime, a escuta dos distúrbios, a atenção detalhada do funcionamento, a consideração de todos os elementos (estação, clima, alimentação, modo de vida) que podem perturbar o corpo e, através dele a alma (Foucault, 2011b, p. 62).

A aproximação prática e teórica entre medicina e moral, teriam algo mais importante, um objetivo, que seria o de se reconhecer como doente ou ameaçado pela doença. Isso significa que a prática de si implica que o sujeito se constitua face a si próprio não como um simples indivíduo imperfeito, ignorante que precisa ser corrigido, formado e instruído, mas como um indivíduo que sofre certos males que precisam ser cuidados, seja por ele mesmo ou por outro, que tenha competência, “Cada um deve descobrir que está em estado de necessidade, e que lhe é necessário receber medicação e socorro” (Foucault, 2011b, p. 63).

A instauração da relação consigo enquanto doente é necessária na medida em que as doenças da alma, diferente das do corpo, não se anunciam por meio de sofrimentos percebidos. Ao mesmo tempo em que podem permanecer insensíveis por longo tempo, também cegam aqueles que são atingidos.

Para Plutarco as piores doenças do corpo seriam aquelas em que o sujeito não percebe seu estado. E nas doenças da alma, as mais graves são as que passam despercebidas ou são tomadas por virtudes, a cólera

por coragem, a paixão amorosa por amizade, a inveja por emulação, a covardia por prudência. E conclui dizendo que os médicos não querem que se fique doente, mas que se isso ocorrer que não se ignore.

Sobre o segundo aspecto, o lugar do conhecimento de si na cultura de si, ressaltarei aqui brevemente apenas uma abordagem, a que concerne aos exercícios de provações.

Eles possuem duplo papel: avançar na aquisição de uma virtude e medir o ponto a que se chegou. Sua finalidade não é praticar a renúncia por si mesmo, mas consiste em tornar capaz de abster-se do supérfluo, constituindo sobre si uma soberania. Não são um estado sucessivo de privações, mas uma forma de medir e de confirmar a independência de que se é capaz a respeito de tudo aquilo que não é indispensável e essencial. Reconduz ao solo das necessidades elementares, faz aparecer tudo o que é supérfluo e a possibilidade de que seja evitado. Os exercícios de abstinência eram comuns tanto nos epicuristas como nos estoicos.

Para Epicuro tratava-se de mostrar como se podia encontrar um prazer mais pleno e puro nas satisfações elementares do que nas volúpias que se experimentava no supérfluo. A provação fixava o limite que a privação podia fazer sofrer. Plutarco relata que “Epicuro, cujo regime, já era de uma extrema sobriedade, em certos dias só consumia uma ração menor para ver de quanto seu prazer era amputado” (Plutarco *apud* Foucault, 2011b, p. 64).

Já para os estoicos, tratava de se preparar para as privações eventuais, descobrindo o quanto era fácil se abster de tudo o que era hábito, opinião, educação, o cuidado com a reputação, o gosto pela ostentação. Nessas provações redutoras eles queriam mostrar que era possível ter sempre a disposição o que é indispensável e que era possível se preservar de todas as apreensões possíveis.

Sêneca evoca a prática dos pequenos estágios de pobreza fictícia, a serem realizados mensalmente em que se deve voluntariamente se situar durante três ou quatro dias nos confins da miséria. E não se

trata de, por meio dessa privação, melhor provar os refinamentos futuros, mas convencer-se de que o pior dos infortúnios não privará do indispensável e que sempre se poderá suportar o que já se foi capaz de tolerar. Assim, se familiariza-se com o mínimo.

2.2 O cinismo e a arte

Com relação ao cinismo, o último curso de Foucault no Collège de France *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II* (1983-1984) lhe consagra longas análises, a partir das quais podemos indagar sobre esse “último” recurso de Foucault aos cínicos, se ele se apresenta enquanto uma forma mais positiva, no horizonte da imanência do que as outras perspectivas, grega e greco-romana⁶. Nessa ocasião pretendo elucidar o aspecto do “elementar” na prática cínica, que se mostra pro-fícua na abordagem em torno da arte, da vida, e do sofrimento. Isto, na medida em que a ascética cínica é um verdadeiro exercício de provação da vida, a partir do qual, podemos interrogar em que medida não é um permanente sofrimento, ou uma vida paciente diante da dor?

O cínico se faz notar por um modo de vida em ruptura. Em primeiro lugar ele é reconhecido por sua *parresía*, sua franqueza: sua linguagem áspera, seus ataques verbais, violentos, mas também por seu aspecto exterior: tende ao sujo, veste um velho manto que serve ao mesmo tempo de cobertor, leva uma simples mochila, anda descalço ou de sandália, empunha seu cajado de andarilho e praguejador. O modo de vida absolutamente rústico e despojamento, são para Foucault a expressão manifesta de uma provação de existência pela

⁶ A escolha pessoal é um elemento da ética grega e greco-romana bastante valorizada por Foucault. No entanto, há na ética antiga uma dificuldade em tratar sobre essa questão, uma vez que, quando ela se refere ao período clássico, a escolha pessoal e a ética são fatores exclusivos de uma pequena elite social, e quando inserida no período greco-romano, tendem aos poucos a se introduzir enquanto uma obrigação a todos, e dessa forma a ética perde os aspectos positivos de uma escolha voluntária que visa uma estética da existência. Porém, o cinismo rompe com essas duas perspectivas. Na seção 2.2 veremos de que forma o cinismo pode ser uma perspectiva mais positiva.

verdade, tema que possibilitaria o surgimento de uma dimensão despercebida na filosofia ocidental clássica: a do elementar⁷.

Quando a questão da verdade é colocada ao pensamento, ela faz surgir a dimensão do essencial como aquilo que sempre permanece, que transcende as variações mentais, ignora as decomposições temporais. No entanto, com os cínicos, a questão da verdade é posta em sua materialidade, possibilitando desnudar o que “absolutamente resiste”, de forma que se torna possível perguntar: “será que necessito de banquetes para me alimentar, de palácios para dormir? O que é verdadeiramente necessário para viver?”. O elementar é o que surge como uma camada de necessidade absoluta, depois de uma redução ascética.

Esse modo de vida próprio aos cínicos tem, em relação a verdade, o que poderíamos chamar de um papel de prova. Ele permite mostrar, em sua nudez irredutível, as únicas coisas indispensáveis a vida humana, ou o que constitui sua essência mais elementar, mais rudimentar (Foucault, 2011, p. 150).

A parresía cínica, interrogando cada desejo, cada necessidade produziria o que é verdadeiro neles, “uma decapagem da existência” a partir da qual, as vidas se mostram repletas de contingências e vaidades fúteis.

A imbricação entre vida e verdade nos cínicos, que é um apego em manifestar o elementar no corpo visível da existência seria a caracterização fundamental do cinismo, que constitui o “escândalo cínico”. Se o arcabouço do cinismo foi muito rudimentar na Antiguidade, o que nos impediria de buscar como a doutrina cínica pôde ser transmitida, embora sua escassez teórica não signifique que não haja textos cínicos, mas que nós não os conhecemos, poderíamos, diz Foucault, “imaginar a história do cinismo não (...) como uma doutrina, e sim, muito mais, como atitude e maneira de ser” (Foucault, 2011, p. 156). Então, nesse sentido, seria possível fazer uma história do cinismo da Antiguidade

⁷ Cf. Gros, Situação do curso de 1984.

até aqui, em três dimensões: religiosa, política e na arte. Sendo na arte que ela emerge de forma mais autêntica.

Na arte sua forma mais singular poderia ser encontrada na modernidade. E o fato de a arte moderna ser, e ter sido, o veículo do modo de ser cínico se daria de duas maneiras: o primeiro, o aparecimento da vida de artista em fins do século XVIII e ao longo do século XIX. Seria uma ideia moderna

a de que a vida do artista, na forma mesma que ela assume, constituir um testemunho do que é a arte em sua verdade. Não somente a vida do artista deve ser suficientemente regular para que ele possa criar sua obra, mas sua vida deve ser de certo modo, uma manifestação da própria arte em sua verdade (Foucault, 2011, p. 164).

O tema da vida de artista repousaria ainda em dois princípios: o primeiro que diz que “a arte é capaz de dar a existência uma forma em ruptura com toda outra, uma forma que é a da verdadeira vida”; e o segundo, é que se a arte tem a forma da verdadeira vida, “a vida, em contrapartida, é a caução de que toda obra, que se enraíza nela e a partir dela, pertence a dinastia e ao domínio da arte” (Foucault, 2011, p. 164). Para Foucault esse tema da vida de artista seria uma forma de retomar o princípio cínico da vida como manifestação de ruptura escandalosa, pela qual a verdade vem à tona e se manifesta.

A segunda maneira pela qual a arte foi um veículo do modo de ser cínico, teria sido a ideia de que a própria arte “deve estabelecer com o real uma relação que não é mais da ordem da ornamentação, da ordem da imitação, mas que é da ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência” (Foucault, 2011, p. 165). E essa prática da arte como desnudamento e redução ao elementar da existência seria assinalado de maneira cada vez mais sensível a partir de meados do século XIX, como exemplos Baudelaire, Flaubert, Manet. Isso na medida em que elas se constituem como irrupção do que na cultura não tem direito

ou possibilidade de expressão. Haveria nesse sentido “um antiplatonismo na arte moderna [...] que foi o grande escândalo de Manet [...] a arte como lugar de irrupção do elementar, desnudamento da existência” (Foucault, 2011, p. 165). E ao mesmo tempo um caráter antiaristotélico, “Há em toda forma de arte uma espécie de permanente cinismo em relação a toda arte já adquirida. É o que poderíamos chamar de caráter antiaristotélico da arte moderna” (Foucault, 2011, p. 165). Esses dois aspectos da arte moderna teriam uma função essencialmente anti-cultural.

Ao consenso da cultura se opõe a coragem da arte em sua verdade bárbara. A arte moderna é o cinismo na cultura, é o cinismo na cultura voltada contra ela mesma. E se não simplesmente na arte, é na arte principalmente que se concentram, no mundo moderno, no nosso mundo, as formas mais intensas de um dizer-a-verdade que tem a coragem de assumir o risco de ferir (Foucault, 2011, p. 165).

A arte moderna, sob a perspectiva da atitude cínica, dentro do marco teórico indicado por Foucault, e em especial na pintura de Manet, apresentaria aquilo que Foucault considera como sendo o “escândalo cínico”, que podemos entender como uma perspectiva em ruptura com os valores da verdade. Nessa direção Foucault se refere ao “escândalo de Manet”, como uma “tendência profunda [...] de Manet a Francis Bacon [...] a arte como lugar de irrupção do elementar” (Foucault, 2011, p. 165). Na mesma aula em que Foucault incursiona sobre a arte moderna, ele pergunta aos ouvintes se teriam visto a exposição de Manet naquele ano. Se trata da exposição *Bonjour Monsieur Manet*, no Centre Georges Pompidou, realizada de junho a outubro de 1983. A exposição apresenta variações, muitas vezes provocadoras em torno das obras de Manet, por artistas contemporâneos⁸.

⁸ Dentre as obras expostas encontram-se as dos artistas Henri Matisse, como *Porte-fenêtre à Collioure*, 1914; *Les Marocains*, 1916; *Intérieur au violon*, 1917; *Les Huîtres*, 1941, entre outras; Pablo Picasso, como *Parodie de l'Olympia de Manet*, 1901; *Les Amoureux*, 1919; *Femme au chapeau de paille sur fond fleuri*, 1938; *Massacres en*

Defert faz referência ao encontro de Foucault com Françoise Cachin, comissária da exposição, a quem confidenciaria que “conserva um denso manuscrito sobre Manet” (Defert, 2011, p. 67). Foucault tinha um projeto de obra sobre Manet, empreendido desde 1966 e estava prometido às edições de Minuit⁹. Em uma de suas conferências sobre Manet, realizadas a partir da pesquisa de título *O negro e a superfície*, Foucault afirma que “Manet é considerado como o primeiro pintor no século XIX que rompeu, sob o modo da violência e do escândalo, com o Academismo. Com a tradição dos Ateliês” (Foucault *apud* Artières, 2014, p. 367).

Essa ruptura de Manet ocorre por sua própria maneira de pintar e não pela escolha dos temas. E embora houvesse algo sobre Manet que tornava possível o impressionismo, também algo havia que resistia a ele, há, portanto, uma particularidade em sua obra.

Nesta ocasião a intenção não é desenvolver sobre a relação entre Foucault e a pintura de Manet, apenas gostaria de assinalar esse caráter de escândalo e ruptura, consagrado à Manet, como um capítulo da história da arte, na medida em que dialoga com a proposta inicial da pesquisa: refletir sobre a arte e a vida no contexto mais amplo sobre o tema da dor e do sofrimento na filosofia. Compreendo que a ruptura provocada pela obra de Manet na história da arte, e esse “não lugar” na qual se situa, isto é, nem realismo nem impressionismo, pode ser, embora

Corée, 1950; Jacqueline en Lola de Valence, 1955; Le déjeuner sur l'herbe, 1960, entre outras; Paul Cézanne, como Pastorale, 1870 (ou Déjeuner sur l'herbe; René Magritte, como Olympia, 1947; Perspective (Le Balcon de Manet), 1950; além de Eduardo Arroyo, Constantin Byzantios, Jean Dubuffet; Hans Haacke; Titina Maselli; Larry Rivers; Feliz Vallotton, Claude Viallat; Jacques Villon, e outros. No Texto Manet sans douleur(s) Catherine David escreve que há uma dificuldade em situar Manet na história da arte, entre naturalismo e impressionismo, estaria em um capítulo consagrado aos escândalos que marcaram a arte moderna (Catálogo da exposição, 1983, p. 55).

⁹ Dessas pesquisas de título *O negro e a superfície* Foucault proferiram uma série de conferência sobre o tema. Em Milão, em 1967, na Galeria de Arte de Buffalo, em abril de 1970, sobre *Un Bar aux folies Bergères*, em Florença, em novembro de 1970, em Tóquio e em Túnis, em 1971, no Club Haddad, de título *A pintura de Manet*, conforme consta em (Artières *et al.*, 2014, p. 365).

de forma inversa, o espaço da dor (como algo que rompe) e que, em nossa sociedade, parece não ter mais lugar, conforme Byung Chul-Han indica. Porém, ao mesmo tempo, é o lugar da coragem da verdade, da ruptura de uma atitude cínica, provocadora. E nesse sentido, tal abordagem pode corroborar para uma contra argumentação a lógica do consumo e da otimização da existência próprias da sociedade do desempenho. Nossa sociedade enaltece o não-lugar à dor, ao mesmo tempo em que ao produzi-la, a desloca para o entretenimento anestésico, que atua removendo o sentido do sofrimento. Assim, as repetições da ruptura na própria história da arte, que podem ser percebidas através das variedades de obras contemporâneas que fizeram e ainda fazem, releituras do “escândalo de Manet”, não seriam o eco de uma urgência?

3 Dor e dispositivo de felicidade a partir da *Sociedade Paliativa* de Byung-Chul Han

No primeiro capítulo de *Sociedade Paliativa A dor hoje*, Byung-Chul Han afirma que

Hoje impera por todo lugar uma algofobia, uma angústia generalizada diante da dor. Também a tolerância a dor diminui rapidamente. A algofobia tem por consequência uma anestesia permanente. Toda condição dolorosa é evitada. Tornam-se suspeitas, entrementes as dores de amor (Han, 2021, p. 9-10).

Para ele, a sociedade paliativa na qual vivemos é uma sociedade da positividade que busca se livrar de todas as formas da negatividade, e a dor é considerada a negatividade pura e simplesmente. A sociedade paliativa coincide com a sociedade do desempenho, na qual a dor é vista como sinal de fraqueza. Considera que “A passividade do sofrer não tem lugar na sociedade ativa dominada pelo poder” (Han, 2021, p.

14). A sociedade paliativa impede a verbalização da dor, condena a dor a calar-se. É nesse contexto que o autor relaciona a arte e a vida:

A sociedade paliativa é ademais uma sociedade do curtir. Ela degenera em uma mania de curtição. [...] O like é o signo, sim, o analgésico do presente. Ele domina não apenas as mídias sociais, mas todas as esferas da cultura. Nada deve provocar dor. Não apenas a arte, mas também a própria vida tem de ser instagramável, ou seja, livre de ângulos e cantos, de conflitos e contradições que poderiam provocar dor. Esquece-se que a dor purifica. Falta, à cultura da curtição, a possibilidade da catarse (Han, 2021, p. 14).

Já no capítulo dois de título *Coação à felicidade* o autor descreve como a dor se forma na sociedade na medida em que seu significado e presença depende de formas de dominação. Para isso, ele estabelece relações, ressaltando as diferenças nessa formação entre as sociedades pré-moderna do martírio, a disciplinar e a neoliberal. No que se refere a primeira sociedade, ela possui uma relação interior com a dor, que serve como meio de dominação (o ritual do mártir e a encenação ostensiva da dor servem como meios de dominação). Na passagem da sociedade do martírio para a sociedade disciplinar a relação com a dor se transforma. A sociedade disciplinar insere a dor em uma forma discreta, ela é submetida a um cálculo disciplinar: as punições não são mais imediatamente físicas, há certa discrição na arte de causar sofrimentos, o jogo de dores é sutil, silencioso, discreto. E em poucas décadas, desaparece o corpo como principal alvo da repressão punitiva. Os corpos martirizados não têm lugar na sociedade disciplinar, pois ela está direcionada a produção industrial. No entanto, a dominação ainda mantém uma relação com a dor, na qual mandamentos e obrigações são gravados no sujeito de obediência, ancorados em seu corpo (Han, 2021, p. 22). Na sociedade disciplinar a dor desempenha um papel construtivo, na medida em que forma o ser humano como meio de produção. Ela não é mais posta a exposição, mas passa a ocupar lugares fechados como prisões, quartéis, sanatórios, fábricas e escolas. Possui,

na medida em que forma o ser humano, uma relação afirmativa com a dor.

Após esse desenvolvimento da passagem da sociedade do martírio para a sociedade disciplinar, a partir de *Vigiar e Punir* (1975) de Michel Foucault, se refere a obra *Sobre a dor*, de Ernst Jünger (1895-1998)¹⁰, na qual contrapõe a disciplina heroica a sensibilidade do sujeito burguês. Para ele, a dor está inserida na visão de mundo heroica. Citando o *Manifesto Futurista* de Aldo Palazzeschi (1885-1974), *A contrador*¹¹, apresenta: “Quanto maior a quantidade de risos que um ser humano consegue descobrir na dor, mais profundo é esse ser humano. Não se pode rir do fundo do coração se não se estava antes profundamente enterrado na dor humana” (Palazzeschi *apud* Han, 2021, p. 24). Na visão de mundo heroica a vida deve ser equipada de tal forma que esteja armada a todo o momento para confrontar a dor. Diferentemente, a sensibilidade do sujeito burguês, em que o corpo sensível constitui um fim em si mesmo, e não um meio para algo mais elevado, como na visão heroica. Compreende, nesse sentido, que a sensibilidade moderna corresponde a um mundo no qual o corpo é idêntico ao seu próprio valor. E a partir dessa constatação compreende-se que a relação desse mundo com a dor é a de um poder a ser evitado, pois aqui a dor não atinge o corpo como um “posto avançado”, meio para algo mais elevado, mas o atinge como poder central, núcleo essencial da própria vida.

Ao descrever como ocorre a relação com a dor na sociedade do desempenho neoliberal, Han considera “o corpo hedonista que, sem relação com um fim mais elevado, apraz-se consigo mesmo e desfruta de si próprio, desenvolve em oposição ao corpo disciplinado, uma posição de recusa diante da dor” (Han, 2021, p. 25). A dor não possui significado nem utilidade. Na sociedade do desempenho neoliberal,

¹⁰ Han (2021) se refere a edição alemã de 1980, presente em Obras Completas, ensaio I, vol. 7.

¹¹ Han (2021) faz referência a obra de Baumgarth, *História do Futurismo*, edição de 1966.

negatividades como proibições e punições são substituídas por positivities como motivação, auto otimização ou autorregulação, “espaços disciplinares são substituídos por zonas de bem estar” (Han, 2021, p. 26). Nessa sociedade a fórmula da dominação passar a ser “Seja feliz”. A positividade da felicidade reprimiria a negatividade da dor. Considera: “a felicidade deve garantir uma capacidade para o desempenho ininterrupta. Automotivação e auto otimização fazem o dispositivo de felicidade neoliberal muito eficiente, pois a dominação se exerce sem nenhum grande esforço” (Han, 2021, p. 27). Não há consciência da submissão, quem está submetido se supõe livre. Dessa forma a liberdade não é reprimida, mas explorada. “Seja livre”, ele diz, produz uma coação mais dominante do que “seja obediente”.

O poder tem uma forma positiva no regime neoliberal, de acordo com Han (2021, p. 27), ele se torna *smart*. Em oposição ao poder disciplinar, que é repressivo o poder *smart* não provoca dor, se exerce sem repressão. Ele diz: “o poder *smart* opera sedutora e permissivamente. Uma vez que ele se faz passar por liberdade, ele é mais invisível do que o poder disciplinar repressivo” (Han, 2021, p. 27). Da mesma forma, a vigilância adquire uma forma *smart* na medida em que no regime neoliberal somos solicitados a comunicar nossas carências, desejos, preferências e a narrar nossa vida. Assim, há comunicação total e vigilância total. O dispositivo de felicidade neoliberal nos distrai do sistema de dominação existente e nos obriga a “introspecção da alma”, cuidando para que cada um se ocupe apenas consigo mesmo, sua própria *psyché*, no lugar de interrogar as relações sociais. Isso reforça o pensamento de que não são as relações sociais que devem ser melhoradas, mas a alma. O sofrimento pelo qual a sociedade seria responsável é privatizado e psicologizado. Os “treinadores de motivação” que tomam o palco, eles cuidam para que não surja nenhum descontentamento ou raiva. Mesmo em uma sociedade profundamente desigual fazem crer que tudo está bem, e que pode ficar ainda melhor desde que haja esforço das pessoas. Dessa forma, toda mudança angustiante é vista

como uma oportunidade. Han defende que a vontade incondicionada de combater a dor faz esquecer que ela é socialmente mediada. Ele diz “a dor reflete rejeições socioeconômicas que se inscrevem tanto no psíquico como também no corporal” (Han, 2021, p. 29). Os analgésicos prescritos em massa ocultariam as relações sociais que levam a dor. A medicalização exclusiva da dor impede que ela se torne fala e crítica, tiram o caráter objetivo e social da dor. E é dessa forma que a sociedade paliativa se imuniza contra a crítica, até mesmo jogos de computador e mídias sociais atuam como anestésicos. Tal estado de permanente anestesia social impede o conhecimento e a reflexão, reprime a verdade.

O dispositivo de felicidade presente no regime neoliberal individualiza o ser humano e o leva a despolitização. Se cada uma precisa cuidar da própria felicidade, ela se torna um assunto privado. Da mesma forma, o sofrimento é interpretado como resultado do próprio fracasso. A responsabilidade por nossos medos e incertezas não é remetida a sociedade, mas a nós mesmos. Como resultado, a dor não é sentida em comum. E assim, ao medicaná-la e privatizá-la, a sociedade paliativa a despolitiza. O dispositivo de felicidade neoliberal, ele diz, coisifica a felicidade. No entanto:

A felicidade é mais do que a soma de sentimentos positivos que prometem um desempenho mais elevado. Ela se furta à lógica da otimização. Inere a ela uma negatividade. A verdadeira felicidade só é possível rompida. É justamente a dor que protege a felicidade da coisificação [...] a dor carrega a felicidade (Han, 2021, p. 31).

Para ele, felicidade e dor não seriam opostos, pois “toda intensidade é dolorosa” (Han, 2021, p. 31). Se a dor for impedida a felicidade não pode se desenvolver, é preciso ser receptível a dor para que haja “felicidade profunda”. Cita no final do capítulo um aforismo póstumo de Nietzsche de 1880-1882, quando o filósofo diz:

A plenitude dos tipos de sofrimento cai como um redemoinho de neve sobre tal ser humano, assim como os mais fortes raios de dor se

descarregam neles. Apenas sob essa condição de permanecer aberto por todos os lados, e até a maior profundidade à dor, ele pode estar aberto aos tipos mais refinados e elevados de felicidade (Nietzsche *apud* Han, 2021, p. 32).

Han estabelece, nesse sentido, uma crítica a sociedade paliativa, a partir da ideia de dispositivo de felicidade, que despolitiza a dor ao individualizar a felicidade e o sofrimento. Ambos são considerados no regime neoliberal como privados, responsabilidade do esforço ou fracasso de cada um. Compreensão que, por sua vez, impede que a dor seja sentida enquanto fator social de crítica da sociedade, que resultaria em atitudes mais revolucionárias. No lugar disso há, ele diz, depressão. A dimensão social da dor é oprimida e reprimida, ela não é sentida em comum, mas é sufocada pelo dispositivo de felicidade. Ao passo que a felicidade, em sua concepção mais genuína, pressupõe a dor, não se opõe a ela, na medida em que a felicidade é muito mais do que é prevista pela sociedade do desempenho, não se limita a promessa de um desempenho elevado. Diferentemente disso, ela exige uma ruptura, ele diz “A verdadeira felicidade só é possível rompida (gebrochen)” (Han, 2021, p. 31). De forma que é inerente a felicidade a negatividade da dor.

4 Considerações finais

Retomando a questão inicial “como as relações entre arte e vida em um contexto ético e político podem contribuir para uma contra argumentação a lógica do consumo e da otimização da existência na sociedade do desempenho?”, buscamos compreender como o tema da estética da existência em Foucault, pela perspectiva da cultura de si bem como de sua compreensão sobre o cinismo antigo, constituem instrumentos de uma crítica a abordagem mercadológica da arte e da vida ao situar a perspectiva da constituição de si mesmo e das práticas de si no centro de uma questão política.

A arte de viver estoica, dos dois primeiros séculos, do ponto de vista do que podem contribuir para a subjetivação, assim como a atitude cínica, cujo desdobramento poderia ser projetado à arte moderna, como o “escândalo de Manet”, são fortes perspectivas no horizonte de uma filosofia da imanência, alicerçadas em uma abordagem ética e política, tal como é proposta por Foucault em um de seus últimos projetos.

Na segunda seção do presente texto desenvolveu-se sobre as práticas de si e a constituição do Eu no período greco-romano, enquanto aposta ética para um horizonte político atual que carece da ascética filosófica, como da preocupação em torno das relações consigo. Tal perspectiva, na contramão do regime neoliberal, e do dispositivo de felicidade, situaria as práticas de si no centro de uma atitude ética e estética. Ao mesmo tempo fornece uma forma de relacionar a dor, enquanto disciplina ascética, ao tema da estética da existência e da constituição de si mesmo, do Eu.

Na parte dois da segunda seção, ainda sobre o tema da constituição de si e da ascética, foi apresentado um desenvolvimento sobre o modo de viver no cinismo, vinculado ao tema da dor que, por compreender a arte de viver, está direcionado a uma transformação radical do estilo de vida na sociedade, por meio da figura central do cínico. A perspectiva cínica, também enquanto atitude, apresenta uma continuidade na história da subjetividade ocidental e é lançada como proposta na arte, no contexto da arte moderna. Essa via é importante para relacionar os temas da arte, da vida e do sofrimento na atualidade, pois representa uma maneira de compreender a arte como ruptura e assim inserir a dor nesse horizonte. Dor e sofrimento ao estarem vinculadas a arte e a vida oferecem uma postura de crítica na sociedade, central para uma contra argumentação a lógica do consumo e da redução da existência no interior de uma sociedade dominada pelo dispositivo de felicidade. A arte e a vida, nesse sentido permitem que a dor seja sentida coletivamente.

A forma pela qual os estoicos relacionam o cuidado de si com a medicina, sua perspectiva sobre os males que afetam o corpo e a alma, e a própria relação entre corpo e alma, inscrita na existência imanente, é uma maneira singular de tratar as dores e os sofrimentos ao buscar estabelecer a arte de viver. Há em torno do sofrimento uma temática rica em possibilidades, tanto no que se refere aos cuidados que se deve ter na relação consigo, quanto no que se refere as provações na constituição da vida como obra de arte. Parece haver um limiar entre o sofrimento e a vida do ponto de vista ético e estético muito ínfimo. A dor possui um lugar nas práticas de si, uma atenção lhe é concedida na cultura de si, não apenas no que se refere a alma, mas ao corpo e os cuidados que lhes são dedicados.

O cinismo no século IV a.C, a forma de viver cínica a partir do “elementar” é um modo particular de não abdicar do desconforto, que beira a dor e ao sofrimento. Longe de se apartar de uma vida no limite, os cínicos abandonam a via confortável para viver, na medida em que buscam a autêntica vida cínica. E assim apresentam-se como crítica radical na sociedade. Não apenas buscam se acostumar com o mínimo, como no caso de Sêneca, mas em tudo sobre a vida buscam o que é essencial, o elementar, e que está inscrito na materialidade. A filosofia como atitude é uma possibilidade de investigar a história da subjetividade por meio de práticas de si, que conforme Foucault mostrou reverberam até a modernidade, à exemplo da arte, em específico a pintura de Manet, como irrupção do elementar da existência. Foucault considera, como já exposto, que “o ponto primeiro e último de resistência ao poder político” estaria na relação de si para consigo, de forma que retomar as práticas de si é lançar um olhar crítico e revelador frente a um regime neoliberal, que retira do exercício de si, uma busca autêntica pela arte de viver. E torna expressões como cuidar de si, constituir-se a si mesmo, voltar-se para si, destituídas de sentido, elas passam ao contrário ao entendimento do regime neoliberal e da sociedade do desempenho.

Nesse mesmo sentido, o caráter de ruptura na arte mostra-se como uma possibilidade para a criatividade. A criação de algo outro e não apenas variações do igual, conforme os pressupostos econômicos e do consumo que limitam a arte a uma cultura da curtição, reduzindo a criatividade, restrita na compreensão de sociedade otimizada e positiva. O rompimento corajoso da arte, implica a negatividade da dor e a coragem da verdade. O desafio estaria em dissociar a arte do consumo para abrir espaço para o rompimento, para a negatividade da dor na existência.

Referências

- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- DAVID, C. et al. (Organisation de l'exposition et conception du catalogue). *Bonjour Monsieur Manet*. Centre national d'art et de culture Georges Pompidou Musée national d'art moderne. 1983.
- DEFERT, Daniel. *Cronologia*. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos I: Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Manoel Barros da Motta (Org). Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2011, p. 1-170.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito: Curso no Collège de France (1981-1982)*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: Curso no Collège de France (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro. Edições Graal, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: O cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro. Edições Graal, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *O negro e a superfície*. In: ARTIÈRES, P. et al. *Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 365-382.

- HAN, Byung-Chul. Sociedade paliativa: a dor hoje. Trad. Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2021.
- MARYVONNE, S. (direction). Michel Foucault: *La peinture de Manet Suive de Michel Foucault un Regard*. Paris: Éditions du seuil, 2004, p. 11-17.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos, ou Como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*. Trad. Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

Da sobrevivência à forma-de-vida: intersecções entre a Teoria do Espetáculo e o pensamento biopolítico

Inácio José de Araújo da Costa¹ & Vitor Mendonça Torres²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.08>

1 Introdução

Publicada em 1967, *A sociedade do espetáculo* (*La société du spectacle*) é lembrada como uma das principais obras de teoria social do século XX ao propor o “espetáculo” como o conceito-chave para compreender “o *modelo* atual da vida dominante na sociedade” (Debord, 1997, §6, grifo do autor)³. Tomando como objeto o padrão de vida socialmente imposto a partir do cenário de reestruturação do capitalismo pós-Segunda Guerra Mundial, de consolidação da cultura do consumo e de introdução da comunicação de massa no cotidiano, Guy Debord

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre e atualmente doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC, atuando na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política. É membro-colaborador do Grupo de Estudos Marxistas (GEM-UFC). E-mail: inacio.jc@alu.ufc.br

² Graduado em História pela UECE. Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UECE, onde atualmente é doutorando. Pesquisa temáticas relacionadas à sociologia-histórica com enfoque em cidade e tecno-políticas de governo. E-mail: vitor.mendonca@aluno.uece.br

³ Doravante, *A sociedade do espetáculo* será referida através da sigla SdE acompanhada do número da tese citada, indicado pelo símbolo “§”. Todas as citações em português desse livro foram retiradas da tradução de Estela dos Santos Abreu para a editora Contraponto, conforme consta nas referências bibliográficas deste artigo.

atribuiu a escrita de seu livro ao desejo de conceber uma teoria que explicasse de modo fundamental a sociedade estabelecida, como afirmou no prefácio à quarta edição italiana de *A sociedade do espetáculo*, em 1979⁴.

Embora a importância dessa obra seja indiscutível, ela não deve ser desvinculada do processo de contestação radical empreendido pelo grupo Internacional Situacionista, como o próprio Debord salientou⁵. Inspirados pela tradição revolucionária das vanguardas artísticas e amparados teoricamente pela tradição dialética proveniente de Hegel e Marx, os situacionistas reivindicaram para si o objetivo de descobrir, a partir das condições de existência disponíveis, possibilidades para “a mais libertadora mudança da sociedade e da vida em que estamos aprisionados” (Debord, 2003, p. 43). O projeto situacionista de construir uma nova⁶ e apaixonada⁷ forma de vida pela transformação radical da cultura, dos costumes e da política vigentes se opunha ao presente estado de organização da vida cotidiana validado pela lógica da mercadoria e pela ideia burguesa de felicidade, ou seja, ao modo de vida capitalista⁸.

Consideramos que a teoria crítica do espetáculo teve por pressuposto o protesto situacionista contra um modo de vida considerado

⁴ Cf. Debord, 1997, p. 150.

⁵ “Em 1967, eu quis que a Internacional Situacionista tivesse um livro de teoria. Naquele momento, a IS era o grupo extremista que mais contribuíra para levar a contestação revolucionária à sociedade moderna. Era fácil perceber que esse grupo, que já havia imposto sua vitória no terreno da crítica teórica e a havia prosseguido com habilidade na agitação prática, aproximava-se do ponto culminante de sua ação histórica. Era, pois, importante que tal livro estivesse presente nos acontecimentos que logo sobreviriam, e que os transmitisse depois à vasta sequência subversiva a que estavam dando início” (Debord, 1997, p. 149-150).

⁶ “De tantas histórias de que participamos, com ou sem interesse, o único aspecto que ficou e apaixonou é a pesquisa, fragmento por fragmento, de um novo modo de vida” (Debord, 2003, p. 39).

⁷ “Nous voulons passionner la vie quotidienne” (Internationale Situationniste, 1997, p. 35).

⁸ Cf. Debord, 2003, p. 59.

insuportável, com tendências a atomizar os indivíduos em consumidores isolados, limitando suas capacidades de comunicação e de pensamento crítico. Em outras palavras, uma forma de vida que conforma as pessoas em espectadores passivos dos acontecimentos e sem agência sobre sua própria história (Debord, 2003, p. 146, 148). Por isso, Debord entendeu que a crítica do modo de vida dominante deveria vir acompanhada com a intenção de sua superação:

A vida cotidiana não criticada significa o prolongamento das formas atuais, profundamente deterioradas, da cultura e da política [...] Em compensação, a crítica radical, e por atos, da vida cotidiana existente pode levar a uma superação da cultura e da política no sentido tradicional, isto é, a um nível superior de participação na vida (Debord, 2003, p. 145).

O fato de Debord e os situacionistas terem escolhido a “vida” como o tópico central de suas considerações⁹, concebendo-a como um território de disputa entre possibilidades emancipatórias e as forças repressivas da ordem dominante, torna viável uma aproximação entre a teoria do espetáculo e a perspectiva biopolítica. Mesmo que Debord tenha negligenciado o legado teórico de autores que lhe foram contemporâneos, como Michel Foucault ou Gilles Deleuze¹⁰, e preferido o jovem Marx, Lukács e Henri Lefebvre como influências diretas, ainda é

⁹ “Os situacionistas acreditavam mesmo haver encontrado o sujeito mais amplo e mais irredutível possível: ‘a vida’. [...] A relação da sociedade com o espetáculo é concebida como uma relação entre vida e não-vida” (Jappe, 1999, p. 175).

¹⁰ Segundo Gardiner (2020, p. 245), uma possível explicação para tal negligência seria a hostilidade dos situacionistas àquilo que eles considerassem como abordagens puramente acadêmicas a qualquer assunto que os interessava, aliada à sua preferência por criar experimentações na vivência cotidiana ao invés de somente escrever sobre ela. No entanto, o grau de hostilidade de Debord em relação às ideias de Foucault, em particular, é inconclusivo devido à quase inexistência de referências a esse autor da parte do situacionista. Em algumas correspondências de Debord, é possível notar um tom crítico a Foucault, como nas cartas a Gérard Lebovici de 23 de junho de 1977 (Debord, 2005, p. 427) e a Jean-Jacques Pauvert de 22 de agosto de 1994 (Debord, 2008, p. 459).

possível identificar convergências conceituais e traçar relações entre a teoria do espetáculo e o paradigma biopolítico.

Nosso objetivo com esse trabalho é destacar que o ponto de confluência entre essas duas perspectivas teóricas reside na constatação da inclusão da vida, tanto em seu aspecto social quanto em seu aspecto biológico, nas decisões políticas e processos econômicos modernos. Não se trata, portanto, de uma tentativa de repensar a teoria do espetáculo sob o viés do paradigma biopolítico, mas de propor um diálogo reflexivo entre as duas perspectivas teóricas. Nossa tentativa toma como o principal mediador entre elas o filósofo italiano Giorgio Agamben¹¹, cuja acepção da articulação debordiana espetáculo-vida é vista como um argumento situado na divisão clássica da vida entre *bios* e *zoè*.

Além da divergência de base teórica, conforme dito acima, o ponto de distanciamento mais visível entre a análise de Guy Debord e o paradigma biopolítico está no fato de que a vida biológica não estava incluída nas suas primeiras reflexões sobre a vida. Críticos da biologização e racionalização da vida, seus primeiros escritos situacionistas consideravam a vida mais em seu aspecto social e de experiência subjetiva de estar no mundo do que como fato científico. Com esse trabalho, pretendemos demonstrar que a vida biológica vai ganhando centralidade nos escritos tardios de Debord, com o amadurecimento de seu pensamento diante da constatação do recrudescimento das condições de existência sob o espetáculo.

Para lograr o objetivo do estabelecimento de conexões entre os escritos de Debord e o paradigma biopolítico, o percurso adotado no artigo se inicia (1) com a definição do que é biopolítica, mais precisamente, o que envolve as temáticas relativas à tal perspectiva.

¹¹ A correspondência trocada entre Debord e Agamben nos mostra que os dois autores tiveram uma considerável proximidade (cf. Debord, 2008, p. 105, 165, 172, 211-212, 214, 232). Agamben escreveu “Glosas à margem dos *Comentários sobre a sociedade do espetáculo*” como prefácio para a edição italiana de 1990 da obra de Debord, com a aprovação do teórico francês. Desse modo, é possível perceber que Agamben estava familiarizado com os conceitos empregados por Debord em sua crítica do espetáculo.

Posteriormente, (2) é abordado como as interconexões entre vida biológica e vida social já se encontram presentes nos escritos situacionistas, ainda que secundarizados. Tal presença afirma-se a partir dos conceitos de sobrevivência e sobrevivência ampliada, este último, presente na obra principal de Debord, *A sociedade do espetáculo*. Expostas e situadas as duas perspectivas basilares do estudo, (3) é realizado um esforço de conexão entre os escritos tardios de Debord e as temáticas trabalhadas pelos principais autores da perspectiva biopolítica, Agamben e Foucault. Por último e à guisa de conclusão, (4) será apresentado o conceito de forma-de-vida, que em caráter instrumental operacionaliza, assim como os escritos de Debord, a urgente necessidade de rearticulação entre vida política e vida biológica superando a cisão inaugurada e historicamente sustentada pelo pensamento ocidental.

2 O que torna um tema “biopolítico”? Posições e oposições de um mesmo paradigma

Afirmar a possibilidade do estabelecimento de relações da aceitação crítica de vida em Debord com o paradigma biopolítico requer uma delimitação sobre o que é ou torna um tema ou uma análise circunscrita a ele. Ainda que o termo “biopolítica” já apareça desde o positivismo, onde se objetivava levar a ciência para todos os domínios da vida (Bazzicalupo, 2017, p. 22) é a partir das experiências totalitárias da Europa central e do leste europeu, do avanço da medicina genômica — que retoma objetivos de melhoramento genético das populações — e da medicalização do eu individual (*self*) pautada no consumo, que a vida biológica passar a figurar no centro das questões e análises de governo (de si e dos outros), ampliando o uso do termo tanto no âmbito acadêmico, quanto no debate público e conformando uma considerável amplidão semântica a ele.

O esforço de delimitação de uma “temática biopolítica” aqui realizado segue, portanto, na apresentação dos usos desse termo em sua relação à questão do exercício de governo, evidenciando os aspectos que o tornam um paradigma analítico. Tal mirada pode ser percebida especialmente nos estudos de Agamben (2004; 2010) e Foucault (2008a; 2010; 2022). Cada um a seu modo, os autores identificam que a centralidade das ações e práticas de *governance* se localiza nos territórios do corpo e nas funções biológicas dos governados, espaço que a tradição de pensamento grego situou como alheio à política: a vida *zoè*. Para Foucault e Agamben, portanto, a biopolítica, vem à tona quando a vida, enfocada mais em seu âmbito orgânico do que social entra no poder¹², passando a agir diretamente na promoção de determinados tipos e modos de vida que se adequam e são úteis aos seus projetos dominantes da política e sociedade. (Agamben, 2010, p. 135; Foucault, 2022, p. 152).

Para Agamben (2017, p. 15-16, 233), as tentativas de compreender a “vida” na cultura ocidental frequentemente se deram mediante a sua divisão em categorias contrastantes, de maneira que cada parte da vida seja definível apenas em função de sua contraparte. Sua tese parte da constatação de que os gregos antigos concebiam o que entendemos por vida a partir do binômio *bios* e *zoè*: o primeiro termo referindo-se à forma de viver própria de um indivíduo ou coletividade; e o segundo ao simples fato de existir comum a todos os considerados seres vivos, onde estariam englobadas desde a vida de nutrição presente nas plantas até a vida sensitiva presente nos animais e humanos.

Essa concepção separatista de vida atravessa toda a obra de Aristóteles, na qual estaria delineada uma distinção entre a vida dotada de significado político (*bios politikos*) e qualificada para o uso da razão

¹² Duas passagens foucaultianas expressam de maneira sintética a captura da vida biológica e sua centralidade na política moderna, a de que: “o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente” (2022, p. 151); e “um dos fenômenos fundamentais do século XIX [...] é o que se poderia denominar de asunção da vida pelo poder (2010, p. 201).

e para a felicidade, que seria particular do homem, e o simples viver do qual também as plantas, os animais e os escravos são possuidores¹³. Essa distinção é ilustrada pela célebre definição de *pólis* como “nascida em vista do viver [*tou zen*], mas existente em vista do viver bem [*tou eu zen*]” (Agamben, 2017, p. 222). Na leitura de Agamben (2017, p. 229), a divisão da vida em duas modalidades discriminada por Aristóteles — o simples viver e o viver bem, isto é, a vida politicamente qualificada — opera em função da política na medida em que define quando um ser vivo é suficiente para fazer parte da *pólis*. Não fosse por isso, “também haveria *pólis* de escravos e de animais”¹⁴, ironizou o filósofo grego (Agamben, 2017, p. 222).

Observa-se que esse modelo de organização e gestão política dos homens — cujo pressuposto está no entendimento de que a vida é algo suscetível à imposição arbitrária de fronteiras e domínios hierarquicamente distintos, porém inseparáveis — forneceu as bases para aquilo que no século XX será entendido como “biopolítica”.

Tomando tal paradigma clássico como ponto de referência, Foucault analisa minuciosamente o processo por meio do qual, nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa a ser incluída nos mecanismos e cálculos do poder estatal, conformando o que ele vai chamar

¹³ “Até as plantas participam da vida, mas estamos procurando algo peculiar ao homem. Excluamos, portanto, as atividades vitais de nutrição e crescimento. Em seguida a estas haveria a atividade vital da sensação, mas também desta parecem participar até o cavalo, o boi e todos os animais. Resta, então, a atividade vital do elemento racional do homem; [...] afirmamos que a função própria do homem é um certo modo de vida, e este é constituído de uma atividade ou de ações da alma que pressupõem o uso da razão” (Aristóteles, 1985, 1097b 33-1098a 14).

¹⁴ “Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa” (Política, 1252b 28-30); “Porém, os homens não se associaram somente para viver mas sobretudo para a vida boa. Caso contrário, existiriam cidades de escravos, ou mesmo de animais; mas é impossível existirem cidades de escravos e de animais porque estes não partilham da felicidade nem escolhem o seu modo de vida” (Aristóteles, 1998, 1280a 31-35).

de poder biopolítico¹⁵: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (Foucault, 1988, p. 134).

Enquanto na democracia clássica a *zoè* seguiu excluída de participação na *pólis* e restrita ao âmbito privado da *oîkos*¹⁶ como mera vida reprodutiva e de subsistência, a democracia moderna¹⁷ passou a considerar a vida natural cada vez mais como parte essencial das estratégias de governo e da cidadania. A “assunção da vida pelo poder”, isto é, a “tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo” também entendida como “estatização do biológico” é considerada por Foucault como um dos fenômenos fundamentais do século XIX¹⁸.

Para Foucault, é na aurora da Modernidade que esse fenômeno é primordialmente localizado. Em seu curso de 1976, Foucault (2010, p. 50) afirma que no continente europeu, entres os séculos XVII e XVIII, período histórico que compreende a ascensão do absolutismo, emerge nos embates acalorados dos filósofos e juristas, bem como nas reivindicações contestatórias populares e pequeno-burguesas, uma nova lógica de argumentação da legitimidade do poder político. Essa novidade se dava pela substituição de argumentos amparados na tradição filosófico-jurídica — aquela de origem hobbesiana, que se utilizava de

¹⁵ A análise desse processo histórico no continente europeu resulta nos cursos *Em defesa da sociedade*, “Segurança, território e população; O nascimento da biopolítica”; fase essa denominada de “Genealógica” por Dreyfus e Rabinow (1995).

¹⁶ Aristóteles *apud* Agamben, 2010, p. 10.

¹⁷ A tradição democrático-revolucionária, que deu as bases no que culminou na Revolução Francesa, em sua *Carta Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão*, coloca a partir da reativação de dois conceitos jurídicos já existentes no direito romano, mas “desativados” durante a idade média, a vida biológica como constitutiva da política: *ius soli* e *ius sanguinis*. Ambos se localizam na ideia de cidadania, pois sob o signo da igualdade de todos a cidadania passa a ser oriunda do nascimento em um terminado território (*ius soli*), e a condição de nascimento a partir de genitores cidadãos (*ius sanguinis*) (Agamben, 2010, p. 126).

¹⁸ Cf. Foucault, 2010. p. 201-202.

conceitos universais, sendo a soberania o mais conhecido deles — por argumentos pautados numa lógica histórico-política.

Essa biopolítica embrionária aparece no que Foucault conceitua como a “guerra das raças” (*idem*, p. 113, 170), onde os descendentes dos conquistadores de outrora, afirmavam na consanguinidade antepassada (hereditariedade) seu direito de soberania. Nesse primeiro momento, uma linguagem biológica começa a se fazer presente nos debates jurídicos e na razão de governo que configurará o Estado-nação, baseado na noção de Povo (*ibidem*, p. 113). Já no século XIX é a dupla direção que caracteriza tal poder: ele opera ao mesmo tempo naquilo que diz respeito a vida biológica e no que circunda as condutas, ambos em escala populacional (2008a, p. 472-473). Esse movimento toma sua expressão máxima no século XX, onde as experiências totalitárias do nazismo e estalinismo tornaram-se exemplos paradigmáticos da biopolítica levada às suas últimas consequências.

Já em Agamben a biopolítica não emerge na modernidade. Para ele a “biopolítica enquanto relação entre política e vida é o constituinte da política ocidental desde a divisão da vida, no pensamento clássico, em *zoè* e *bios*. A biopolítica de Agamben se propõe a corrigir a tese foucaultiana, indicando a inclusão da *zoé* na *pólis* como “antiguíssima”, e não um produto da modernidade (2010, p. 16). Esse período histórico marca apenas a transformação da biopolítica em um paradigma de governo, ou seja, na reabilitação e incorporação da *zoè* enquanto vida nua — despida de significado e direitos políticos — à política moderna sob a forma secularizada de “vida biológica” (2017, p. 236).

Afirmadas as discordâncias, uma fecunda concordância reaparece no pensamento de Foucault e Agamben. Para ambos, a tendência principal da biopolítica moderna é percebida em seu caráter tecnológico-político, que promove um modo de vida em detrimento dos demais, ou seja, sua face assassina de aniquilação total da diferença e de desumanização de grupos completos é a chave de operacionalização de

um modo de vida modelo a ser cultivado, promovido e gerido, imiscuindo novamente vida biológica e vida política.

Pode-se afirmar, assim, que um tema biopolítico é todo aquele no qual os caracteres de vida política e biológica se entrelaçam firmemente, ao ponto de que todos os territórios da vida humana estejam imersos e sejam fatores úteis e determinantes nas disposições dos projetos e planos políticos em curso. Onde mais do que a conduta, o modo de vida seja indissociável aos aspectos de produção tanto dos âmbitos instrumentais (a produção das coisas) quanto dos âmbitos subjetivos (a produção das mentes).

3 Vida e sobrevivência na sociedade do espetáculo

O movimento de exacerbação do aspecto biológico do ser humano seguido de sua inclusão na governamentalidade — observável em discussões referentes a raça, controle das taxas de natalidade, envelhecimento e mortalidade das populações, adoecimento e medicalização dos corpos — trouxe como consequência um processo de “animalização do homem” através das mais sofisticadas técnicas políticas, com potencial tanta para proteger a vida quanto para autorizar seu holocausto¹⁹. Cada tentativa médico-científica de definir a vida da maneira mais irredutível possível implicou em percebê-la como “algo anônimo e genérico, que pode designar um espermatozoide, uma pessoa, uma abelha, uma célula, um urso ou um embrião” (Ilich *apud* Agamben, 2017, p. 16).

O retraimento da concepção de vida enquanto experiência singular de estar no mundo, característica de cada ser vivo, indivíduo ou coletividade é observado por Agamben na democracia moderna e em seu progressivo convergir com os estados totalitários, que, segundo o autor italiano, “encontraram nas análises de Debord sua sanção final”

¹⁹ Foucault *apud* Agamben, 2010, p. 11.

(2010, p. 17). Em *Homo sacer*, Agamben estabeleceu uma primeira aproximação entre Guy Debord e o paradigma biopolítico evocando o autor situacionista nominalmente e por meio do conceito de “sociedade do espetáculo” (Agamben, 2010, p. 18). No prefácio de *O uso dos corpos*, essa aproximação é estreitada a partir da observação, fundamentada em trechos da obra *A sociedade do espetáculo*, de que o conceito de “espetáculo” está diretamente relacionado com a noção de “vida”:

A sociedade do espetáculo começa com a palavra “vida” (*“Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s’annonce comme une immense accumulation de spectacles [A vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção anuncia-se como uma imensa acumulação de espetáculos]”*) e até o final a análise do livro não para de colocar em questão a vida. O espetáculo, no qual “o que era diretamente vivido se afasta numa representação”, é definido como “inversão concreta da vida”. “Quanto mais a vida do homem se torna produto, tanto mais ele é separado da sua vida” (n. 33). A vida nas condições espetaculares é uma “falsa vida” (n. 48), uma “sobrevivência” (n. 154) ou, ainda, um “pseudouso da vida” (n. 49) (Agamben, 2017, p. 15).

Em sua leitura, Agamben propõe que a articulação entre vida e espetáculo, na qual o segundo é definido como inversão ou falsificação da primeira, não foge ao paradigma estruturante do pensamento ocidental: a divisão clássica da vida entre *bios* e *zoè*. Ela estaria presente em Debord não apenas na apresentação do espetáculo como conceito interpretativo da sociedade moderna, mas na própria concepção de “vida” construída ao longo de sua passagem pela Internacional Situacionista. Em *Sur le passage de quelques personnes à travers une assez courte unité de temps* (1959) e em *Critique de la séparation* (1961), Debord dissera que ele e seus companheiros “queriam reinventar tudo a cada dia, tornar-se padrões e possesores da própria vida” e que os encontros entre eles eram como “sinais provenientes de uma vida mais intensa, que não foi realmente encontrada” (Debord *apud* Agamben, 2017, p. 15). Em *In girum imus nocte et consumimur igni* (1981), longa-metragem realizado

depois do fim do grupo, Debord se refere a essa fase de sua trajetória como uma “busca por um Graal nefasto” por aqueles que “acharam-se capazes de compreender a vida falsa à luz da verdadeira (Debord *apud* Agamben, 2017, p. 12).

Apoiado nas passagens acima, Agamben entende que a percepção de Debord sobre a “vida” está estruturada na oposição entre dois modos de vida antagônicos: a vida constituída pelas condições espetaculares de existência — dita também “falsa vida” ou “não-vida” — e uma vida verdadeira e mais intensa situada no horizonte da emancipação da presente sociedade dominante²⁰. Desse modo, a vida é tratada na obra do autor situacionista como um território de disputa fundamental à lógica moderna de governo, lógica essa que incide sobre a vida como um controle policial organizado segundo as necessidades do capitalismo moderno. Trata-se de um processo de “colonização” mercantil da vida, como resumiu em *Perspectivas de modificações conscientes na vida cotidiana*²¹, descrito primeiramente a partir do conceito de “sobrevivência”.

O conceito de sobrevivência (*survie*) aparece pulverizado ao longo da produção teórica situacionista. No texto *Géopolitique de l'hibernation* (*Internationale situationniste* nº 7, 1962), a sobrevivência é explicada como a imposição de uma determinada forma de existência, resignada à “sociedade da abundância”²² mercantil, e a consequente liquidação de outras. Com a introdução desse conceito em suas considerações, os situacionistas estabeleceram uma diferença fundamental entre a forma de vida socialmente dominante, objeto de sua crítica, e a concepção de vida que eles tinham enquanto projeto revolucionário inspirado nos programas das vanguardas artísticas e nas experiências de autogestão dos conselhos operários. A primeira, chamada de

²⁰ Essa leitura também está presente em Anselm Jappe: “Se [os situacionistas] querem opor a vida a suas reificações, é em nome de uma outra vida” (1999, p. 175).

²¹ Cf. Debord, 2003, p. 166.

²² *Internationale Situationniste*, 1997, p. 245.

“sobrevivência”, está submetida ao controle econômico-estatal que opera como uma medida de docilização das pessoas e de “manipulação dessa docilidade num sentido favorável à sociedade dominante”²³ (Internationale Situationniste, 1997, p. 246, tradução nossa) pela “alta vigilância da produção e do consumo”²⁴ (Internationale Situationniste, 1997, p. 249 grifo do autor, tradução nossa).

Em semelhança à reflexão de Ivan Illich trazida por Agamben, há na concepção de sobrevivência uma crítica da biologização da vida pelo discurso espetacular. Se nos primeiros escritos de Debord há poucas menções ao aspecto biológico e fisiológico da vida, isso se deve mais a um protesto contra a redução da vida às suas funções mais básicas pelos “procedimentos biológicos estudados atualmente” (Debord, 2003, p. 56) do que a uma suposta desconsideração dessa temática.

Para Debord, as discussões científicas permitidas e propagadas pelo espetáculo referentes ao aprimoramento e administração da vida eram facilmente cooptadas pela razão mercantil e convertidas em discussões sobre a utilidade econômica da vida. Ou seja, o aprisionamento da vida em padrões quantitativos mensuráveis em números, porcentagens e estatísticas ocorria em detrimento da possibilidade de seu melhoramento qualitativo pela emancipação da lógica da mercadoria. Essa perspectiva é ilustrada no texto *Domination de la nature, idéologies et classes* (Internationale situationniste nº 8, 1963) pela crítica ao investimento do progresso técnico-científico no prolongamento das taxas de longevidade:

Gagarin mostra que podemos *sobreviver* mais longe no espaço, em condições cada vez mais desfavoráveis. Mas igualmente, quando todo o esforço médico e bioquímico nos permite sobreviver por mais tempo,

²³ “[...] c’est la mesure — et par là même le renforcement — de la docilité des gens; et la manipulation de cette docilité dans un sens favorable à la société dominante.” (Internationale Situationniste, 1997, p. 246).

²⁴ “[...] cette *haute surveillance* de la production et de la consommation qui constitue la fameuse intégration poursuivie” (Internationale Situationniste, 1997, p. 249 grifo do autor).

esta extensão estatística da sobrevivência não está de forma alguma ligada a uma melhoria qualitativa na vida. Podemos sobreviver por mais tempo, nunca viver mais. (Internationale Situationniste, 1997, p. 302, grifo do autor, tradução nossa)²⁵.

Em *A sociedade do espetáculo*, Debord retomou os pontos levantados pela crítica situacionista da sobrevivência e os unificou no conceito de “sobrevivência ampliada”. Segundo o autor, a exibição incessante de poder econômico da sociedade moderna a apresentava como uma sociedade de abundância cujo desenvolvimento técnico foi capaz de liberar a produção material da dependência dos ciclos naturais, como os períodos de chuva e seca, e as estações do ano. Como consequência, os seres humanos se viram livres da pressão natural de ter que lutar para preservar suas funções biológicas, podendo empregar mais de seu tempo de vida na produtividade e no consumo. Essa aparente superação do estado de penúria da sobrevivência primitiva é denunciada por Debord como uma nova forma de privação, dessa vez tornando a existência humana inteiramente refém da dominação capitalista²⁶:

Esta [sociedade] não se torna liberada da antiga penúria, pois exige a participação da grande maioria dos homens, como trabalhadores assalariados, na busca infinita de seu esforço; todos sabem que devem submeter-se a ela ou morrer. É a realidade dessa chantagem: o uso sob sua forma mais pobre (comer, morar) já não existe a não ser aprisionado na riqueza ilusória da sobrevivência ampliada, que é a base real da aceitação da ilusão geral no consumo das mercadorias modernas (SdE §47).

²⁵ “Gagarine montre que l’on peut *survivre* plus loin dans l’espace, dans des conditions toujours plus défavorables. Mais aussi bien, quand l’ensemble de l’effort médical et biochimique permet de survivre plus loin dans le temps, cette extension statistique de la survie n’est nullement liée à une amélioration qualitative de la vie. On peut survivre plus longtemps, jamais vivre plus” (Internationale Situationniste, 1997, p. 302, grifo do autor).

²⁶ Sobre o conceito de “sobrevivência ampliada” em Debord, cf. Zacarias, 2022, p. 66-70.

O “tempo” é um dos pontos-chave para entender como a dominação mercantil da vida é compreendida em *A sociedade do espetáculo*. Para Debord, a vida social é organizada de acordo com a percepção coletiva da temporalidade. Sob o capitalismo espetacular, a consciência do tempo deixou de ser organizada pela ordem natural e passou a estar submetida à produção mercantil, substituindo os antigos marcadores temporais por outros: “o dia e a noite, o trabalho e o descanso semanais, a volta dos períodos de férias” (SdE §150). A essa percepção temporal, que imobilizou o vivido cotidiano em rotinas extenuantes e repetitivas, Debord deu o nome de “pseudocíclica”.

O tempo “*transformado pela indústria*” em tempo pseudocíclico tornou-se ele próprio uma mercadoria consumível na forma de “novos produtos diversificados que se impõem no mercado como empregos socialmente organizados do tempo” (SdE §151, grifo do autor). Da sopa em pó à comida instantânea, dos transportes rápidos aos eletrodomésticos, o desenvolvimento da sociedade moderna espetacular possibilitou o aparecimento de uma multiplicidade de técnicas pensadas na necessidade de poupar tempo. No entanto, esse tempo poupado não pode ser considerado tempo livre pois seu uso não escapa à lógica do mercado, e deve converter-se em consumo de imagens e mercadorias²⁷. Desse modo, Debord compreendeu o tempo pseudocíclico como um produto necessário da sociedade espetacular e como um instrumento de organização e controle da sobrevivência ampliada: “O tempo da sobrevivência moderna” (SdE §154).

O imbricamento entre os conceitos de sobrevivência ampliada e de tempo pseudocíclico indica a inseparabilidade entre vida social e vida biológica na teoria do espetáculo. Segundo Debord, a parte irredutivelmente biológica ainda presente na produção econômica,

²⁷ Segundo o exemplo dado por Debord, “os ganhos de tempo constantemente procurados pela sociedade moderna [...] traduzem-se de modo positivo para a população dos Estados Unidos no fato de ela poder assistir à televisão, em média, de três a seis horas por dia” (SdE §153).

evidente tanto na dependência natural da vigília e do sono quanto no desgaste físico e mental dos indivíduos, tem sido cada vez mais mistificada pelo espetáculo a ponto de parecer simplesmente acessória (SdE §160). Não somente a relação dos seres humanos com a passagem do tempo foi profundamente alterada pela percepção reificada do tempo pseudocíclico, como também a relação com sua própria mortalidade. No discurso espetacular veiculado pela publicidade, lhes é oferecido um escapismo para aliviar o peso da ação irreversível do tempo, onde envelhecer ou adoecer é proibido. A tentativa de supressão do caráter biológico da vida social levou Guy Debord a concluir que:

[...] a consciência espectadora já não reconhece em sua própria vida uma passagem para sua realização e para sua morte. Quem desistiu de despendar sua vida já não deve reconhecer sua morte. A publicidade dos seguros de vida apenas insinua que o indivíduo é culpado de morrer sem ter garantido a regulação do sistema depois dessa perda econômica; e a do *american way of death* insiste na capacidade de manter nesse encontro a maior parte das *aparências* da vida. Nos bombardeios publicitários restantes, é nitidamente proibido envelhecer. É como se houvesse uma tentativa de manter, em todo indivíduo, um “capital-juventude” que, por ter sido usado de um modo medíocre, não pode pretender adquirir a realidade durável e cumulativa do capital financeiro. *Essa ausência social da morte é idêntica à ausência social da vida* (SdE §160, grifo nosso).

Mesmo sem se valer do paradigma biopolítico em sua análise da sociedade moderna, Debord se aproxima deste ao construir o espetáculo como um conceito que operacionaliza a relação entre a vida e a economia mercantil. O espetáculo ultrapassa a definição dada por seu autor, de fase autocrática do capitalismo tardio munido de novas técnicas de governo²⁸ — como publicidade, propaganda e comunicação de massa —, significando também uma estrutura de captura e compressão da vida social e biológica em sobrevivência ampliada. Esse

²⁸ Cf. Debord, 1999, p. 168.

aspecto regulador e centralizador do espetáculo observável na massificação da cultura, na padronização dos hábitos de consumo, na uniformização das cidades para sua adequação ao progresso econômico e na subordinação dos modos de vida disponíveis ao *american way of life*, o aproxima de um biopoder²⁹.

Desse modo, a tentativa de Agamben em incluir Debord nas suas reflexões de viés biopolítico não é absurda ou desprovida de embasamento teórico, mas revela uma convergência implícita entre as duas perspectivas. Contudo, como veremos a seguir, a inclusão do aspecto biológico da vida nas estratégias de dominação econômica ganharia ainda mais destaque nas considerações de Debord pós-*A sociedade do espetáculo*.

4 Dominação do espetáculo sobre a vida biológica

Se em *A sociedade do espetáculo* Debord já anunciava o inevitável imbricamento entre vida biológica e vida política e a sua captura pelo espetáculo, será nos seus escritos tardios que essa justaposição se tornaria mais aguda, tomando até mesmo a forma de um emaranhado de problemas que não podem ser resolvidos com corte do novelo, mas com uma urgente e necessária nova tessitura entre seus fios. Tal emaranhado das diferentes instâncias da vida torna ainda mais possível e fecunda as conexões entre seus escritos e o paradigma biopolítico.

Tomemos como marco do percurso dessa sobreposição o texto *O planeta doente (La planète malade)*, de 1971, que tratou sobre o tema da poluição como um problema referente ao desenvolvimento do modo de produção capitalista e, portanto, ao espetáculo³⁰. A partir daqui

²⁹ Em semelhante tentativa de aproximar a teoria do espetáculo com o paradigma biopolítico, o autor Joost de Bloois afirma que o espetáculo descrito por Debord é a definitiva encarnação do biopoder na medida em que se encarrega da administração total da vida (De Bloois, 2017, p. 172).

³⁰ Cf. Costa; Chagas, 2024, p. 191.

Debord começa a abertamente tensionar a divisão imposta entre vida política e biológica colocando na centralidade de suas considerações problemas que excedem o âmbito social/cotidiano da vida. A poluição, enquanto resultado incontornável do progresso técnico e econômico, explicitou a ameaça à vida contida no espetáculo, agora não mais restrita à vida em sociedade ou mesmo à vida humana, mas à toda a vida na Terra:

A época que dispõe de todos os meios técnicos para alterar absolutamente as condições de vida em toda a Terra é igualmente a época que, através do mesmo desenvolvimento técnico e científico separado, dispõe de todos os meios de controle e de previsão matematicamente indubitável para medir com exatidão [...] a rápida degradação das próprias condições de sobrevivência [*survie*], no sentido mais geral e mais trivial do termo (Debord, 2006, p. 1063, tradução nossa)³¹.

Segundo Foucault, no curso *Segurança território e população*, assim como Agamben em *Homo sacer*, é justamente o desenvolvimento das forças produtivas que possibilitam a eficiência da produção de vida e de morte. No caso de Agamben, uma maior politização da vida biológica é diretamente possibilitada pelos avanços tecnológicos e não seria capaz de ser realizada sem eles, seja na definição do que é uma vida que merece ou não ser vivida (como nas discussões acerca do coma e da eutanásia³²), seja na eficiência de eliminação a nível industrial dos judeus e ciganos. No caso foucaultiano, a expressão de semelhante relação se detecta na construção de corpus de especialistas e nas tecnologias antropométricas, que juntas à mensuração dos padrões de saúde

³¹ L'époque qui a tous les moyens techniques d'altérer absolument les conditions de vie sur toute la Terre est également l'époque qui, par le même développement technique et scientifique séparé, dispose de tous les moyens de contrôle et de prévision mathématiquement indubitable pour mesurer exactement [...] la dégradation rapide des conditions mêmes de la survie, au sens le plus général et le plus trivial du terme" (Debord, 2006, p. 1063).

³² Sobre a discussão acerca do coma e da morte cerebral realizada no século XX, em especial a produção do conceito de "Néomorts", Cf. Agamben, 2010, p. 160.

populacionais, constituíram tanto os dispositivos de saúde³³ populacional quanto os de segurança³⁴, estando os dois cada vez mais desenvolvidos e necessários à atual ampliação da concentração de capital.

O desenvolvimento da produção econômica e da técnica — que na biopolítica é fator determinante da “regularização e dos controles dos processos vitais” da população (Lemke, 2017, p. 41), ou seja, é aquilo que autoriza os processos de produção de vida e de morte — é colocado em *O planeta doente* a partir da contradição entre a possibilidade de mapeamento e controle da poluição e a perda de controle sobre ela. Sobre o primeiro termo dessa contradição, Debord entendeu que “a gestão de *tudo* se tornou um assunto diretamente *político*” na medida em que os setores mais modernos da indústria se lançaram aos paliativos da poluição “como se fosse um novo mercado”, inserindo na esfera dos bens econômicos desde a água das fontes e o ar das cidades até a possibilidade de dormir sem o uso de soníferos ou de se banhar sem sofrer alergias (Debord, 2006, p. 1065-1067, grifo do autor, tradução nossa)³⁵.

³³ Ao analisar as mudanças na forma como os saberes sobre o corpo são produzidos na modernidade, Foucault (2008a; 2010) afirma que o nos séculos XVIII e XIX, como parte do processo de centralização da população como principal fator produtivo de uma nação, emerge um conjunto de técnicas e saberes que regulam a saúde não apenas no nível pessoal, mas principalmente em nível populacional, estabelecendo controles de higiene pública, mortalidade e natalidade, e sancionando aqueles que estavam fora desses padrões e condutas.

³⁴ Mecanismo característico do que Foucault denomina de poder disciplinar, o dispositivo de segurança é composto por um amálgama que envolve códigos penais, formação de instituições policiais e instituições carcerárias, bem como um “regime dos ilegalismos”. Segundo o filósofo francês (2008a) a efetivação desse dispositivo teve lugar central no desenvolvimento do capitalismo industrial, conformando tanto as prisões, quanto o imaginário social acerca da importância e respeito à propriedade privada.

³⁵ “Le secteur le plus moderne de l’industrie se lance sur les différents palliatifs de la pollution, comme sur un nouveau débouché, [...] tout est entré dans la sphère des *biens économiques*, même l’eau des sources et l’air des villes [...] la gestion de *tout* est devenue une affaire directement *politique*, jusqu’à l’herbe des champs et la possibilité de boire, jusqu’à la possibilité de dormir sans trop de somnifères ou de se laver sans souffrir de trop d’allergies” (Debord, 2006, p. 1066-1067, grifo do autor).

Sobre o segundo termo da contradição, Debord sustenta que o pretenso controle da técnica sobre os efeitos residuais da produção industrial esbarra na inevitável impotência em deter os desdobramentos inesperados de seu desenvolvimento: o rápido aumento da poluição química da atmosfera respirável, da água dos rios, lagos e oceanos, os efeitos do barulho, o aumento irreversível do acúmulo de radioatividade pela exploração da energia nuclear (Debord, 2006, p. 1064).

Pode-se dizer que o tema da poluição permitiu Debord ampliar o escopo de sua crítica, antes focado na negação da possibilidade de se construir novas formas de vida para além da sobrevivência, para a denúncia do espetáculo como negação total de quaisquer possibilidades de vida, isto é, como uma produção direta de morte (Debord, 2006, p. 1066). Essa perspectiva vai se manter durante toda a sua produção teórica subsequente, com destaque para as *Teses sobre a Internacional Situationista e seu tempo* (*Thèses sur l'Internationale situationniste et son temps*) de 1972, e os *Comentários sobre a sociedade do espetáculo* de 1988³⁶. A catástrofe ecológica expõe o caráter fundamentalmente biopolítico do espetáculo (De Bloois, 2017, p. 174), no qual o progresso da economia mercantil chegou ao ponto sem retorno de “guerra aberta contra a humanidade; não apenas contra as possibilidades de vida do homem, mas também contra as de sua sobrevivência” (Debord, 1997, p. 197).

A compreensão da inseparabilidade entre vida social e biológica na gestão político-econômica da sociedade, já estabelecida em *O planeta doente*, se torna ainda mais evidente nos textos *Enganar a fome* (*Abat-faim*)³⁷ e *Notas sobre “a questão dos imigrantes”* (*Notes sur “la*

³⁶ Para um olhar mais direcionado para a questão ecológica nos escritos tardios de Guy Debord, cf. Costa; Chagas, 2024, p. 194-198.

³⁷ Texto não assinado publicado na *Encyclopédie des Nuisances — Dictionnaire de la Dérision dans les Arts, les Sciences & les Métiers* (t. I, fasc. 5, nov. 1985), cuja autoria é atribuída a Guy Debord pelo biógrafo não contestado pela viúva herdeira (Cf. nota do editor In: Debord, 2000, p. 4). Uma versão inicial desse texto consta no compilado das obras completas de Debord publicado pela editora Gallimard em 2006, o que confirma sua autoria.

question des immigrés”)³⁸, ambos de 1985. No primeiro deles, é abordado um assunto que, assim como o sexo, se encontra no espaço intersticial entre o social e o biológico: a alimentação. Sua crítica ensaística e panorâmica desse território observa o processo de “extrema degradação da alimentação” (Debord, 2000, p. 8) que veio ao par da mercadologização a nível mundial dos alimentos, iniciada nos países economicamente avançados e estendida aos países periféricos “submetidos ao atraso” (Debord, 2000, p. 9-10).

Adicionando o tema da alimentação à sua teoria crítica do espetáculo, Debord converge, ainda que não intencionalmente, com o paradigma biopolítico. Como destacou Agamben (2017, p. 231), o lugar da alimentação, “vida nutritiva”, é realçado pelo seu caráter operacionalizador do imbricamento entre vida biológica e vida política, sendo, portanto, um dos elementos que impossibilitam uma real divisão das duas, estabelecendo-se como limiar. Nas palavras do autor italiano:

O que permite a vida nutritiva cumprir o papel de fundamento e de motor da máquina bio-política é, acima de tudo, sua separabilidade das outras esferas da vida (enquanto as outras não podem separar-se dela). Mas o que constitui seu privilégio é também aquilo que autoriza sua exclusão da cidade e de tudo que define o humano como tal (Agamben, 2017, p. 231).

Ao chamar a atenção para a massificação do uso da química pela “indústria agro-alimentar”, com finalidade de aumentar o rendimento da produção agrícola/animal e de auxiliar em novos métodos de conservação e armazenamento, Debord propõe uma reflexão sobre a relação das pessoas com a comida na sociedade moderna. Relação essa alicerçada no “enganar a fome”, isto é, na deterioração das qualidades nutritivas e degustativas da comida em consequência da acelerada colonização mercantil do território alimentar. Tal fenômeno se faz

³⁸ Redigidas por Debord em dezembro de 1985, essas notas foram endereçadas a Mezioud Ouldamer, que na ocasião trabalhava na escrita do livro *Le Cauchemar immigré dans la décomposition de la France* (cf. nota do tradutor In: Debord, 2020, p. 397).

presente tanto na modificação dos alimentos para atender as demandas econômico-políticas por produtividade quanto nos efeitos diretos dessas modificações na vida biológica dos consumidores.

Para Debord, o critério que permite avaliar de maneira mais simples o desenvolvimento da degradação alimentar é o gosto. Processos cada vez mais utilizados em larga escala — como a “congelação e passagem rápida à descongelação” vista nas carnes, vegetais e bebidas³⁹; e a sintetização de comidas a partir de “matéria triturada e reconstituída artificialmente” notada principalmente em derivados de frango e frutos do mar⁴⁰ — modificaram irreversivelmente “a antiga experiência de uma qualidade e de um gosto” que antes se tinha com a comida (Debord, 2000, p. 11-12).

Cada alteração na constituição material dos alimentos veio acompanhada pela produção de dispositivos legais e ideológicos especializados em “enganar a fome”, compostos por “leis estatais supostamente impostas em nome da higiene”, mas que na prática concentram, homogeneizam e normatizam o “novo produto adulterado” (Debord, 2000, p. 19). Destituídos do seu gosto, os alimentos industrializados “acabam por ser apresentados como higiênicos, dietéticos e saudáveis em oposição às arriscadas aventuras das formas pré-científicas de alimentação” (Debord, 2000, p. 32), ao mesmo tempo em que se tornam portadores de uma quantidade de “ilícito tolerável”, como hormônios e anticongelantes, adicionados à dieta moderna “cujos efeitos, na saúde pública, só é possível medir após o mal feito” (Debord, 2000, p. 33-34).

³⁹ Um exemplo muito caro a Debord é o da cerveja: “Assim, depois da cerveja ter se tornado uma coisa infecta, para poder ser armazenada sob quaisquer condições, já nada mais haverá para lamentar quando novas adaptações se fizerem para responder às necessidades da sua circulação mercantil” (Debord, 2000, p. 16).

⁴⁰ No texto de Debord há uma referência ao *kani*, apesar de esse termo não ser citado nominalmente: “o exemplo chega de novo do Japão — *ex Oriente lux* — onde as ‘patas de caranguejo’ e os ‘camarões’ são, na verdade, produzidos industrialmente a partir de peixe de baixo preço, depois reconstituído com aquela aparência” (Debord, 2000, p. 13-14).

No texto de Debord, é possível identificar temáticas presentes no paradigma biopolítico, como a compreensão de um controle político regulador do que conserva e do que mata a vida biológica, bem como uma espécie de “curva de normalidade” do veneno na prática do “enganar a fome”. Tendo em vista que é na ascensão do poder biopolítico que a categorização entre normal e anormal, permitido e proibido, é paulatinamente substituída por “operações de normalização [que vão] consistir em fazer essas diferentes distribuições de normalidade funcionarem umas em relação às outras” (Foucault, 2008a, p. 83), o “enganar a fome” pode ser visto como uma economia de substâncias nocivas que, adicionadas em larga escala ao cotidiano alimentar, operacionalizam modelos de vida e de morte.

A operacionalidade chave do poder biopolítico, que em Foucault deriva da percepção da economia política liberal de que a população em seu caráter produtivo é a riqueza principal do Estado e, portanto, deve-se manter sua longevidade produtiva, toma proporções inimagináveis no ato de “enganar a fome”, pois é a alimentação envenenada denunciada por Debord, o que torna possível a saciedade momentânea necessária a continuidade ininterrupta do trabalho. Quando se findam os anos de labor, a velhice traz a resultado de uma contínua empestação interna. Tratar o câncer se tornou a principal tarefa dos aposentados⁴¹.

Se a alimentação é o setor que articula a função biológica do comer à linguagem culinária de um grupo social, a mercadologização desse setor significou o apagamento definitivo das fronteiras entre o cultural e o fisiológico na sociedade do espetáculo. Ao mesmo tempo em que os consumidores da alimentação moderna ingerem “doses

⁴¹ Sobre a relação entre alimentação e câncer, e sobre o aumento do câncer em idosos brasileiros ver: <https://venceonco.com.br/entenda-a-relacao-entre-alimentacao-e-o-cancer/> e Fancisco, Priscila. *Et.al.* Prevalência de diagnóstico e tipos de câncer em idosos: dados da Pesquisa Nacional de Saúde 2013. *Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia*. Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 68-79, mar./abr. 2020.

inacreditáveis de veneno” (Debord, 2000, p. 32) com efeitos imprevisíveis na saúde, eles também se encontram suscetíveis a um processo de “recuo geral da sensualidade”: seus próprios sentidos de percepção do sabor, cheiro e tato “são abolidos em benefício de engodos” (*idem*, p. 24).

Esse fenômeno descrito por Debord pode ser visto como uma adaptação biológica e sociocultural ao empobrecido ambiente sintético disponível. Por um lado, a passividade cada vez maior do consumidor-espectador não lhe permite “adquirir e desenvolver os gostos” (*idem*, p. 25). Por outro lado, o tempo outrora consagrado ao preparo das refeições é agora absorvido por outras atividades, como a contemplação televisiva ou a leitura cuidadosa dos rótulos que estampam os alimentos para pretensamente saber o que se come, dos nuggets aos produtos supostamente orgânicos. A reificação do tempo, já apontada em *A sociedade do espetáculo*, retorna ao âmbito alimentar a partir da preferência por refeições instantâneas em detrimento de ingredientes exigidos por preparações alimentares mais demoradas e elaboradas. Desse modo, conclui o autor: “É-se obrigado a aceitar tudo o que é colocado, sem distinção, perante os nossos olhos, sem que seja possível fazer comparações que estabeleçam qualquer critério de gosto” (*idem*, p. 29).

É perceptível, portanto, um movimento de produção de um tipo de vida, no qual a homogeneização das comidas se encontra com a homogeneização do cotidiano, ligado única e diretamente à relação trabalho-consumo. Tal relação, que resulta na pulverização da lógica econômica sob todo o corpo social, e por conseguinte a aplicação dessa lógica sob todos os territórios da vida, é percebida por Foucault⁴² (2008b) como o ponto de partida da biopolítica. A população agora considerada “essencial e fundamentalmente força produtiva” passará a compor aparatos institucionais que vão “garantir que essa população trabalhará como convier, onde convier e em que convier (2008a, p. 90).

⁴² Cf. Foucault, 2008b, p. 329-364.

Sendo, portanto, parte fundamental do paradigma biopolítico uma analítica dos modos como os jogos de poder social e seus projetos majoritários direcionam e regulam as forças dos agentes e seus processos vitais, a abordagem dada por Debord em *Enganar a fome* consiste na percepção da sobreposição das demandas produtivas cada vez mais aceleradas e expansivas do capital — que necessita uma maior e mais barata produção em um menor tempo possível — em detrimento da qualidade e da saudabilidade dos alimentos.

Assim como a saúde individual e coletiva fora tornada um assunto de interesse político, a qualidade dos alimentos e a forma de seu consumo passaram para a ordem da linguagem produtiva, sofrendo uma paulatina desconexão com a cultura e a linguagem culinária. Enquanto as sociedades pré-capitalistas, a exemplo dos gregos antigos, se esforçavam para ciclicamente destacar o caráter não funcional e festivo da comida, expulsando a “fome de boi”⁴³ (Agamben 2015, p. 155), o capitalismo pós-industrial [num movimento contrário] impôs a alimentação funcional à continuidade do trabalho como a única possível aos grupos subalternos. A partir de sua mercantilização a comida, outrora inoperosa, é transformada em artefato de consumo, tornando-a não mais inoperosa e não mais comida, pois passa ser *comoditie*.

Destacados os caracteres de homogeneização gustativa, quimicalização e submissão dos ritmos naturais dos ciclos vegetais e animais ao tempo do capital, processos característicos da mercadologização alimentar, um último ponto de inflexão do texto que também se liga a perspectiva biopolítica é a brutal diferença que uma “divisão internacional da alimentação” estabelece entre os países centrais e periféricos do capitalismo.

⁴³ Segundo Agamben (2015), o termo “fome de boi” é relativo ao caráter não humano, puramente orgânico da alimentação. O ato de expulsar da casa os escravos, e reservar uma festividade para a comida preparada pelos próprios cidadãos, que em seguida comiam, vomitavam, e seguiam comendo, enfatiza a dimensão humana e relega a simples dimensão orgânica da alimentação.

Ainda que iniciada nos países europeus e estendida por todo o mundo, “a utilização generalizada de produtos para enganar a fome” trouxe consequências ainda mais graves para os países periféricos, “submetidos de forma ainda mais absoluta, se é que podemos ousar dizê-lo, ao sistema capitalista mundial” (Debord, 2000, p. 34). No dito terceiro mundo não se observou apenas a queda de qualidade dos alimentos e outros problemas já vistos nos países centrais, também houve desabastecimento e fome em decorrência da exportação massiva de produtos agrícolas e alimentícios, utilizados para a engorda do gado e dos galináceos europeus; o apagamento de culturas locais, eliminadas pelo mercado mundial; e a proletarianização de camponeses em África e América Latina (*idem*, p. 35-36).

A depreciação da vida periférica, sempre vizinha da fome, nos leva à dinâmica pensada por Mbembe. Em seu mais famoso escrito, ele destaca que a produção de determinado modo de vida em detrimento de outros, que caracteriza a biopolítica, é acompanhada pela predominância das políticas de morte nas periferias do capital, originando aí o conceito de necropolítica. Segundo o autor camaronês, a produção da vida nos parâmetros da soberania é caracterizada, no terceiro mundo, “não [por uma] luta de autonomia, mas a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (2016, p. 125). Em tom ácido, Debord afirma que a maior operacionalização de políticas de morte nas periferias do sistema capitalista não é desenvolvida para promover uma boa vida aos europeus, mas para prolongar o seu “viver na lama” (2000, p. 37).

Um outro ponto de intersecção entre a teoria do espetáculo e o paradigma biopolítico pode ser encontrada nas relações entre o centro e a periferia do sistema capitalista desenvolvidas no texto *Notas sobre “a questão dos imigrantes”*. Realizando uma análise crítica da discussão sobre a imigração na França dos anos 1980, Debord defendeu ser de uma total falsidade as questões levantadas no debate público sobre o que fazer com os contingentes populacionais que, em sua maioria

oriundos das ex-colônias francesas, migravam para o país. Tal falsidade é localizada pelo autor a partir das duas possíveis soluções que a opinião pública colocara frente ao assunto: “assimilá-los ou respeitar as diversidades culturais?” (Debord, 2020, p. 39).

Com a uniformização de hábitos e modos de vida pela difusão do espetáculo concentrado, Debord entendeu que nada mais restara das culturas nacionais. Elas estão, agora, imersas na “degradação espetacular-mundial (americana) de toda cultura” (Debord, 2020, p. 399). Se a França, portanto, não cria mais franceses, e sim espectadores, o afrouxamento de uma identidade pautada na cultura passa produzir novos “limiares de intolerância” (*Ibidem*).

Debord, ao apontar para a mudança do paradigma de identidade — que não é mais expresso nos aspectos étnicos-culturais, agora homogeneizados, e sim no consumo⁴⁴ — deixa um aparente vácuo de referência do que será ou não tolerado. Ao lado da aceitação a quaisquer povos absorvidos pela degradação americana da cultura, sobre-põe-se os caracteres fenotípicos e antropométricos, que como afirma Agamben (2015, p. 82) demarcam a identidade moderna. Se no medievo e na antiguidade, a identidade era balizada pelo caráter cultural, sendo relacionada às atividades laborais ou ofícios do indivíduo, enfim, aos caracteres culturais que o formavam, a modernidade a localiza na antropometria, ou seja, nos seus traços biológicos fenotípicos.

Da racialização e antropometrização do homem — que juntas conformaram a eugenia — um breve olhar sobre as propostas anti-

⁴⁴ O consumo como fator constitutivo da identidade na sociedade do espetáculo e os limites da inclusão social pelo consumo foram questões antecipadas por Debord no texto *O declínio e a queda da economia espetacular-mercantil*. Aqui, o autor situacionista comentou sobre as revoltas (*riots*) da população afro-americana no distrito de Watts em Los Angeles. Indo além dos motivos iniciais da revolta — a violência policial contra jovens negros —, Debord entendeu esses acontecimentos como uma revolta contra o sistema da mercadoria, que prometia a inserção dos negros na sociedade estadunidense pelo consumo. Cf. Debord, Guy. *O declínio e a queda da economia espetacular-mercantil*. In: Internacional Situacionista. *Situacionista: teoria e prática da revolução*. Trad. Francis Wuillaume e Leo Vinicius. São Paulo: Conrad, 2002, p. 117-129.

imigração possibilita observar que a própria identidade de migrante não se dá unicamente pelo significado tradicional da palavra: pessoas que se deslocaram de determinado lugar para outro. Ao contrário, se fala em deportar os imigrantes cujas características corporais e raciais são historicamente renegadas. Por exemplo, o ato de desconsiderar como cidadãos franceses aqueles provenientes das populações das ex-colônias, e não os descendentes de minorias étnicas autóctones da própria Europa — como os corsos e os bretões —, conforme destacado por Debord (2020).

A conclusão de Debord reside no ponto central que guia todo o texto: a degradação da suposta cultura francesa aconteceria com ou sem os imigrantes, pois o espetáculo mundial submeteu todos a uma homogeneização cultural. Com “*a imensa maioria da população [...] trancada e embrutecida*”, isto é, submetida à passividade espetacular, “tudo se passaria igual mesmo se não houvesse um só imigrante” (2020, p. 402, grifo do autor). Se os argumentos xenófobos insinuavam que a ocupação dos imigrantes em Sarcelles e Les Minguettes estava destruindo Paris, Debord lembrou que a destruição dos patrimônios históricos e espaços tradicionais da França foi planejada e executada pelos próprios franceses de acordo com as demandas mercadológicas de requalificação e gentrificação. A participação dos imigrantes nesse processo foi tão somente a de absorver os precarizados trabalhos na construção civil e na limpeza dos espaços públicos.

Quando o cidadão orgulhoso de sua identidade francesa volta suas frustrações contra os imigrantes, ele não percebe que sua própria condição de espectador/eleitor-consumidor carrega consigo o mais arcaico da eliminação de lugares de memória⁴⁵, a mercadologização de

⁴⁵ Segundo Nora (1993), os lugares de memórias são espaços físicos, objetos, manifestações e imaginações coletivas cuja existência se localiza no simbolismo coletivo que o mesmo constitui em determinada comunidade. Seu não esquecimento é proporcionado pela transmissão da narrativa e do mito que o conforma de geração em geração, A uniformização das sociedades em uma cultura massificada e mediatizada, que

todos os ambientes humanos, e a apatia de uma cultura homogeneizada. Se os imigrantes representam a desposseção por terem perdido sua cultura e seu país, Debord entende que os franceses estão em semelhante condição diante da igualação de todo o planeta na miséria espetacular-mercantil. “O eleitor-consumidor *não sabe o que quer*. Ele ‘escolhe’ qualquer coisa que ele não gosta. Sua estrutura mental não tem mais a coerência de se lembrar *que ele quis alguma coisa*” (Debord, 2020, p. 402, grifo do autor). Seja na aceitação dos efeitos nefastos da poluição industrial, seja na ingestão de produtos para enganar a fome ou no apagamento das culturas e das memórias coletivas, o imbricamento entre vida política, cultural e biológica se consoma no violento processo de degradação espetacular do mundo.

5 Considerações finais: a abolição do espetáculo se afirma numa vida inseparável de sua forma.

Para além das temáticas e análises em comum, também os apontamentos conclusivos dos textos acima destacados e discutidos ressoam às análises dos pensadores do paradigma biopolítico. Dessa maneira, o conceito agambeniano de Forma-de-vida, cuja operação consiste na compreensão e crítica das dinâmicas entre a produção de modos de viver alinhados aos projetos políticos majoritários, sua constante mediação entre o sujeito e o mundo que compõe, bem como da indicação de possibilidades de constituir uma vida para além da cisão *bios/zoé* pode ser pensado de maneira a expor as possibilidades conectivas entre a teoria do espetáculo e o paradigma biopolítico.

Como vimos, para Debord, o desenvolvimento das forças produtivas encontra, dialeticamente, na reificação de todas as instâncias da vida e da linguagem o aprofundamento da dominação do homem

configura a sociedade espetacular em Debord, passa diretamente pela eliminação desses lugares, quando não, de sua mercantilização.

sobre o homem. É nesse sentido que, compreendendo as dimensões tecnológicas, jurídicas e estratégicas enquanto mediadoras e agenciadoras do viver, Agamben (2009, p. 42) afirma, parafraseando Debord, que “a fase extrema do desenvolvimento capitalista que estamos vivendo [é] como uma grande acumulação de dispositivos⁴⁶”.

Tal fase se caracteriza pela ampliação quantitativa e qualitativa de grupos de aparatos e especialistas responsáveis pela manutenção da sociedade espetacular, desempenhando, assim, um lugar fundamental nela. Possibilitada pelo avanço tecnológico, os especialistas e os aparatos por eles desenvolvidos incessantemente, conformam um poder sem rosto e algorítmico, mas não menos tendencioso, ao controle das condutas, tornando desejável um modo de vida que não se sustenta.

A teoria do espetáculo, portanto, localiza parte fundamental de seu esforço na afirmação de que um modo de vida catastrófico, pautado na mercadologização de todos os campos da vida, é posto como única e melhor maneira de viver, ainda que a vida em seus caráteres mais simples (biológico) e complexos (cultural) sejam constantemente debilitados, ao mesmo tempo que são cindidos um do outro.

Nesse cenário a acumulação de dispositivos encontra-se no dinheiro aquilo que interliga todos eles ao mesmo tempo, e que “desinterliga” o humano, pois o atomiza e torna seu pertencimento grupal caudatário do consumo e baseado nele. Sendo o espetáculo o sem-número de técnicas que nos atam à razão do capital, que a torna verdade irrefutável, é sua profusão que tensiona a separação da vida biológica

⁴⁶ Se utilizando da noção foucaultiana de “dispositivos”, Agamben amplia a noção, que por si só já é ampla. Assim, se em Foucault os dispositivos: são um conjunto de “discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, enunciados científicos... ditos e não-ditos (Foucault, 2014, p. 45) conformam uma rede de agentes e interesses produtores e direcionadores dos planos e objetivos direcionados ao corpo populacional; em Agamben, passam a constituir essa noção: “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 viventes” (Agamben, 2009, p. 40).

e da vida social, estabilizando a submissão, administrando-a de maneira tão refinada à ponto de tornar-se aceitável uma vida (biológica) alheia à sua forma de viver social e politicamente.

Isto posto, o conceito conectivo de forma-de-vida se localiza no esforço agambeniano de entender o que cerca o histórico movimento da filosofia ocidental de separar esses territórios, e por essa cisão afirmar sua diferenciação humana. Se o individualismo da atualidade exacerba a relação entre público e privado — cisma fundamental das teorias e sociedades liberais —, diminuindo cada vez mais o primeiro e privilegiando o segundo como espaço inviolável pela comunidade (Sennet, 2002, p. 339), o conceito forma-de-vida emerge da necessidade de “[definição] de uma vida — a vida humana — na qual cada um dos modos, dos atos e dos processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e sobretudo são possibilidades de vida” (Agamben, 2017, p. 233).

Com ele “entendemos uma vida que nunca poder ser separada de sua forma, uma vida que nunca é possível isolar” (*idem, ibidem*). A percepção situacionista de que o espetáculo promove a sobrevivência em detrimento de uma vida em ato e em potência, tornando espectadores passivos, não participantes das reais decisões acerca da própria vida que reproduzem biológica e politicamente, encontra nesse termo a necessidade premente de produção de uma política que não esteja amparada “na separação de uma esfera da vida nua com relação ao contexto das formas de vida” (*Idem*, p. 234), e cuja possibilidade de morte está sempre a mercê do soberano da vez.

Na forma-de-vida como política, ao contrário, o evento da antropogênese está o tempo todo em curso, e a “fratura entre vida e língua, entre o vivente e o falante” não mais implica num momento histórico fundante da ordem ou da organização metafísica entre corpo e alma, mas fazendo com que uma “incessante e nova rearticulação histórica do que foi dividido desse modo [...] nunca cesse de acontecer.” (*idem, ibidem*).

As técnicas espetaculares promovem a sobrevivência ampliada justamente na cisão incessante da vida e sua forma. A biopolítica, portanto, ao localizar o percurso histórico que tornou a vida o centro da política, indica que quaisquer corpos fora dos modos de vida aceitáveis ao soberano, e, portanto, fora da soberania, são passíveis de eliminação.

Na vida mediada pelo espetáculo se torna obrigatória a predicação dos indivíduos em algo que alimente a máquina de acumulação. Essa predicação, inscrita na ordem do dia ora por especialistas, ora por apologistas — ambos os papéis estão cada vez mais sobrepostos e superpostos — que embasados nas esferas pseudocientíficas de melhora de uma saúde reduzida a taxas de exames, e da performance em prol do trabalho, medicalizam e economicizam todas as esferas de uma vida social, cujo ponto de partida é a individualidade e o bem-estar do consumo, reforçando tal separação.

Em contrapartida, uma vida inseparável da sua forma pauta-se num uso dos corpos que não tenha como princípio a apropriação, a propriedade, mas um uso comum que dessacraliza e arrebenta as leis gerais e as normativas históricas tornadas verdades. Dessa maneira, não se submete aos discursos e práticas que compõem o espetáculo, resistindo como pode às formas de dominação. Nem Direito, nem Segurança, nem Saúde a delimitam, ao contrário, a forma-de-vida funda-se na recusa do espetáculo como intermediador do encontro entre vida e linguagem, bem como na ciência da impossibilidade de um resultado não catastrófico (político e biológico) dessa mediação.

Para dessacralizar as verdades na ordem do dia, sustentadas pelos dispositivos e pelos amantes da sobrevivência — que a consideram como único modo “real” de se viver — e para tornar possível a compreensão da frágil imposição de um poder que estabelece ficções como verdade, a ideia de uma vida inseparável de sua forma e que quebra a cisão intensificada e instrumentalizada pelo capitalismo contemporâneo, aparece como possibilidade de uma vida por nós realizável, não

apenas assistida, mas realizada em ato e potência, e pautada pelas reais necessidades: felicidade e plenitude.

Talvez seja na exposição das formas de resistência e abolição do espetáculo que Debord e os pensadores da biopolítica novamente se distanciem. Enquanto Agamben propõe uma dessacralização dos constructos dominantes que mediam a existência humana (2009, p. 50-51), e Foucault uma “ontologia do presente” que desnaturalize aquilo que já nos acostumamos, a proposta de Debord é a revolução, a deriva e a construção de situações. O fato, porém, da identificação da vida como território central de investimento do poder, bem como da urgência de sua rearticulação com a linguagem, nos deixa como recado a urgência da impossibilidade de assim continuarmos a viver, caso contrário todas as esferas que conformam a existência, cada vez mais atomizadas, assim como os indivíduos, perecerão conjuntamente na extinção.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poletti. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2ª. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assann. 1ª. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos Gomes. [s.l.]: Vega, 1998.
- COSTA, Inácio José de Araújo da; CHAGAS, Eduardo F. Espetáculo e adoecimento do planeta: a questão ecológica na teoria crítica de Guy Debord. In: CHAGAS, Eduardo; CARVALHO, Manoel Jarbas Vasconcelos; JOVINO, Wildiana (orgs.). *Vias contrárias: educação e capitalismo*. Cachoeirinha: Fi, 2024.
- DE BLOOIS, Joost. Reified life: Vitalism, Environmentalism, and Reification in Guy Debord's *The Society of the Spectacle* and *A Sick Planet* In: GANDESHA,

- Samir; HARTLE, Johan F. (orgs.), *The Spell of Capital: Reification and Spectacle*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo; Comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DEBORD, Guy. *Enganar a fome*. Trad. Helder Moura Pereira. Lisboa: Frenesi, 2000.
- DEBORD, Guy. O declínio e a queda da economia espetacular-mercantil. In: INTERNACIONAL SITUACIONISTA. *Situacionista: teoria e prática da revolução*. Trad. Francis Wuillaume e Leo Vinicius. São Paulo: Conrad, 2002, p. 117-129.
- DEBORD, Guy. Introdução a uma crítica da geografia urbana. In: JACQUES, Paola Berenstein (org.). *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 39-42.
- DEBORD, Guy. Relatório sobre a construção de situações e sobre as condições de organização e de ação da tendência situacionista internacional. In: JACQUES, Paola Berenstein (org.). *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 43-59.
- DEBORD, Guy. Perspectivas de modificação conscientes na vida cotidiana. In: JACQUES, Paola Berenstein (org.). *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 143-152.
- DEBORD, Guy. *Correspondance Volume 5: janvier 1973 – décembre 1978*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2005.
- DEBORD, Guy. *Correspondance Volume 7: janvier 1988 – novembre 1994*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2008.
- DEBORD, Guy. La planète malade In: DEBORD, Guy. *Œuvres*. Paris: Gallimard, coll. Quarto, 2006, p. 1063-1069
- DEBORD, Guy. Notas sobre a “questão dos imigrantes”. Trad. Inácio José de Araújo da Costa. *Revista Lampejo*, v. 9, n. 1, p. 397-410, ago. 2020. Disponível em: <https://revistalampejo.org/index.php/lampejo/issue/view/18/348>. Acesso em: 30 dez. 2024.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

- FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*: curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*: curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 14ª. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2022.
- FANCISCO, Priscila. *Et.al.* Prevalência de diagnóstico e tipos de câncer em idosos: dados da Pesquisa Nacional de Saúde 2013. *Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia*. Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 68-79, mar./abr. 2020.
- GARDINER, Michael E. The Situationists' Revolution of Everyday Life. In: HEMMENS, Alastair; ZACARIAS, Gabriel (orgs.). *The Situationist International: A Critical Handbook*. London: Pluto Press, 2020, p. 236-251.
- INTERNATIONALE SITUATIONNISTE. *Internationale situationniste*: Édition augmentée. Paris: Librairie Anthème Fayard, 1997.
- JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti. Petrópolis: Vozes, 1999.
- LEMKE, Thomas. *Introducción a la biopolítica*. Trad. Lidia Tirado Zedillo. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. Trad. Renata Santini. *Arte & Ensaios*, n. 32, p. 122-151, dez. 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>. Acesso em: 22/01/2025.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Trad. Yara Aun Khoury. *Projeto História*, v. 10, n. 1, p. 7-28, dez. 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101/8763>. Acesso em: 25/01/ 2025.
- SENNET, Richard. *The fall of public man*. London: Penguin Books, 2002.
- ZACARIAS, Gabriel Ferreira. *Crítica do espetáculo*: o pensamento radical de Guy Debord. São Paulo: Elefante, 2022.

Das utilidades e inutilidades da Filosofia: algumas tensões Deleuzo-Guattarianas

Brenda dos Santos Menezes¹ & Flávio Luiz de Castro Freitas²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.09>

1 Introdução

A filosofia, ao longo da história ocidental, tem sido constantemente interpelada quanto à sua relevância e função em momentos de transformação social, política e científica., sobretudo em contextos marcados por crises do pensamento e pela prevalência de valores que promovem o conformismo e a mediocridade de pensamento. Desde Platão e Aristóteles, a filosofia busca realizar a travessia do campo da *doxa* para o campo da *episteme*, superando o dogmatismo em direção a um pensamento alinhado ao *logos*. Contudo, como a história não ocorre de maneira linear e frequentemente resgata questões que pareciam superadas, vivemos atualmente uma conjuntura conturbada para o exercício do pensamento crítico. O contexto contemporâneo, marcado pela prevalência de valores que reforçam o conformismo e a mediocridade intelectual, desafia a filosofia a reafirmar sua vocação como prática criativa e diferencial. Ao longo da história, essa tensão entre filosofia e sua

¹ Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Mestra em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). E-mail: brendamezesnes@gmail.com

² Doutorado e Pós-doutorado em Filosofia. Professor permanente do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). E-mail: f_lcf@hotmail.com

função prática se manifestou de maneiras diversas. Durante a Revolução Científica dos séculos XVI e XVII, pensadores como René Descartes (1596-1650) e Francis Bacon (1561-1626) enfrentaram o desafio de reposicionar a filosofia frente ao prestígio emergente das ciências naturais, que reivindicavam a hegemonia do conhecimento. No Iluminismo do século XVIII, o progresso técnico-científico e a racionalidade prática frequentemente marginalizaram a filosofia tradicional, acusando-a de obscuridade ou inutilidade. No século XIX, o positivismo de Auguste Comte (1798-1857) tentou reduzir a filosofia a um estágio primitivo do pensamento humano, subordinando-a às ciências empíricas. Já no século XX, filósofos como Martin Heidegger (1889-1976) e Hannah Arendt (1906-1975) confrontaram um mundo tecnocrático e instrumentalizado, no qual a filosofia parecia desconectada das “realidades concretas”.

Em um cenário similar, Gilles Deleuze (1925-1995) propôs uma filosofia que resiste à banalidade do pensamento dominante. Para ele, o pensamento diferencial surge como alternativa à “era de tolice”, marcada pela repetição de ideias banais e pela ausência de criação. Há um caráter dialógico do pensamento de Gilles Deleuze, este que em diversos momentos construiu sua filosofia em relação com outros pensadores, seja em parcerias, como com Félix Guattari, ou reinterpretando e ressignificando conceitos e ideias de figuras como Nietzsche, estabelecendo novas direções filosóficas.

Sob o prisma da filosofia deleuzo-guattariana, este trabalho investiga a filosofia como problema, indagando suas contribuições possíveis para o cenário contemporâneo — um momento em que sua própria existência ainda é frequentemente questionada. A investigação estrutura-se em dois momentos complementares. O primeiro examina *Nietzsche e a Filosofia* (1962), de Gilles Deleuze, onde a “imagem dogmática” do pensamento é criticada e uma nova perspectiva filosófica é proposta, alinhada ao pensamento diferencial. Nesse contexto, a filosofia emerge como prática intempestiva, capaz de expor a mediocridade

dominante e provocar um entristecimento produtivo perante a constatação da baixeza de pensamento. O segundo momento dialoga com *O que é Filosofia?* (1991), de Deleuze e Félix Guattari, reposicionando a filosofia como a arte de criar conceitos intempestivos — conceitos estes que resistem e reimaginam os modos de ser e pensar. Percebe-se, pois, certa continuidade e evolução do pensamento deleuziano. Enquanto a obra da década de sessenta apresenta um campo germinativo para a teoria da diferença, a segunda (1991) aprofunda essas reflexões, explorando a criação de conceitos e a subversão das categorias que moldam o pensamento tradicional. Junto a Guattari, Deleuze reafirma a necessidade de reformular o saber em direção a um pensamento diferencial, buscando responder pedagogicamente o que é e como se faz filosofia.

Busca-se, pois, evidenciar como a filosofia, mesmo em um mundo que insiste em mensurar a serventia de tudo, mantém sua vocação revolucionária e criativa, afirmando-se como um espaço de resistência e invenção frente às banalidades da contemporaneidade. Por meio desse percurso, a figura do filósofo é resgatada como o criador de conceitos que desafiam as formas estabelecidas de pensar, reafirmando a relevância da filosofia como prática crítica e intempestiva no presente.

2 A filosofia como entristecimento

Em *Nietzsche e a Filosofia* (1962), Gilles Deleuze, ao se deparar com um período marcado pelo predomínio da tolice — um cenário que guarda inquietantes semelhanças com o contexto atual — e por uma imagem dogmática do pensamento, propõe uma nova imagem do pensamento, inspirada na filosofia nietzschiana, que se contrapõe radicalmente à imagem dogmática e conformista do pensar. A imagem dogmática, segundo ele, se baseia em três teses principais: (1) o pensador, por natureza, busca a verdade (veracidade do pensador); (2) o pensamento é desviado do verdadeiro por forças externas, como o corpo ou

as paixões, que causam o erro; e (3) o método é suficiente para garantir o pensamento verdadeiro, como um artifício que nos reconecta à natureza reta do pensamento. Deleuze argumenta que essa visão é problemática porque trata a verdade como um universal abstrato, desvinculado das forças reais que determinam o pensamento. Para ele, a verdade não é um conceito neutro ou puro, mas está sempre ligada a sentidos e valores específicos, que dependem das forças que movem o pensamento. Assim, a verdade não é algo dado, mas uma efetuação de sentido que reflete as forças que a produzem.

Deleuze propõe, então, uma nova imagem do pensamento, na qual o verdadeiro não é o elemento central, mas sim o sentido e o valor. O pensamento não é mais visto como uma faculdade natural que busca a verdade, mas como algo que depende das forças que o atravessam:

O pensamento nunca pensa sozinho e por si mesmo; como também nunca é simplesmente perturbado por forças que lhe permaneceriam exteriores. Pensar depende das forças que se apoderam do pensamento. Enquanto nosso pensamento é ocupado pelas forças reativas, enquanto encontra seu sentido nas forças reativas, é preciso confessar que não pensamos ainda. Pensar designa a atividade do pensamento; mas o pensamento tem suas maneiras próprias de ser inativo, ele pode empenhar-se nisso inteiramente e com todas as suas forças (Deleuze, 1976, p. 88-89).

Essas forças podem ser nobres ou vis, ativas ou reativas, e é a natureza delas que determina a qualidade do pensamento. O erro, nessa perspectiva, não é o pior estado do pensamento, mas sim a tolice e a baixeza, que expressam uma maneira reativa e mesquinha de pensar. A tolice não é um simples erro, mas uma estrutura do pensamento que reflete o domínio de forças reativas e a submissão a valores estabelecidos. Diante de uma era dominada pela estupidez, Deleuze defende que a filosofia tem um papel crucial: prejudicar a tolice e denunciar a baixeza do pensamento. Para ele, a filosofia não se submete aos

interesses do Estado, da Igreja ou de qualquer poder estabelecido; sua função é desestabilizar, questionar e, sobretudo, entristecer:

Quando alguém pergunta para que serve a filosofia, a resposta deve ser agressiva, visto que a pergunta pretende-se irônica e mordaz. A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para entristecer. Uma filosofia que não entristece a ninguém e não contraria ninguém não é uma filosofia. Ela serve para prejudicar a tolice, faz da tolice algo de vergonhoso. Não tem outra serventia a não ser a seguinte: denunciar a baixeza do pensamento sob todas as suas formas. Existe alguma disciplina, fora da filosofia, que se proponha a criticar todas as mistificações, quaisquer que sejam sua fonte e seu objetivo? (Deleuze, 1976, p. 87).

O filósofo francês compreende aqui, a filosofia como obra de desmistificação, uma vez que esta se comporta como crítica trazendo à tona o lado de si mesma mais positivo. Por maiores que pareçam ser, a bizarrice e a tolice tornariam-se maiores se não houvesse também “um pouco de filosofia que as impedisse, em cada época, de ir tão longe quanto desejariam, que lhes proibisse, mesmo que fosse por ouvir-dizer, de serem tão tola e tão baixa quanto cada uma desejaria por sua conta”. É interessante notar como Deleuze marca os poderes estabelecidos como o Estado, a Igreja, a tolice e todas as formas de baixeza do pensamento e nos faz perceber que a filosofia não é “pau mandada”, “Maria vai com as outras”, “chapa branca” ou outras expressões semelhantes que indicam certa submissão ao poder estabelecido sem qualquer questionamento.

A filosofia, nesse contexto, tem um papel crítico e desmistificador. Ela não serve aos poderes estabelecidos, como o Estado ou a Igreja, mas serve para entristecer, ou seja, para confrontar a tolice e a baixeza, expondo as mistificações que sustentam os valores dominantes. A filosofia é, portanto, uma prática agressiva e afirmativa, que busca criar homens livres, capazes de pensar de modo autêntico e intempestivo. Para Deleuze, o pensamento filosófico não é eterno nem histórico, mas

intempestivo: ele se opõe ao presente e age em favor de um tempo por vir, criando conceitos que desafiam as verdades estabelecidas e abrem novas possibilidades de existência.

3 A Virada no Pensamento: filosofia como criação

Anos mais tarde, em parceria com Félix Guattari, Deleuze escreve seu trabalho tardio intitulado *“O que é filosofia?”* (1991), no qual os autores propõem a filosofia como a “arte” de formar, de inventar e de fabricar conceitos. Os filósofos elaboram uma cartografia do pensamento, onde relacionam a filosofia a outras áreas do conhecimento como ciência e arte, considerando-as como dimensões criativas do pensamento. Contudo, a filosofia se difere destas, uma vez que corresponde à criação de conceitos, a ciência de funções e a arte de afetos/sensações.

Se, na seção anterior, discutiu-se a filosofia como um ato de entristecimento perante a tolice e a baixeza do pensamento, é importante ressaltar que esse “entristecimento” não é um fim em si mesmo, mas um ponto de partida para algo maior. Se há certo entristecimento “é porque eles [o que pensam filosoficamente] viram na vida algo de grande demais para qualquer um, de grande demais para eles, e que pôs neles a marca discreta da morte. Mas esse algo é também a fonte ou o fôlego que os fazem viver através das doenças do vivido (Deleuze; Guattari, 2010, p. 204). A filosofia, pois, é uma força vital que permite ao filósofo transformar o peso da existência em potência de vida, encontrando na própria fragilidade um fôlego para continuar a pensar e a existir de modo autêntico.

O plano de imanência é o segundo componente fundamental da criação do pensamento filosófico. Este não deve ser confundido com o conceito, embora ambos estejam intimamente relacionados. O plano de imanência não é um conceito, assim como o conceito não é um plano; eles se complementam, mas possuem naturezas distintas. Como

afirmam os autores, “se estes fossem confundíveis, nada impediria os conceitos de se unificarem, ou de se tornarem universais e de perderem sua singularidade, mas também nada impediria o plano de perder sua abertura” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 45). O plano de imanência não faz parte da estrutura dos conceitos, mas é o campo pré-filosófico sobre o qual os conceitos “sobrevão” e se articulam. Ele é o solo invisível que sustenta e dá sentido à criação conceitual, funcionando como uma espécie de horizonte que orienta o pensamento filosófico.

A filosofia é essencialmente um construtivismo que envolve dois movimentos complementares: criar conceitos e traçar um plano. Enquanto os conceitos podem ser múltiplos, variados e até infinitos em uma teoria filosófica, o plano de imanência é único. Ele é o pano de fundo que agrupa e conecta os conceitos, garantindo sua coerência e singularidade. O plano de imanência é anterior aos conceitos; enquanto estes ainda estão em processo de criação e elaboração, o plano já está lá, pré-existente, como uma condição necessária para que os conceitos possam emergir. Essa relação de composição entre plano e conceito é claramente expressa na obra: o plano de imanência é o espaço de possibilidades que permite aos conceitos se desenvolverem de forma singular, sem perderem sua abertura e multiplicidade.

Ao traçar um plano de imanência, o filósofo não apenas cria conceitos, mas também estabelece as condições para que o pensamento filosófico se mantenha vivo, aberto e em constante transformação. Essa dupla tarefa — traçar o plano e criar conceitos — é o que define a filosofia como uma prática de invenção e reinvenção contínua, capaz de enfrentar os desafios do presente e abrir novos horizontes para o pensamento.

A competência do filósofo se traduz por uma criação de conceitos:

O filósofo é o amigo do conceito, ele é conceito em potência. Quer dizer que a filosofia não é mais uma simples arte de formar, de inventar ou de fabricar conceitos, pois os conceitos não são necessariamente

forma, achados ou produtos. A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos (Deleuze; Guattari, 2010, p. 11).

O filósofo é alguém que está em constante relação com a potência criativa do pensamento. Isso significa que a filosofia não se limita a inventar ou fabricar conceitos de maneira instrumental, mas sim a criá-los como expressões vivas do pensamento. Os conceitos, nessa perspectiva, são ferramentas de pensamento que emergem de um processo criativo e que carregam consigo uma força transformadora. A filosofia, portanto, exige rigor e inventividade, uma vez que seu objetivo é criar conceitos que desafiem as formas estabelecidas de pensar e abram novos horizontes para a compreensão da realidade.

Defende-se que há um amadurecimento progressivo na compreensão da filosofia ao longo do percurso intelectual de Gilles Deleuze. Em sua obra da década de 1960, como em *Nietzsche e a Filosofia* (1962), a filosofia é vista como uma prática que entristece ao confrontar a tolice e a baixeza do pensamento, denunciando as mistificações e os valores estabelecidos. Já em *O que é a Filosofia?* (1991), a filosofia assume um caráter mais revolucionário e criativo, sendo compreendida como a disciplina que cria conceitos intempestivos. Esses conceitos não são históricos, eternos ou atuais, emergem como ferramentas de pensamento que rompem com o presente e abrem caminhos para novas possibilidades de existência. A figura do filósofo, nesse contexto, surge como o criador desses conceitos, alguém que, ao pensar de modo intempestivo, desafia as estruturas estabelecidas e contribui para a transformação do pensamento e da vida. A partir da reflexão filosófica é possível reconhecer racionalmente a realidade, em seus determinantes objetivos e subjetivos, possibilitando uma ação política capaz de transformá-la. Ao mesmo tempo em que entristece diante do diagnóstico de uma realidade de predomínio da tolice, a filosofia resiste em seu caráter reacionário de sua dimensão criativa.

4 Considerações finais

A filosofia como entristecimento perante a tolice (1962) indica as direções da teoria e dos conceitos que foram formulados posteriormente em seu último trabalho (1991) para se pensar a filosofia como revolução e criação. A figura do filósofo, pois, surge como o criador de conceitos intempestivos, que não são históricos ou eternos. Para Deleuze “se a tarefa crítica da filosofia não é ativamente retomada em cada época, a filosofia morre, e com ela a imagem do filósofo e a imagem do homem livre” (Deleuze, 2018, p. 138), a sociedade emburrece e se entristece. Sem essa reinvenção contínua, a sociedade tende a se emburrecer e a se entristecer, tornando-se presa fácil para os mecanismos de controle e domesticação. E é esse o desejo do estado: a produção de corpos tristes passivos e conformados, que não questionam nem criam, mas apenas reproduzem. Nesse contexto, a filosofia se apresenta como um ato de resistência. Em uma época em que a utilidade das coisas é constantemente questionada e valorizada, a filosofia permanece intencionalmente inútil, recusando-se a servir a interesses pragmáticos ou a se submeter à lógica instrumental. Sua “inutilidade”, no entanto, é justamente o que a torna essencial: ela não serve a ninguém porque serve a todos, na medida em que liberta o pensamento e abre caminhos para a criação de novos modos de vida.

Referências

- DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Jofily Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1992.

Educação para a Democracia em Theodor W. Adorno

Wesley Carlos de Abreu¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.10>

1 Introdução

Adorno, destacado pensador da Escola de Frankfurt, abordou profundamente a relação entre educação, democracia e a formação da personalidade autoritária. Ele argumentou que as sociedades democráticas enfrentam o desafio de lidar com tendências autoritárias latentes, que podem ser exacerbadas por sistemas educacionais que reforçam o conformismo e a alienação. Para Adorno, uma personalidade autoritária, moldada por estruturas sociais repressivas e ideologias autoritárias, representa uma ameaça significativa à democracia, pois é definida pela submissão à autoridade e pela inovação à diversidade e ao pensamento crítico.

Nesse contexto, a educação desempenha um papel crucial. Adorno criticou as limitações do sistema educacional tradicional, que muitas vezes prioriza a reprodução de normas sociais e econômicas em detrimento da autonomia e do pensamento crítico. Contudo, ele também percebeu que a educação, quando fundamentada em um

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e Professor de Filosofia na rede estadual de ensino do Ceará. E-mail: yelsewsolrac@gmail.com

compromisso ético e político, pode funcionar como um antídoto às tendências autoritárias.

Promover uma educação crítica, que incentive a reflexão autônoma e a resistência à manipulação ideológica, é essencial para a formação de indivíduos capazes de identificar e resistir às dinâmicas que sustentam uma personalidade autoritária. Assim, a proposta educacional de Adorno visa não apenas fortalecer os valores democráticos, mas também capacitar os indivíduos a questionar e transformar as estruturas que perpetuam o autoritarismo, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

2 A produção de uma consciência verdadeira: crítica e resistência

A relevância da educação nos processos de transformação social é indiscutível. No entanto, se não se definir claramente o que se entende por educação e transformação social, essa afirmação pode parecer vaga e superficial. Historicamente, desde a Antiguidade até o início do século XX, conforme a interpretação de Axel Honneth (2013), era comum que a educação fosse considerada parte da teorização política sobre a sociedade. Exemplos claros dessa ligação podem ser encontrados nas obras de Platão e Rousseau.

No século XX, contudo, houve uma dissociação entre as teorias políticas da democracia e a educação. Segundo Honneth (2013), John Dewey foi um dos últimos a conceber a ideia de uma educação democrática a partir da Filosofia. Desde então, esse tema passou a ser abordado principalmente pela Pedagogia. Mais recentemente, entretanto, o trabalho da filósofa Martha C. Nussbaum² (2015) salientou a defesa de

² Nussbaum argumenta que é crucial resistir às tentativas de transformar a educação em uma mera ferramenta para aumentar o Produto Interno Bruto, ou seja, que sirva aos interesses do Mercado. Ela defende que devemos nos empenhar em reconectar o ensino às humanidades, proporcionando aos estudantes a capacidade de se tornarem

uma educação voltada para a cidadania global, destacando a importância das artes e das humanidades como essenciais para a manutenção das sociedades democráticas.

Adorno, por outro lado, não está diretamente inserido nessa linha de argumentação, pois sua reflexão está frequentemente mais associada à crítica cultural e aos contextos de formação do que à defesa explícita de um projeto que ligue democracia e educação. Devido à radicalidade de sua crítica e ao diagnóstico de seu tempo, a contribuição de Theodor W. Adorno ao tema se dá de forma negativa, mas não menos significativa. Mas pode-se atribuir à educação uma função importante de se opor às inclinações autoritárias presentes nas pessoas, por meio do compromisso ético e político adotado por todos aqueles que, envolvidos com o ensino, demonstram apreço pela democracia e pela autonomia que ela demanda.

As reflexões de Adorno sobre a educação revelam uma perspectiva complexa e crítica em relação ao papel da educação na resistência à dominação e ao totalitarismo na sociedade. Ele destaca a precariedade da possibilidade de resistência na esfera subjetiva, mesmo diante da magnitude da tarefa expressa na famosa afirmação de que “A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação” (Adorno, 1995a, p. 119). Essa afirmação é considerada por Adorno como um novo imperativo categórico, mas ele ressalta que a educação não pode ser vista como a única responsável pela transformação social.

Adorno argumenta que a educação não possui as condições objetivas necessárias para efetuar mudanças sociais e políticas profundas, e sua verdadeira função não é promover uma transformação radical da sociedade. Como ele declara: “é extremamente limitada a possibilidade de mudar os pressupostos objetivos, isto é, sociais e políticos que geram

verdadeiros cidadãos democráticos, tanto em seus países quanto no mundo. Utilizando relatos de eventos educacionais perturbadores ao redor do globo, a filósofa apresenta um manifesto que deve ser visto como um alerta urgente para todos aqueles que se preocupam com os objetivos mais profundos da educação.

tais acontecimentos” (Adorno, 1995a, p. 121). Em vez disso, a educação deve se concentrar em interromper processos históricos prejudiciais e colocar um freio na história que poderia levar a eventos catastróficos como Auschwitz.

Dessa forma, Adorno enfatiza que o papel da educação está mais relacionado a atuar na esfera subjetiva do indivíduo, buscando promover uma consciência crítica e ética, nesse sentido:

as tentativas de se contrapor à repetição de Auschwitz são impelidas necessariamente para o lado subjetivo. Com isto refiro-me sobretudo também à psicologia das pessoas que fazem coisas desse tipo. Não acredito que adianta muito apelar a valores eternos, acerca dos quais justamente os responsáveis por tais atos reagiriam com menosprezo; também não acredito que o esclarecimento acerca das qualidades positivas das minorias reprimidas seja de muita valia. É preciso buscar as raízes nos perseguidores e não nas vítimas, assassinadas sob os pretextos mais mesquinhos. Torna-se necessário o que a esse respeito uma vez denominei de inflexão em direção ao sujeito. É preciso reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso revelar tais mecanismos a eles próprios, procurando impedir que se tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca desses mecanismos (Adorno, 1995a, p. 121).

A passagem apresenta, como o que defendemos nesta pesquisa, a formação de uma personalidade democrática nos indivíduos, que possa contribuir para evitar a repetição de tragédias como o Holocausto, ou apoiar facetas modernas do fascismo e do autoritarismo. No entanto, ele reconhece que essa abordagem não garante uma ruptura na ordem social estabelecida, sugerindo assim uma visão realista e ponderada sobre o alcance da educação no contexto das complexidades sociais e políticas.

Para Adorno, na entrevista “Educação – para quê?”, de 1966, destaca um ponto fundamental sobre a relação entre educação e transformação social. Ao afirmar que a organização do mundo exerce uma pressão tão imensa sobre as pessoas que supera toda a educação,

Adorno aponta para a influência avassaladora das condições sociais, políticas e econômicas na formação da subjetividade humana:

exerce uma pressão tão imensa sobre as pessoas, que supera toda a educação. Seria efetivamente idealista no sentido ideológico se quiséssemos combater o conceito de emancipação sem levar em conta o peso imensurável do obscurecimento da consciência pelo existente (Adorno, 1995b, p. 143).

A crítica de Adorno nos permite compreender como discursos que enfatizam a educação como o principal instrumento de transformação social podem ser ideológicos. Isso ocorre quando esses discursos ignoram a poderosa influência do ambiente externo na conformação das mentalidades e comportamentos individuais. As condições estruturais da sociedade exercem uma força significativa na reprodução da ordem social existente, muitas vezes sobrepujando os esforços educacionais para promover uma verdadeira emancipação.

Essa perspectiva nos leva a questionar a visão simplista de que a educação sozinha pode desencadear mudanças sociais profundas. Adorno nos lembra que as instituições e sistemas sociais têm um impacto significativo na formação das consciências e na perpetuação de determinadas hierarquias e estruturas de poder. Portanto, é essencial considerar o contexto mais amplo em que a educação está inserida ao discutir suas possibilidades e limitações como agente de transformação social.

Adorno adota uma abordagem realista e crítica ao considerar os potenciais educacionais, afastando-se de uma visão idealizada e fundamentando-se em um diagnóstico profundo sobre a sociedade em que vive. Em sua palestra “O que significa elaborar o passado” de 1959, ele expõe de forma incisiva os desafios e problemáticas que permeiam a estrutura social, econômica e política. Nesse contexto, Adorno ressalta que, mesmo reconhecendo o potencial da educação para promover mudanças na esfera subjetiva, é importante não superestimar seu poder

diante das forças opressivas e dominantes presentes na sociedade. Ele destaca que o ambiente social, marcado por estruturas de poder, injustiças e manipulações, cria obstáculos significativos para a efetivação de uma resistência transformadora apenas por meio da educação:

Considero a sobrevivência do nacional-socialismo na democracia como potencialmente mais ameaçadora do que a sobrevivência de tendências fascistas contra a democracia. A corrosão por dentro representa algo objetivo; e as figuras ambíguas que efetivam o seu retorno só o fazem porque as condições lhes são favoráveis (Adorno, 1995c, p. 30).

Portanto, ao considerar os potenciais educacionais a partir de um diagnóstico realista da sociedade, Adorno nos convida a uma análise cuidadosa das dinâmicas sociais e das estruturas de poder que influenciam a formação das subjetividades. Essa abordagem nos incentiva a buscar formas complementares e multifacetadas de enfrentar as injustiças e as opressões, reconhecendo os limites e desafios que a educação enfrenta no contexto atual.

Ao discutir o papel da educação nesse contexto, Adorno não hesita em reconhecer que ela também pode ser um instrumento de dominação social. Ao longo da história, vemos exemplos de práticas educacionais que impõem sofrimento e restrições às crianças e jovens, moldando-os de acordo com os valores e normas da cultura dominante. Adorno expõe:

A educação seria impotente e ideológica se ignorasse o objetivo de adaptação e não preparasse os homens para se orientarem no mundo. Porém ela seria igualmente questionável se ficasse nisto, produzindo nada além de *well adjusted people*, pessoas bem ajustadas, em consequência do que a situação existente se impõe precisamente no que tem de pior (Adorno, 1995b, p. 143).

No entanto, Adorno não descarta por completo o potencial transformador da educação. Ele entende que, embora a educação tenha uma função de adaptação à sociedade vigente, ela também deve ser um

contraponto, uma forma de resistência em relação às estruturas de poder e opressão. Em outras palavras, a educação não pode simplesmente reproduzir e legitimar as injustiças existentes, mas sim buscar promover uma consciência crítica e emancipadora entre os educandos.

Um aspecto importante da obra de Adorno, sublinha que, embora ele não tenha se dedicado exclusivamente ao tema da educação, suas reflexões sobre cultura, esclarecimento e indústria cultural e mesmo sobre a personalidade autoritária têm profundas implicações para a educação e a formação humana. A obra *Educação e Emancipação*, que compila palestras e debates de Adorno, é mencionada como uma fonte rica de pensamentos sobre essa questão. Adorno abordou temas como cultura, esclarecimento e indústria cultural, que estão intimamente relacionados à educação. Ele via esses elementos como fundamentais para a formação do indivíduo em uma sociedade. Apesar de Adorno ter focado na educação alemã de sua época, suas críticas e observações são consideradas pertinentes para a realidade educacional atual, indicando a atemporalidade e universalidade de suas ideias.

Adorno é conhecido por sua crítica à sociedade capitalista, e isso se reflete em suas análises sobre a educação, expondo as contradições presentes no sistema educacional que muitas vezes servem para perpetuar as desigualdades e as estruturas de poder existentes. As reflexões de Adorno são valiosas para estudos contemporâneos sobre educação, ajudando a entender e criticar as contradições e desafios que persistem na sociedade capitalista em relação à educação. A relevância das reflexões de Adorno para a educação, mesmo que ele não tenha sido um educador no sentido estrito, suas críticas ao capitalismo e à cultura de massa oferecem uma lente crítica importante para analisar e entender os problemas e desafios da educação moderna para uma personalidade mais democrática nos indivíduos.

A visão de Adorno sobre o papel da educação como uma força de resistência contra a tendência caótica da civilização humana, quando bem conduzida, a educação pode capacitar os indivíduos a

refletirem criticamente sobre sua realidade. Essa reflexão crítica é fundamental para que as pessoas não aceitem passivamente as imposições sociais como naturais ou inevitáveis, mas reconheçam que são agentes ativos na produção e transformação da realidade. Adorno vê a educação como um meio de promover a autonomia intelectual e a consciência crítica. Ele sugere que, por meio da educação, as pessoas podem desenvolver a habilidade de questionar e desafiar as estruturas e normas sociais que muitas vezes são aceitas sem questionamento. Esse processo de questionamento e análise crítica é essencial para a formação de sujeitos autônomos e conscientes de seu papel na sociedade. Além disso, Adorno enfatiza que a educação deve ajudar as pessoas a entenderem que as condições sociais e culturais são produtos da ação humana, e não meramente dadas ou imutáveis. Ao reconhecer isso, os indivíduos podem se sentir empoderados para agir e provocar mudanças na sociedade.

Uma parte crucial do pensamento de Adorno sobre educação, nos mostra sua rejeição a modelos ideais e estáticos. Adorno via esses modelos como imposições autoritárias que minavam a autonomia intelectual do indivíduo. Essa postura está em consonância com sua crítica mais ampla à sociedade e à cultura, onde ele frequentemente denunciava as forças que perpetuam a conformidade e a submissão. Para Adorno, a educação não pode ser vista como uma entidade fixa ou um conjunto de normas universais. Em vez disso, ele a considerava um processo dinâmico, que muda conforme a história e assume diferentes significados e funções em diferentes contextos sociais e temporais. Essa visão flexível da educação é importante porque reconhece a necessidade de adaptar práticas educacionais às realidades específicas de cada época e sociedade.

A relevância da crítica de Adorno à educação na sociedade contemporânea, marcada pela submissão ao capital e pelo “esclarecimento totalitário” que ele via como formas de controle sobre o pensamento e o comportamento dos indivíduos. A referência ao esclarecimento

totalitário reflete a preocupação de Adorno com a racionalidade instrumental, onde a razão é usada como ferramenta de dominação, em vez de promover a emancipação e a autonomia.

A educação não se limita ao ambiente escolar, mas permeia todas as interações sociais ao longo da vida. Essa perspectiva amplia a compreensão da educação, reconhecendo que ela acontece continuamente e em diversos contextos. Ao mencionar a influência das pessoas com quem convivemos, da indústria cultural e dos hábitos culturais do ambiente, o filósofo aponta para as múltiplas fontes de aprendizado e socialização. Isso ressalta a complexidade da formação individual, que não é determinada apenas por instrução formal, mas também por uma série de influências informais e cotidianas.

A observação de que essas influências ocorrem de maneira inconsciente é crucial. Ela sugere que, frequentemente, absorvemos valores, normas e comportamentos sem uma reflexão crítica, o que pode levar à internalização de ideias e práticas prejudiciais. Esse processo inconsciente pode reforçar preconceitos, desigualdades e outras formas de opressão social. É preciso ficar alerta para os efeitos negativos dessa interiorização inconsciente de ideias e hábitos, tanto para os indivíduos quanto para a sociedade. Ao internalizar práticas nocivas, os indivíduos podem perpetuar padrões de comportamento que são danosos para si mesmos e para o coletivo, dificultando a construção de uma sociedade mais justa e consciente. Sobre isso Adorno nos apresenta sua concepção de educação:

A seguir, e assumido o risco, gostaria de apresentar minha concepção inicial de educação. Evidentemente não a assim chamada modelagem de pessoas, porque não temos o direito de modelar pessoas a partir de seu exterior; mas também não a mera transmissão de conhecimentos, cuja característica de coisa morta já foi mais do que destacada, mas a produção de uma consciência verdadeira (Adorno, 1995b, p. 141).

Adorno vê a educação como um processo consciente, essencial para desenvolver uma “consciência verdadeira” nos indivíduos,

permitindo-lhes analisar criticamente suas relações com o ambiente. Ele defende que a educação deve capacitar os indivíduos a não aceitarem passivamente as influências externas, promovendo a autonomia intelectual. Comparando com o conceito kantiano de maioridade, Adorno acredita que essa autonomia permite ao indivíduo julgar e decidir por si mesmo, sem ser influenciado por outros. Para ele, a educação é um meio de emancipação, fundamental para a liberdade e responsabilidade pessoal, contribuindo para uma sociedade mais justa e esclarecida.

Uma observação importante é que a educação enfrenta uma ambiguidade inerente. Por um lado, ela deve capacitar os indivíduos para a autonomia, permitindo que possam agir e pensar de forma independente. Por outro lado, também precisa prepará-los para viver em sociedade, o que implica assimilar certos preceitos e normas necessárias para a convivência social. Essa dualidade coloca um desafio para a educação: equilibrar entre promover a autonomia individual e preparar os indivíduos para participarem de forma eficaz e harmoniosa na sociedade. Veja:

A educação seria impotente e ideológica se ignorasse o objetivo de adaptação e não preparasse os homens para se orientarem no mundo. Porém ela seria igualmente questionável se ficasse nisso, produzindo *well adjusted people*, pessoa bem ajustadas, em consequência do que a situação existente se impõe precisamente no que tem de pior. Nestes termos, desde o início existe no conceito de educação para a consciência e para a racionalidade uma ambiguidade (Adorno, 1995b, p. 143-144).

Isso sugere que, apesar da ambiguidade intrínseca à educação, não devemos nos sentir incapazes diante dessa dualidade. Pelo contrário, é importante compreender a educação como um reflexo e um produto do seu tempo. Isso significa que a educação deve estar atenta e engajada em resolver os grandes desafios contemporâneos que a sociedade enfrenta. Essa abordagem implica em adaptar os métodos

educacionais e os conteúdos para abordar questões relevantes e urgentes, buscando assim contribuir para um progresso social e humano mais significativo.

A importância da educação em relação à realidade muda historicamente. Mas se ocorre o que eu assinalo a pouco — que a realidade se tornou tão poderosa que se impõe desde o início aos homens —, de forma que este processo de adaptação seria realizado hoje de um modo antes automático. A educação por meio da família, na medida em que é consciente, por meio da escola, da universidade teria neste momento de conformismo onipresente muito mais a tarefa de fortalecer a resistência do que de fortalecer a adaptação (Adorno, 1995b, p. 144).

Nesta outra passagem, Adorno destaca de maneira clara a ambiguidade da educação. Contudo, na atual conjuntura, enfatiza-se a importância de valorizar a educação como um ato de resistência. Ao longo da história, testemunhamos um desenvolvimento técnico acelerado, mas frequentemente em detrimento da formação humana. Isso resultou em uma crescente autoalienação da humanidade e um aumento da barbárie, onde pensamentos e ações são dominados por uma lógica desumana centrada no lucro. Este cenário promove uma formação superficial que ilude e distorce a capacidade reflexiva do indivíduo. O foco não está em desenvolver plenamente o ser humano, mas sim em moldar indivíduos que se adequem ao sistema existente e sejam eficientes na produção.

3 Considerações finais

Diante das restrições sociais que limitam o desenvolvimento humano e oprimem o indivíduo, a crítica de Adorno emerge como crucial. É essencial expor as contradições da sociedade para possibilitar uma postura crítica e resistente contra elas. Essa consciência crítica, segundo Adorno, é fundamental para a educação, pois permite ao indivíduo reconhecer e compreender a realidade que o cerca. A partir dessa

conscientização, o ser humano pode engajar-se de maneira eficaz na luta pela superação das condições de vida atuais.

A importância da crítica pode desvelar essas contradições e possibilitar uma postura de resistência. A personalidade autoritária, ao contrário, representa a internalização dessas contradições sem questionamento, levando à perpetuação das condições opressoras. Adorno acredita que, através da conscientização crítica, o indivíduo pode superar a influência de uma personalidade autoritária, reconhecendo a realidade que o cerca e, assim, se engajando na luta pela transformação social. A educação, nesse sentido, deve ser um processo que fomente a crítica e a autonomia, em oposição à submissão e à conformidade características da personalidade autoritária.

Referências

- ADORNO, Theodor W. Educação após Auschwitz. In: *Educação e Emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995a, p. 155-168.
- ADORNO, Theodor W. Educação – Para quê?. In: *Educação e Emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995b, p. 139-154.
- ADORNO, Theodor W. O que significa elaborar o passado. In: *Educação e Emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995c, p. 29-49.
- DEWEY, John. *Democracia e Educação – Introdução a filosofia da educação*. Trad. Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1979.
- HONNETH, Axel. Educação e esfera pública democrática: Um capítulo negligenciado da filosofia política. *Civitas*, Porto Alegre, v. 13, n. 3, p. 544-562, set.-dez. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/x4s6gLr4drp6WrdPGJSH8ph/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 16/07/2024.
- NUSSBAUM, Martha C. *Sem fins lucrativos: Por que a democracia precisa das humanidades*. Trad. Fernando Santos. 1ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.
- KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: que é Esclarecimento? In: *Textos selecionados*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 100-117.

Entre signo e simulacro: apontamentos sobre a moeda no percurso foucaultiano

Lívia Francisco Arantes de Souza¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.11>

1 Introdução

A publicação tardia dos cursos ministrados por Foucault no *Collège de France* trouxe uma gama de nuances de seu itinerário de pesquisa não explicitados nos livros publicados em vida. Um exemplo está na singular abordagem utilizada por Foucault no curso intitulado *Aulas sobre a vontade de saber* (1970-1971) para dar conta da instituição da moeda na Grécia dos séculos VII-VI a.C. em suas múltiplas facetas política, religiosa e econômica. Anos antes, no livro *As palavras e as coisas* (1966), Foucault lançou luz sobre a especificidade do saber em torno da circulação das riquezas na Europa, nos séculos XVII-XVIII, de modo a colocar ênfase na importância do papel de representação desempenhado pela moeda. Por sua vez, no curso de 1970-1971, Foucault mostra-se crítico a abordagens que restringem a compreensão do funcionamento da moeda apenas atrelado a sua função mercantil.

A abordagem arqueológica de *As palavras e as coisas* privilegia às regularidades discursivas, às simultaneidades no campo do saber. É a partir de um longo trabalho descritivo que Foucault subsidia a tese principal do livro de que a emergência do homem, enquanto sujeito

¹ Doutoranda do PPGFil-UFSCar. E-mail: liviaarantes@ufscar.br

transcendental e objeto empírico de conhecimento, se deu graças às condições epistêmicas próprias da Modernidade. A descontinuidade marcada por Foucault entre a Idade Clássica (século XVII-XVIII) e a Modernidade (final do XVIII adiante) é apresentada a partir das simultaneidades que separam, de um lado, análise das riquezas, gramática geral e história natural e, de outro, economia política, filologia e biologia. Esses últimos são centrais para Foucault, pois servem de base epistemológica para as ciências humanas de seu tempo o que o leva a pensar a singularidade histórica do problema do homem no pensamento ocidental contemporâneo. Um significativo deslocamento ocorre na trajetória de Foucault depois da publicação de *As palavras e as coisas* e está vinculado a abertura de suas pesquisas para considerar em relação entrecruzada às dimensões do saber e as do poder.

Este trabalho tem como proposta acompanhar essa mudança no percurso foucaultiano a partir da comparação desses dois momentos de sua trajetória tendo como recorte a análise da moeda em *As palavras e as coisas* e no curso intitulado *Aulas sobre a vontade de saber*. Veremos a seguir como a abordagem foucaultiana em *As palavras e as coisas* está focada em lançar luz sobre as simultaneidades entre os saberes da Idade Clássica, de modo que a densidade do campo das práticas políticas e sociais fica em segundo plano. A partir do momento em que a atenção do filósofo volta-se para a relação de poder e saber, considerar a complexa relação entrecruzada das dimensões religiosas, políticas e sociais ganha destaque na sua abordagem do funcionamento da moeda e registra uma significativa abertura de horizonte metodológico para investigar os problemas que o acompanham em seu percurso filosófico. O objetivo é, portanto, ressaltar o escopo metodológico de Foucault, num primeiro momento, focado em na função de representação da moeda nos séculos XVI-XVII, e, num segundo momento, detido em considerar a instituição da moeda na Grécia dos séculos VII-VI a. C. de modo a explicitar a complexidade de seu funcionamento.

2 A busca arqueológica por sistemas de simultaneidade e seus efeitos sobre a abordagem foucaultiana da moeda na Idade clássica

No prefácio à primeira edição de *As palavras e as coisas*, Foucault explica a proposta do livro como uma difícil tentativa de alcançar a região intermediária entre os códigos fundamentais de uma cultura, isto é, “aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas”, e as interpretações científicas e filosóficas desses códigos culturais. “Entre essas duas regiões tão distantes”, diz o autor, “reina um domínio que, apesar de ter sobretudo um papel intermediário, não é menos fundamental” (Foucault, 2007, p. XVI). Com seu livro, Foucault pretende analisar “a experiência nua da ordem” e seus modos de ser. E, para isso, ele considera necessário tomar um ponto de vista distante das ordens empíricas que atravessam as práticas culturais, tomar distância para que seja possível “constatar que essas ordens não são talvez as únicas possíveis nem as melhores” e com isso notar “o fato bruto de que há, sob suas ordens espontâneas, coisas que são em si mesmas ordenáveis, que pertencem a uma certa ordem muda, em suma, que há ordem” (Foucault, 2007, p. XVIII). Com a proposta de estudar a história dos espaços de ordem a partir dos quais diversas formas do conhecimento empírico se delinearam, Foucault propõe sua arqueologia das ciências humanas, com o intuito de interrogar, entre outras coisas,

[...] que modalidades de ordem foram reconhecidas, colocadas, vinculadas ao espaço e ao tempo, para formar o suporte positivo de conhecimento tais que vão dar na gramática e na filologia, na história natural e na biologia, no estudo das riquezas e na economia política (Foucault, 2007, p. XVIII).

A conclusão do livro de Foucault é a de que há uma descontinuidade entre o pensamento antropológico pós-século XIX e toda a

tradição humanista desde o Renascimento: “A ordem, sobre cujo fundamento pensamos, não tem o mesmo modo de ser que a dos clássicos” (Foucault, 2007, p. XIX). Há, segundo ele, uma profunda ruptura que separa a *épistémè* dos séculos XVII-XVIII da *épistémè* do final do século XVIII/início do XIX: “Por muito forte que seja a impressão de que temos um movimento quase ininterrupto da *ratio* europeia desde o Renascimento até nossos dias”, diz Foucault: “[...] esta quase-continuidade ao nível das ideias e dos temas não passa, certamente, de um efeito de superfície” (Foucault, 2007, p. XIX). A arqueologia de Foucault apresentada nesse livro, “dirigindo-se ao espaço geral do saber, a suas configurações e ao modo de ser das coisas que aí aparecem”, tem a proposta de definir “sistemas de simultaneidade, assim como a série de mutações necessárias e suficientes para circunscrever o limiar de uma positividade nova” (Foucault, 2007, p. XX).

Nesse sentido, para Foucault, a *épistémè* da idade clássica (século XVII-XVIII) tem como aspecto diferencial em relação ao Renascimento e a Modernidade o papel desempenhado pela representação de ser o fundamento “de todas as ordens possíveis” e o papel desempenhado pela linguagem de “ser o suplemento indispensável entre a representação e os seres”. O campo dos saberes muda completamente no final do século XVIII/início do XIX, a representação, diz o autor, perde centralidade e em seu lugar:

[...] uma historicidade profunda penetra no coração das coisas, isola-as e as define na sua coerência própria, impõe-lhe formas de ordem que são implicadas pela continuidade do tempo; a análise das trocas e da moeda cede lugar ao estudo da produção, a do organismo toma dianteira sobre a pesquisa dos caracteres taxinômicos; e, sobretudo, a linguagem perde seu lugar privilegiado e torna-se, por sua vez, uma figura da história coerente com a espessura de seu passado (Foucault, 2007, p. XX).

Segundo Philippe Sabot, a interrogação arqueológica remete à experiência da ordem, às condições de possibilidade do conhecimento,

ao que torna um saber possível e necessário. O saber, na perspectiva foucaultiana, diz Sabot, torna-se possível com a condição de se apoiar em uma ordem de coisas que não é nem totalmente natural, nem totalmente arbitrária; a ordem é definida pelo encontro entre as dimensões objetivas e subjetivas do conhecimento. A perspectiva arqueológica de *As palavras e as coisas* é apresentada no Prefácio da obra como um tipo de análise centrada nesse espaço de encontro entre as coisas vistas, percebidas, de um lado, e as palavras que as vão nomear, de outro. Segundo Sabot, a arqueologia versa, portanto, sobre um espaço intermediário entre dois modos de apresentação da ordem, um que comanda a ordenabilidade da experiência e outro que forma um solo a partir do qual são elaboradas teorias sobre a ordem. A singularidade do estudo foucaultiano está em propor um outro sentido para a investigação histórica, uma abordagem que contesta os pressupostos que comandam a história das ideias detida na reconstituição de uma continuidade histórica, na progressiva maturação de um saber até seu acabamento científico sob a forma de uma objetividade enfim conquistada. A arqueologia de Foucault está interessada, diz Sabot, nos “transtornos em profundidade do espaço da ordem que condiciona, praticamente e teoricamente, a mutação dos saberes da vida, do trabalho e da linguagem” (Sabot, 2006, p. 18). A perspectiva histórica que anima a pesquisa arqueológica de 1966 está distante de um devir orientado por uma racionalização progressiva dos objetos da ciência. Trata-se de uma perspectiva histórica sobre o caráter não transcendental, histórico, do espaço de ordem sobre os quais se erigem os conhecimentos “Foucault não trata dos conhecimentos no tempo de seu desenvolvimento histórico, mas no deslocamento histórico de sua ordem constitutiva” (Sabot, 2006, p. 19). O que importa a Foucault é acessar o que tornou possível uma necessidade epistêmica, ter em vista figuras variáveis da racionalidade e a historicidade dos procedimentos de constituição da objetividade dos conhecimentos estudados (Sabot, 2006, p. 20). Tendo isso em vista, vamos então nos aproximar de nosso objetivo nessa seção que é

o de colocar em relevo o que diz Foucault sobre a moeda em *As palavras e as coisas*.

Na idade clássica, o referencial em torno do qual a circulação das riquezas é teorizada é chamado por Foucault de análise das riquezas. Trata-se de um campo diversificado de objetos e noções que interagem entre si, campo que se desenvolveu sobre “uma disposição epistemológica rigorosa e geral” (Foucault, 2007, p. 229), um lugar de simultaneidade que “enlaça a análise da moeda, dos preços, do valor, do comércio” (Foucault, 2007, p. 230), formando “uma camada bastante coerente e muito bem estratificada, que compreende e aloja, como tantos objetos parciais, as noções de valor, de preço, de comércio, de circulação, de renda, de interesse” (Foucault, 2007, p. 227). Sendo assim, Foucault considera que o domínio das riquezas passou a ser objeto de reflexão quando o fundamento da moeda se deslocou do caráter precioso do metal (no Renascimento) para a função de troca (na Idade clássica), deslocamento que se deu graças a um “conjunto de reflexões e de práticas que se distribuem ao longo de todo o século XVII [...]” (Foucault, 2007, p. 239-240, grifo nosso). Assim, Foucault ressalta que, enquanto a função de medida e de substituto de gêneros trocados derivava, no Renascimento, do caráter precioso do metal, na Idade Clássica, ela passa a derivar da troca:

Enquanto o Renascimento fundava as duas funções do metal monetizado (medida e substituto) sobre a reduplicação de seu caráter intrínseco (o fato de ser precioso), o século XVII desloca a análise; é a função de troca que serve de fundamento para os dois outros caracteres (a aptidão para medir e a capacidade de receber um preço surgindo então como qualidades que derivam dessa função) (Foucault, 2007, p. 239).

Desse modo, Foucault defende que o “mercantilismo” não instaura uma identidade entre riqueza e espécie monetária, mas “uma articulação refletida, que faz da moeda o instrumento de representação e de análise das riquezas e faz, por sua vez, das riquezas o conteúdo

representado pela moeda” (Foucault, 2007, p. 240). Doravante, o valor das coisas não está atrelado ao metal. O valor se estabelece

[...] por si mesmo, sem referência à moeda, segundo critérios de utilidade, de prazer ou de raridade; é na relação de umas com as outras que as coisas assumem valor; o metal permitirá somente representar esse valor, como um nome representa uma imagem ou uma ideia, mas não a constitui (Foucault, 2007, p. 241).

Interessa a Foucault situar as experiências históricas que serviram de base para a elaboração da teoria clássica da moeda. No lugar de pensar o confronto entre os partidários da moeda-signo e os da moeda-mercadoria e situá-los conforme o pertencimento deles a determinados grupos sociais, Foucault opta por interrogar o que tornou possível esse confronto; esse desdobramento metodológico, segundo o autor, faz notar que “a oposição é superficial” e, “se é necessária, é a partir de uma disposição única que estabelece somente, num ponto determinado, a bifurcação de uma escolha indispensável” (Foucault, 2007, p. 250). Embora aponte que “seria interessante fazer o parcelamento exato das opiniões e determinar como se distribuem nos diferentes grupos sociais”, o foco do estudo de 1966 não está situado nisso, o que importa para o estudo arqueológico que propõe é mostrar que na base dessa divergência está uma disposição epistêmica que define a moeda como uma garantia².

² Para situar o leitor sobre os autores mencionado por Foucault a respeito das experiências históricas que servem de base para a elaboração da teoria clássica da moeda: “Tem se o hábito de ver nessas experiências, no seu contexto teórico, nas discussões a que deram lugar, o confronto entre os partidários de uma moeda-signo e os de uma moeda-mercadoria. De um lado, coloca-se Law, é claro, com Terrasson, Dutot, Montesquieu, o cavaleiro de Jacourt; defronte, alinham-se, além de Paris-Duverney, o chancelier d’Aguesseau, Condillac, Destutt; entre os dois grupos, como que numa linha mediana, cumpriria colocar Melon e Graslin. Certamente seria interessante fazer o parcelamento exato das opiniões e determinar como se distribuíram nos diferentes grupos sociais. Se interrogarmos, porém, o saber que as tornou, umas e outras, ao mesmo tempo possíveis, perceberemos que a oposição é superficial; e que, se é necessária, é a partir de uma disposição única que estabelece somente, num ponto determinado, a

A despeito da polêmica e do que se passou historicamente após as discussões e experiências monetárias, Foucault comenta que, na Idade Clássica, no lugar de pensar que a oscilação dos preços devidas ao aumento de circulação das massas metálicas tinha como causa a uma desvalorização intrínseca do metal, a causa de tal oscilação passa a ser localizada, no final do século XVII, na “função representativa da moeda” (Foucault, 2007, p. 253).

Para Foucault análise das riquezas, gramática geral e história natural obedecem a uma mesma configuração das ordens empíricas. Ele comenta o que une e diferencia essas áreas de conhecimento: o valor é para a análise das riquezas o mesmo que a estrutura é para a História Natural e ambos correspondem à função atributiva exercida pelo verbo e ao papel articulatório desempenhado pelos elementos não verbais para a gramática geral:

No sistema das trocas, no jogo que permite a cada parte da riqueza significar as outras ou ser por elas significada, o valor é ao mesmo tempo *verbo* e *nome*, poder de ligar e princípio de análise, atribuição e determinação. O *valor*, na análise das riquezas, ocupa, pois, exatamente a mesma posição que a *estrutura* na história natural; como esta, reúne numa única e mesma operação a função que permite atribuir um signo a outro signo, uma representação a outra representação e a que permite articular os elementos que compõem o conjunto das representações ou os signos que as decompõem (Foucault, 2007, p. 279).

A teoria da moeda, diz Foucault, explica de que modo uma matéria qualquer pode assumir uma função significante tornando-se objeto e servindo como signo permanente; as tendências de aumento e diminuição de numerário explicam o modo como a relação entre signo e significado pode sofrer alterações sem desaparecer. Desse modo, Foucault encontra uma correspondência entre a teoria do preço monetário e a análise das raízes da gramática geral:

bifurcação de uma escolha indispensável [que define a moeda como uma garantia]” (Foucault, 2007, p. 249-250).

A moeda, como as palavras, tem por papel designar, mas não cessa de oscilar em torno desse eixo vertical: as variações de preços estão para a instauração primeira da relação entre metal e riquezas como os deslocamentos retóricos estão para o valor primitivo dos signos verbais (Foucault, 2007, p. 280).

De modo semelhante, Foucault indica uma correspondência entre a moeda e o que o caráter para a história natural: “a moeda funciona em relação às riquezas como o *caráter* em relação aos seres naturais” (Foucault, 2007, p. 280). Moeda e caráter têm em comum o fato de reunirem numa mesma função “a possibilidade de dar um signo às coisas, de fazer representar uma coisa por outra e a possibilidade de fazer desviar um signo em relação ao que ele designa” (Foucault, 2007, p. 280). Em linhas gerais, Foucault considera que os sistemas da história natural e as teorias da moeda “têm as mesmas condições de possibilidade que a própria linguagem” (Foucault, 2007, p. 281). O que quer dizer duas coisas: que a ordem da natureza e das riquezas têm o mesmo modo de ser da representação e que, “quando se trata de fazer aparecer a ordem das coisas”, as palavras formam um sistema de signos tão privilegiado que as moedas, se bem reguladas, e a história natural, se bem feita, podem funcionar do mesmo modo que a linguagem: “O que a álgebra é para a *máthêsis*, os signos, e em particular as palavras, o são para a *taxinomia*: constituição e manifestação evidente da ordem das coisas” (Foucault, 2007, p. 281).

Foucault também destaca que há diferenças que impedem que “a classificação seja a linguagem espontânea da natureza, e os preços, o discurso natural das riquezas” (Foucault, 2007, p. 281). Segundo ele, no real funcionamento das línguas, a ligação entre as funções essenciais da linguagem (atribuição, articulação, designação e derivação) está sujeita aos “deslizes da imaginação” e ao “erro da reflexão”. A história natural, porque “precisa ser realmente uma ciência”, e a circulação das riquezas, porque é uma instituição criada e controlada pelos homens, “devem escapar a esses perigos inerentes às linguagens espontâneas”

(Foucault, 2007, p. 283). A articulação dos momentos que correspondem às funções essenciais da linguagem não ocorre de maneira precisa no funcionamento efetivo da linguagem. Para a história natural e para a análise das riquezas, contudo, tal articulação não deixa margem para a abertura inerente ao funcionamento efetivo da linguagem: “A estrutura e o caráter asseguram, na história natural, o fechamento teórico do que fica aberto na linguagem” e o “valor e os preços asseguram o fechamento prático dos segmentos que permanecem em aberto na linguagem” (Foucault, 2007, p. 283).

Vemos assim, o exercício de apresentar as afinidades epistêmicas e as singularidades desses três campos de saber. Ao tratar da especificidade da análise das riquezas, Foucault reforça inúmeras vezes sua conexão com práticas a ponto de dizer que “a teoria das riquezas está ligada, de ponta a ponta, a uma política” (Foucault, 2007, p. 284).

A articulação entre natureza, riqueza e representação, a recíproca relação entre juízo e significação, estrutura e caráter, valor e preços envolve pensar que, no nível da *épistémè*, há uma continuidade entre representação e ser: “uma ontologia definida negativamente como ausência do nada, uma representabilidade geral do ser e o ser manifestado pela presença da representação” (Foucault, 2007, p. 285).

A ordenação da empiricidade se acha assim ligada à ontologia que caracteriza o pensamento clássico; este, com efeito, se acha desde logo no interior de uma ontologia, tornada transparente pelo fato de que o ser é dado sem ruptura à representação; e no interior de uma representação iluminada pelo fato de que ela libera o contínuo do ser (Foucault, 2007, p. 285).

Assim, podemos notar que, em *As palavras e as coisas*, a abordagem histórica de Foucault situa-se num nível intermediário entre os códigos que regem uma cultura e as teorias que são realizadas nessa cultura. É para captar esse nível que Foucault introduz o conceito de *épistémè*, tendo como objetivo enfatizar as simultaneidades que ele percebe entre, de um lado, nos séculos XVII e XVIII, gramática geral, história

natural e análise das riquezas, em torno da teoria da representação e do papel desempenhado pela linguagem. Ao tratar da especificidade da análise das riquezas na Idade clássica, Foucault traz para o primeiro plano a função representativa da moeda, o fato do valor ter deixado de ser atrelado ao metal e passar a ser definido pelas dinâmicas das trocas comerciais. Nesse percurso, é significativa a distância tomada pelo arqueólogo de trazer para o centro do estudo o pertencimento social de oponentes no debate sobre a moeda. O que importa ao estudo arqueológico de Foucault é mostrar o que subjaz a polêmica: a moeda ser pensada como uma garantia. Vimos as aproximações funcionais estabelecidas entre conceitos que são fundamentais para a análise das riquezas, história natural e gramática geral das quais é possível destacar o privilégio que a relação linguagem / ser exerce na estruturação da *épistémè* clássica, assim como a especificidade da análise das riquezas ser marcada por seu vínculo muito estreito por o campo das práticas políticas.

Passemos agora para outro momento da trajetória de Foucault no qual ele faz uma interessante reflexão sobre a moeda, considerando outro contexto histórico e outra abordagem metodológica do problema.

3 A abordagem genealógica e abertura para as dimensões políticas, sociais e religiosas da moeda

No Resumo do curso intitulado *Aulas sobre a vontade de saber*, primeiro curso de Foucault no *Collège de France*, de 1970-1971, Foucault menciona, de modo geral, que os esforços realizados em suas pesquisas anteriores delimitaram o nível das práticas discursivas para o estudo dos sistemas de pensamento³. Nesse sentido, ele define sua abordagem

³ Daniel Defert menciona que o título dado por Foucault a seu ensino no *Collège de France*, “História dos sistemas de pensamento”, “não deixava confundi-lo com o da outra cátedra de filosofia do Collège, precisamente ‘Cátedra de filosofia do

arqueológica a partir da ânsia de estudar as características gerais das práticas discursivas e de delimitar métodos capazes de analisá-las. Ele afirma que o estudo das transformações que afetam as práticas discursivas exige que se leve em consideração um conjunto “muito complexo” de modificações que ocorrem em três níveis: *internos* à própria prática discursiva, nível situado, por conseguinte, “nas técnicas de determinação dos objetos, no afinamento e ajuste dos conceitos, no acúmulo de informação” (Foucault, 2014, p. 204); *externos*, isto é, aquele que envolve as formas de produção, as relações sociais, as instituições políticas (Foucault, 2014, p. 204) e, por fim, o nível que diz respeito a outras práticas discursivas. Nesse momento, Foucault sinaliza que as pesquisas iniciadas em 1971, a respeito da “vontade de saber”, teriam o anseio de oferecer uma justificativa teórica a esse conjunto de pesquisas sobre as práticas discursivas realizadas até então.

Segundo Foucault, o conceito de “vontade de saber” vem para ocupar o lugar tradicionalmente destinado para o sujeito de conhecimento (seja histórico, seja transcendental) nas abordagens das histórias das ideias criticadas por Foucault e implica a recusa de uma busca por um nível originário que sirva de fundamento para o conhecimento. A vontade de saber, diz ele, é “anônima e polimorfa”, está “sujeita a transformações regulares”, e inserida num jogo de dependência identificável entre os níveis de análise apresentados acima. Assim, o curso de 1971 é o início de uma série de pesquisas que buscam “constituir pouco a pouco uma ‘morfologia da vontade de saber’” (Foucault, 2014, p. 203). Foucault admite que os instrumentos utilizados em seu estudo “deverão ser constituídos e definidos progressivamente, de acordo com as exigências e as possibilidades delineadas pelos estudos concretos” (Foucault, 2014, p. 205). Isso porque ele considera que são poucos os

conhecimento’, cujo titular era o lógico Jules Vuillemin, que apresentou a seus pares a candidatura de Foucault” (Defert, 2014, Situação do curso, p. 245-256).

modelos conceituais que não recorrem a noções antropológicas ou psicológicas das quais quer manter distância.

Nas primeiras aulas do curso, ele opõe dois modelos teóricos da vontade de saber, o de Aristóteles e o de Nietzsche. De modo geral, ele define o modelo aristotélico da vontade de saber como aquele que considera o desejo de conhecer como algo que decorre e transpõe um tipo prévio de relação existente entre conhecimento, verdade e prazer. Já o modelo nietzschiano considera que o conhecimento tem por trás “um jogo de instintos, de impulsos, de desejos, de medo, de vontade de apropriação” (Foucault, 2014, p. 205). Nesse modelo, o conhecimento é resultado de uma luta entre instintos, “Não é uma faculdade permanente; é um acontecimento, ou pelo menos uma série de acontecimentos” (Foucault, 2014, p. 205).

Na situação do curso, Daniel Defert faz interessantes apontamentos sobre o contexto no qual o curso de 1970-1971 está inserido. Segundo ele, haveria um diálogo de Foucault com a obra de Deleuze, de 1968, *Diferença e repetição*, especificamente, diz Defert, com o jogo mítico-ontológico que Deleuze situa na base da metafísica platônica, nessa obra. Frente a isso, Defert suspeita que Foucault faria o jogo de responder as suspeitas levantadas por Deleuze recorrendo a materiais históricos. Ele ressalta a especificidade do material que é base para o curso de 1970-1971. Nele, Foucault não recorre a uma massa de arquivos desconhecidos, ele trabalha com

[...] um corpus totalmente legitimado pela corporação de historiadores da Antiguidade: de Louis Gernet a Gustave Glotz, no início do século XX, a Edouard Will, cujos trabalhos então recentíssimos, baseados nas últimas descobertas da arqueologia coríntia, acabavam justamente de ser publicados (Defert, 2014, p. 252-253).

Inspirados em uma leitura própria do pensamento Nietzscheano que recorrem e contestam a de Heidegger, Deleuze e Foucault, diz Defert, estariam num esforço comum; no caso de Foucault, o curso é

lido por Defert como um exercício no qual Foucault submete suas intuições filosóficas sobre Nietzsche à prova da história. Nesse sentido, Defert considera que o tema da moeda, mais amplamente, o tema da medida grega, é trabalhado por Foucault num contexto em que está em questão para ele se contrapor a definição heideggeriada da verdade como adequação: “A essa interpretação da verdade ele opõe uma nova interpretação da *Aletheia*, a partir de um *a* privativo como desesquecimento, desocultação — conceito etimologicamente negativo” (Defert, 2014, p. 257). A isso, diz Defert, Foucault responde “deslocando essa separação heideggeriada da filosofia” e

[...] analisando as relações entre *Dike* e a emergência de uma ordem do *Kosmos*, a partir não de Heráclito — os primeiros tempos da metafísica ocidental, segundo Heidegger, — e sim Hesíodo [...], e principalmente da instauração da medida através das lutas sociais da Grécia: medida do tempo e a moeda como medida (Defert, 2014, p. 258).

Para a proposta deste trabalho, vamos dedicar atenção ao momento em que Foucault “aplica” o modelo nietzschiano da “vontade de saber” ao exemplo da instituição da moeda na Grécia arcaica relacionado, de maneira geral, “a busca de uma justa medida não só nas trocas comerciais, mas também nas relações sociais dentro da cidade” (Foucault, 2014, p. 206). Veremos que os apontamentos sobre a instituição da moeda na Grécia, nos séculos VII e VI a.C., expandem consideravelmente o horizonte sobre o qual a moeda é considerada em seus estudos.

Na aula de 24 de fevereiro de 1971, Foucault enfatiza a relação que há entre a moeda e um conjunto mais amplo de práticas de quantificação. Tal relação é abordada como efeito de um conjunto de transformações históricas que foram trabalhadas nas aulas anteriores, que envolvem, grosso modo, a crise agrária na distribuição das terras decorrente das invasões dóricas, o crescimento demográfico, a colonização, o crescimento do artesanato e de atividades comerciais e o empobrecimento que se acentuou no período. De modo geral, para ele, a

instituição da moeda não envolve simplesmente uma medida de troca, mas algo mais complexo que serve de “instrumento de distribuição, de repartição, de correção social” (Foucault, 2014, p. 117). Assim, Foucault considera que a instituição da moeda está no centro de uma “imensa prática social e polimorfa de estimativa, quantificação, cálculo de equivalências, de busca das proporções e das distribuições adequadas” (Foucault, 2014, p. 120).

Foucault então se contrapõe à interpretação tradicional que considera o uso da moeda apenas como fruto do desenvolvimento de uma economia mercantil. Essa interpretação, diz ele, não serve para pensar a instituição da moeda na Grécia desse período por alguns motivos: a despeito do uso na maioria das cidades desenvolvidas comercialmente, há exceções, cidades comerciais que não a adotaram; as estimativas que aparecem em Homero tomam como referencial quantidades que são números rituais utilizados em sacrifícios; o uso da moeda esteve atrelado além da estimativa de fortunas, à classificação dos cidadãos e ao estabelecimento de hierarquias de seus direitos políticos de acordo com suas fortunas.

Disso conclui Foucault que é necessária uma abordagem que considere também o uso não comercial da moeda, isto é, que considere as “dimensões que remetem a rituais religiosos e outras regulações sociais” (Foucault, 2014, p. 121). Uma abordagem que vá além da interpretação que restringe à moeda a função de representação, que expõe-na a um “fetichismo” que “consiste em tomar o signo pela coisa em si” (Foucault, 2014, p. 120). Em linhas gerais, ele se propõe a analisar a instituição da moeda de modo a considerar além das relações de troca, as dimensões religiosas e sociais que a ela estão relacionadas: “A forma da moeda não se esboça no céu abstrato da mercadoria e de sua representação, e sim no jogo do sacrifício e de seus simulacros” (Foucault, 2014, p. 121).

A partir de uma análise histórica que acompanha em detalhe aspectos relacionados com a instituição da moeda, Foucault reforça que

“a essência mercantil da moeda não é sua raiz histórica” (Foucault, 2014, p. 124). Não é a troca de produtos que institui a moeda, quando muito, diz Foucault, pode-se dizer que a moeda se desenvolveu nessa troca. Assim, sua análise recorre a uma lenda que conta que, para assumir o poder, em Corinto, Cípselo teria prometido terras a Zeus. Uma vez no poder, ele teria colocado em prática um sistema complexo que envolveu redistribuição de terras, taxaão de fortunas, redistribuição para os pobres etc. Para colocar em prática essas ações foi preciso “colocar em circulação um substituto constante nas distribuições e retribuições” (Foucault, 2014, p. 122). Foucault desconfia que a moeda Lídia tenha servido de modelo e ressalta “enquanto a matéria do substituto e sua forma têm essa origem oriental, a disposição geral do sistema tem uma origem religiosa” (Foucault, 2014, p. 122). Nesse sentido, ele explica a semelhança entre o rito sacrificial e as medidas adotadas:

De fato, o sistema — aporte coletivo, recolhimento de um décimo, redistribuição aos participantes — é o esquema do rito sacrificial (leva-se a vítima; o deus, o templo, os sacerdotes recolhem um décimo; depois é feita a redistribuição — redistribuição que transmite aos beneficiados uma força nova e um poder que derivam do sacrifício propriamente dito)” (Foucault, 2014, p. 122).

Dito isso, ele mostra que ocorre uma transposição dessa forma sacrificial para uma prática social do uso da moeda, transposição que tem como objetivo resolver um conflito de classes. O que Foucault busca reforçar é que há um entrecruzamento entre uma leitura econômica e religiosa que explica a instauração da moeda no contexto específico da cidade de Corinto. De modo que, ele pondera, “Talvez não tenha havido nascimento de uma só vez da moeda em geral”, do século VIII ao VI surgiram moedas no litoral mediterrâneo, com um pano de fundo de práticas específicas. No caso da moeda lídia, ele reforça sua relação com o aparelho estatal; no caso da moeda fenícia, com as práticas comerciais e, por fim, no caso da moeda grega, relaciona sua instituição a um conjunto de fatores que orbitam em torno do conflito de

classes que marca o contexto histórico caracterizado por um endividamento rural, pelo surgimento de um artesanato, pela constituição de um exército semipopular, por uma fratura nos interesses da classe rica (comércio agrícola versus comércio artesanal) (Foucault, 2014, p. 123). Seu objetivo é mostrar que “a essência mercantil da moeda não é sua raiz histórica”, é mostrar que “O começo da moeda não é uma origem solene que já inserisse sua natureza mercante e metafísica” (Foucault, 2014, p. 124).

A relação da moeda com o exercício do poder é trabalhada por Foucault no sentido de mostrar que não se trata de um elo simples. A instituição da moeda dependeu de uma aliança social específica entre uma aristocracia mais comercial e uma classe de camponeses endividados: “O estabelecimento da moeda está ligado a um novo tipo de poder [...] cuja razão de ser é intervir no regime da propriedade, no jogo das dívidas e das quitações” (Foucault, 2014, p. 124). Cabe, assim, interrogar qual a função exercida pela instituição da moeda nessas intervenções. No caso de Corinto, Foucault comenta que a opção de instituir o uso da moeda está relacionada a recusa “de uma partilha sistemática e integral das terras” e a manutenção do “jogo dos créditos e dos ciclos de endividamento” e a atração de camponeses empobrecidos para o artesanato ou para o trabalho assalariado (Foucault, 2014, p. 124).

Assim, ele conclui a partir de uma breve comparação com as medidas adotadas em Atenas, por Sólon, que a moeda desempenha um papel político bem determinado, relacionado a uma tentativa de limitar as reivindicações sociais, à manutenção “do regime de propriedade e da detenção do poder pela classe possuidora”, ao deslocamento de “uma aristocracia agrícola para uma aristocracia mais comerciante e manufatureira” (Foucault, 2014, p. 125). Ele também comenta que a marca monetária — o cavalo em Corinto, a coruja em Atenas, por exemplo — não se reduz, “em sua natureza semiológica geral”, a ser signo, pois ela é expressão “da luta pelo poder político e em torno dele”; ela exprime “um deslocamento, uma manutenção e um fortalecimento

desse poder” (Foucault, 2014, p. 125). De modo que, conclui a respeito das análises que se restringem a comparar a marca monetária ao símbolo linguístico que é mais frutuoso comparar essa marca com os símbolos e ritos do poder:

Certamente que não se deve ignorar, em sua função, o aparecimento dessa marca; mas, em vez de comparar a marca monetária com o signo linguístico, como se faz tradicionalmente desde Turgot, mais vale compará-la com os símbolos e ritos do poder (Foucault, 2014, p. 125).

Como pensar a relação da moeda com os símbolos do poder? Para evitar análises simplistas, Foucault introduz a noção de simulacro, de modo a mostrar que, no caso da sociedade grega dos séculos VII-VI a.C., o funcionamento da moeda está envolvido com “uma série de substituições sobrepostas” (Foucault, 2014, p. 126). O que seriam essas substituições? Ele remete a dimensões religiosa, econômica e política que subsidiam a instituição e o funcionamento da moeda. Na dimensão religiosa, a moeda efetua, diz Foucault, uma coleta e uma redistribuição; na econômica, quantifica fortunas e investimentos; na dimensão política, opera a substituição de poder de uma composição social para outra, garantida por uma substituição “da reviravolta social desejada por um leve deslocamento de poder” (Foucault, 2014, p. 126). Vamos assim, do nível mítico/religioso para o efeito político da instituição da moeda, processo que, segundo argumenta Foucault, envolve uma série de substituições que criam *fixações*. Aqui, Foucault diferencia fixação de representação. O termo representação remete, nesse contexto, ao funcionamento da moeda tal como os economistas a compreenderam, isto é, a moeda como “signo de uma mercadoria ausente” (Foucault, 2014, p. 125). A moeda como representação não envolve, portanto, as substituições operadas entre as dimensões religiosa, econômica e política. Fixar e não representar é usado por ele para marcar a “mistura”, o entrecruzamento, que ocorre entre essas dimensões. Assim, Foucault explicita a comparação entre simulacro e signo (representação):

Ao passo que o signo “representa”, o simulacro substitui uma substituição por outra substituição. Foi sua realidade de simulacro que possibilitou que durante muito tempo a moeda continuasse a ser não apenas um instrumento econômico, mas uma coisa que emana do poder e que volta a ele por uma espécie de carga e de força interna; um objeto religiosamente protegido que seria ímpio, sacrílego, adulterar” (Foucault, 2014, p. 126).

De modo que, Foucault desloca-se do contexto da Grécia arcaica para as sociedades cristãs e, depois, toma suas conclusões sobre o funcionamento da moeda como simulacro como um princípio metodológico geral, contrapondo-se às análises que tratam a moeda apenas como signo linguístico. Depois de indicar a relação entre rendimento e caridade na ética cristã como exemplo do caráter “sobrecarregado” do objeto monetário, ele menciona o caráter limitado de explicações sobre o funcionamento da moeda que se baseiam em uma teoria do significante. Para Foucault, a introdução do conceito de simulacro tem como propósito complexificar essas análises e lembrar seu caráter histórico: “A moeda foi simulacro antes de ser signo” (Foucault, 2014, p. 127). O funcionamento da moeda se deve a relação que ela estabelece com outras dimensões da vida social, o simulacro conduz a análise a olhar para elas. É por ser simulacro que a moeda pode ser considerada em termos de signo: “sua colocação em funcionamento como signo numa economia mercantil é um avatar de sua história real como simulacro” (Foucault, 2014, p. 127). Em suma, diz Foucault, o conceito de simulacro é o que garante que uma análise considere a relação da moeda com o poder.

Por fim, Foucault comenta que foi preciso uma série de transformações históricas para que a moeda pudesse ser interrogada “não mais sobre o que ela pode no corpo da cidade e sim sobre o que representa na troca de mercadorias” (Foucault, 2014, p. 129). Essas transformações envolvem o desenvolvimento de uma economia monetária em grande escala, os problemas de equivalências e de acúmulo de fortunas que se desdobram desse processo. Uma vez diante desse cenário, diz

Foucault, a problemática do significante monetário “será possível (e de fato necessária)” (Foucault, 2014, p. 130). Portanto, não há espaço, no pensamento foucaultiano do início dos anos 1970, para um estudo que separe o signo do contexto histórico-político que o embasa e serve de condição de possibilidade para ele.

4 Considerações finais

Comparar textos de natureza diferentes — uma obra, um curso — é um exercício desafiador que oferece uma dimensão mais completa do trabalho de Foucault; comparar momentos reconhecidamente distintos — arqueológico, genealógico — mostra nuances de como a consideração da relação saber/poder expandiu consideravelmente a compreensão de Foucault sobre a complexidade das relações sociais.

O comentário de Ricardo Terra, aplicado a outros textos⁴, ilustra bem, a nosso ver, o que se passa entre 1966 e 1971: Foucault abre mão da “camisa de força” da sua abordagem arqueológica marcada pelo peso dado à “épistémè”. O recorte realizado no trabalho em torno da moeda mostra, num primeiro momento, Foucault obcecado por mostrar as simultaneidades epistêmicas da Idade Clássica entre análise das riquezas, gramática geral e história natural. De modo que, ele restringe o escopo da abordagem arqueológica para o nível descritivo que resalta a função representativa da moeda na *épistémè* clássica. Nota-se que, apesar de restringir o escopo da análise arqueológica no nível epistêmico, Foucault teve o cuidado, ainda em 1966, de reforçar o vínculo inextricável entre os saberes relacionados com as práticas econômicas e o campo das práticas políticas. A análise da moeda nos séculos XVII-XVIII, no livro de 1966, cumpre o papel de mostrar a base epistêmica

⁴ Terra compara dois textos de Foucault e mostra a diferença entre uma aula de 1983 em que ele comenta o texto de Kant *Was ist Aufklärung?* e o que defende em sua tese complementar intitulada *Introduction à l'antropologie de Kant*, de 1961.

que serviu de condição de possibilidade para a oposição entre os partidários da moeda-signo e os partidários da moeda-mercadoria. Mostrando um recuo das lutas políticas em favor da valorização de um nível propriamente epistêmico sem o qual os conflitos não teriam a configuração histórica que tiveram.

Num segundo momento, no curso de 1971, Foucault faz apontamentos metodológicos sobre os limites de análises que se contentam com a dimensão mercantil para pensar o que tornou possível a instituição da moeda na Grécia dos séculos VII-VI a.C. Seu estudo sobre o funcionamento da moeda traz à tona a relação existente desse fenômeno com uma série de transformações histórico-políticas que giram em torno, entre outra coisa, da luta e da aliança entre classes sociais, que lhe mostram a necessidade de operar conceitualmente com a ideia de simulacro, para abordar em sua complexidade o que serve de subsídio para a instituição da moeda na sociedade grega.

O exercício realizado nesse trabalho não considerou textos valiosos que compõem o momento de deslocamento foucaultiano no sentido da relação saber/poder. Mas os apontamentos realizados por Foucault no Resumo do curso sobre os três níveis exigidos para um estudo dedicado as transformações históricas das práticas discursivas oferecem uma pequena amostra desse percurso e serve para explicitar a singularidade a arqueologia de *As palavras e as coisas*, concentrada em tratar dos níveis internos e das relações entre práticas discursivas vizinhas. O nível externo é mencionado, mas fica em segundo plano. Se o horizonte de Foucault para a complexidade das práticas sociais se expande consideravelmente, como pudemos ver, isso se deu graças aos exercícios arqueológicos realizados e aos debates que deles decorreram. Entre *As palavras e as coisas* e as *Aulas sobre a vontade de saber*, notamos a diferença metodológica, mas, vale retomar a observação de Defert, na Situação do curso, feita depois que ele retoma a especificidade da genealogia de trazer para o campo da história o que antes não alcançava esse campo de saber por conta de pressupostos antropológicos

que tornavam sentimentos, alma, corpo e instintos algo imutável nos homens. Tendo isso em vista, a relação que se pode estabelecer entre esses dois períodos da trajetória foucaultiana e entre dois trabalhos de natureza diversa, concordamos com Defert quando ele afirma que “A arqueologia como método e principalmente *As palavras e as coisas* são de fato uma propedêutica à genealogia” (Defert, 2014, p. 254).

Referências

- DEFERT, D. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 239-262.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- SABOT, P. *Lire Les mots et les choses*. Paris: Presses Universitaire de France, 2006.
- TERRA, R. Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente. *Analytica*, v. 2, n. 1, p. 73-87, 1997.

Ética plural a partir das relações: *epos-logos* e sujeito-objeto

Claudia Maria Barbosa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.12>

De início quero dizer do prazer de participar da ANPOF depois de tanto tempo — a última havia sido em 2014. Anos difíceis se seguiram, com *impeachment* da presidenta, ascensão da extrema direita no Brasil, pandemia, a imponência do antropoceno, que vem mostrando a nossa insignificância e o papel equivocada em que nos colocamos no planeta. Entretanto, para o nosso imenso consolo, um levante de vozes, antes inaudíveis ou silenciadas, mostra-nos algum caminho. Vários acontecimentos neste período fincaram a estaca da transformação em relação à liberdade individual e direitos humanos, como os movimentos do *Me Too* e Vidas Negras Importam, este último a partir do violento assassinato de George Floyd. A estaca semeou a terra nos abrindo veredas; e a falta de ar de Floyd deu o fôlego a muitas e muitos, cujo grito, que precede diariamente o horror, há milênios, nunca havíamos realmente escutado e sentido tão essencialmente. No Brasil, tentaram calar um destes gritos covardemente, mas Marielle Franco virou muitas, florindo e desencorajando raízes nocivas nos mais impensados lugares onde a injustiça queira brotar.

¹ Doutora (IFCS/UFRJ), Mestre (PUC-Rio) e Bacharel (IFCS/UFRJ) em filosofia. Texto de sua autoria apresentado na XX ANPOF em 01.10.2024 no Eixo Temático “Ética e Política”. E-mail: claudia.barbosa@akribia.com.br

A academia recentemente parece ter percebido que não escaparia a esse revolucionário encantamento, e começa a tirar os tampões dos ouvidos, como Ulysses deveria ter feito e teríamos poupado muito tempo.

Minha formação em filosofia antiga, com mestrado e doutorado na ética e poética de Aristóteles, na PUC, UFRJ e sanduíche na Sorbonne, levou-me a conhecer a que ponto havia chegado a rigidez da afirmação deste saber ocidental, europeu, hegemônico. Em 2016, ao defender minha tese, dei-me conta do quanto minha criatividade e meu ser apaixonado pela filosofia e pela poesia haviam sido ceifados. Trauma que hoje tento me libertar. De lá pra cá, embora agradeça aos professores e toda a base teórica que recebi, procurei me afastar das instituições acadêmicas formais, para ter alguma chance de desconstruir padrões, e novamente, como em convalescença, reconhecer aos poucos minha própria fala, minha sensibilidade, meus escritos, minhas ideias. Nestes últimos oito anos, criamos um coletivo chamado Atelier Casa4 de Arte e Filosofia (@ateliercasa4), em que cumpliamos esta vivência e desconforto com as amarras epistemológicas, e onde lemos o que nos interessa, trocamos, criamos e agimos em diálogo com a contemporaneidade, equilibrando-nos neste abismo criativo e curativo que une arte e filosofia, já que uma parece atuar quando a outra se excede.

Após esta, a meu ver, necessária apresentação, que me coloca em determinado lugar de fala, vamos ao texto que proponho à discussão.

1 Introdução

Embora presente desde os primórdios da história do pensamento, a questão de gênero é estudada pela filosofia detidamente há pouco tempo. Podemos dizer que a partir do fim do século XX ganha maiores proporções e profundidade de análise trazendo luzes para as

causas, essas muito antigas, do ocultamento; distorções e desigualdades crescentes, que resultavam do processo civilizatório e se consolidavam compulsoriamente nas diferentes culturas do planeta.

No intento de encontrar as causas da inexpressão histórica das manifestações de gênero, vamos analisar a questão a partir de duas relações: epos-logos e sujeito-objeto. Relações estas que, mais que períodos evolutivos, mostram-se ontologicamente concêntricas em nossos dias, onde ao centro — em núcleo rígido e indissolúvel que impede a completa fluidez humana —, pode estar a questão de gênero.

Aristóteles afirma que a *polis* precede o ser humano. Evidencia assim a necessidade essencial da cidade, da vida em coletividade, para que a humanidade aprenda; evolua. Ele concebe então uma anterioridade ontológica, e não cronológica, da *polis*. Aponta a política e a deliberação humana como instrumentos capazes de propiciar a formação de uma *polis* justa que eduque e desenvolva cidadãos na direção da virtude ética. Percebe-se, *mutatis mutandis*, o mesmo com questão de gênero: há uma precedência em relação ao ser do humano. Não é possível o humano sem a fluidez de gênero.

Nesta análise investigaremos porque se sobrepuseram sexo, gênero e desejo formando um só elemento de individuação humana, quando sabemos que têm origens distintas (e muitas vezes combinadas) seja na natureza, na escolha ou na adequação civilizatória. O agir dependerá de elementos internos, com propósitos diferentes e mutáveis, e externos, nas suas significações. Este agente, diluído nas circunstâncias, fere os princípios da ética tradicional e nos leva a pensar em uma ética plural.

2 Epos-logos: Homero, Hesíodo e Heráclito

A origem da formação da filosofia e da cultura ocidental acontece na passagem da epopeia ao logos. O primeiro verso da *Ilíada* de Homero diz: “Canta, Deusa, a cólera de Aquiles, filho de Peleu”. A

Ilíada se inicia com um imperativo — “Canta Deusa”. Um mortal ordenando a um Deus — ou melhor, a uma Deusa. Ou seja, embora apoiado pela Musa (gênero feminino), o poeta (gênero masculino) tem certo poder sobre ela. A musa como garantia divina de verdade.

Vale lembrar que a musa a que o poeta se apoia é filha de Zeus — deus do Olimpo e instaurador da ordem — e de *Mnemosyne* (deusa da memória). O tecido épico é formado por três elementos: Poeta-Musa-Público. O Poeta ordena o canto da Musa para o seu Público. Uma memória legitimada que encontra a ordem (moral, religiosa) e se instaura no público através do canto. A função do aedo/poeta é nesta medida política, pois seleciona e distingue os participantes, ordena a narrativa, entoa o canto (palavra/discurso) que se dirige a um público. E é este público que interessa para construção civilizatória. O poeta indica quem deve ser louvado ou penalizado em função das virtudes (*areté*) a serem valorizadas e incutidas na *polis* — isto é: que fundamentam uma civilização que se deseja ser/ter. O poema ao mesmo tempo relembra e recria o passado no presente. Neste sentido, virtudes, vícios, gêneros, comportamentos, fenótipos, hábitos vão sendo incluídos, ocultados ou excluídos da tessitura civilizatória.

A musa de Homero o ajuda a rememorar, na Ilíada, uma guerra que aconteceu trezentos anos antes em Tróia. É uma projeção no presente que se torna verdade quando legitimada na atualização dos fatos através do canto absorvido pelas pessoas que o ouvem e repetem. Dessa forma, na reprodução dessa ‘verdade’, dá-se a formação civilizatória.

Hesíodo também evoca as musas nos primeiros versos da Teogonia, mas a construção civilizatória dessa vez se delineia a partir do Caos. Não no sentido de inversão da ordem, mas o caos compreendido em grego como fenda — separação que possibilitaria a distinção dos deuses. O que Hesíodo evidencia é que se não há separação, não há identidade. É então este caos/fenda que promoveria a origem e distinção dos deuses.

Hesíodo tem uma poesia homérica do ponto de vista da forma, mas uma poesia anti-homérica porque repensa o papel político e ontológico da poesia. O princípio da ordenação não é cronológico, mas agora taxonômico (classificatório e distribuidor).

Enquanto Homero narra o presente a partir da voz da memória que lhe chega pela Musa, em uma ordenação seletiva por virtude e caráter, Hesíodo propõe uma ordem que acolhe no presente a todas, todos e todes, mas classificando-os, atribuindo-lhes lotes com funções e domínios que explicariam o passado.

Muito embora crítico aos dois poetas, é neste ambiente político não cronológico, em que separar é a condição de existir de cada um, que Heráclito, por sua vez, vai transformar a experiência da guerra em uma experiência ontológica.

Heráclito, dizendo que “o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia” (Heráclito, Fragmento 8), remete à origem da palavra harmonia, na marcenaria, onde o encaixe perfeito e seguro só é possível com duas madeiras de formatos contrários — a “mais bela harmonia”.

Segundo este pensamento é legítimo que haja vencedores e vencidos, dominantes e dominados, mas sabendo que isto pode se inverter. O mundo não pode ser homogêneo, mas uma articulação de partes heterogêneas que não podem ser universalizadas. As dicotomias são aparentes e a unidade é da ordem da essência. É preciso enxergar a unidade que inclui e necessita de toda a pluralidade que a compõe.

O *logos* é o que daria acesso à convergência dos contrários: “Não de mim, mas do *logos* tendo ouvido, é sábio homologar tudo é um [*Hèn Pánta*]” (Heráclito, Fragmento 50). Em oposição ao discurso mítico há em Heráclito uma defesa do pensamento racional — a prosa demonstrativa em oposição ao discurso em verso narrativo. Mas Heidegger, ao analisar este fragmento 50 de Heráclito, ressalta que é preciso entender o *logos* grego como um ouvir atento, de modo a se expressar a essência do que foi ouvido — o ser do ente. É o dizer somente homologado ao

revelar o próprio de cada ser. E acrescenta que, neste sentido, os mortais não teriam a capacidade de alcançar o *logos*. A escuta desatenta teria transformado o *logos* grego, sinalizado por Heráclito, em uma linguagem representada, que distanciou a humanidade do caminho da sabedoria divina; da pluralidade [*Pánta*] de seres que comporiam o Um [*Hèn*] (Heidegger, 1979, p. 129).

E é esta prosa demonstrativa do *logos* que vem tecendo o processo civilizatório na tentativa de criar pontes entre as diferenças, buscando encontrar a harmonia com encaminhamentos questionáveis para justificar uma unidade possível ou conveniente. Todavia, no mais das vezes, isto se dá ocultando-se diferenças em uma aparente uniformidade. A discussão de gênero, nesta demonstração racional que se utiliza de uma aparente dualidade biológica de sexos para explicá-los e harmonizá-los, esquece de antes desvelar a pluralidade de gêneros que, em movimento, comporia a dinâmica unidade harmônica heraclítica. Desta forma, seguindo Hesíodo, é preciso trazer o caos para o debate; a fenda para distinguir cada parte que comporia este todo harmônico. Como nos diz contemporaneamente Françoise Vergès, precisamos, como exercício decolonial, criar “utopias emancipatórias, [isto é], imaginar formas diferentes de exposição e representação; fazer exercícios de especulação fictícia. Não se permitir esse exercício é admitir que o mundo é imutável” (Vergès, 2023, p. 79).

A mulher, dentro do modelo civilizatório que forjamos no planeta, é a biologicamente visível antagonista que catalisou em si toda a dimensão de gênero possível não incluída na progressiva hegemonia masculina. Para então aproximar filosofia e gênero precisamos fazer uso das reflexões feministas, porém entendendo que a discussão de gênero que buscamos ultrapassa a questão, e que muitas vezes as constatações feministas nascem de uma posição de injustiça social, sexual, de saber ou qualquer outra expressão, e por isso podem vir impregnadas de argumentos da cultura do próprio algoz, ou da volúpia reivindicatória por espaço ou da urgência de voz audível. É nesse sentido que a

filosofia precisa distinguir o que seja: feminismo filosófico, mulheres na filosofia, movimento feminista, feminismo negro, feminismo decolonial entre outros, trazendo de cada argumentação as contribuições que fundamentem a contemporânea investigação filosófica sobre gênero.

Sendo a filosofia um cânone de formação do conhecimento, o feminismo filosófico parece surgir para identificar porque as mulheres ficaram com tão pouca relevância na história do pensamento. A resposta é simples quando entendemos que é condição de conhecimento a liberdade de ser para agir diante das circunstâncias e interferir no ambiente em que se vive. É na ação política ao longo da vida que a sabedoria prática se desenvolve, e a formação ética encontra condições de possibilidade. E, se olharmos a figura feminina como lugar de convergência de todo antagonismo da figura masculina dominante, podemos entender o feminismo de uma forma ampliada, que abriga os dominados, em silêncio conivente, de modo a que pouca força são capazes de exercer para o teoricamente desejável equilíbrio pendular. Como afirma Ângela Davis, “o feminismo é algo muito mais amplo — trata-se de uma luta pela justiça, pelo racismo, pela liberdade; neste sentido é uma causa de todas e todos” (Davis, 2019).

3 Sujeito-Objeto: Foucault, Butler e Preciado

Este *status* de cidadão e cidadã, cuja alcunha é atribuída a quem pode fazer parte da construção política, derivada da até hoje inconclusa e nostálgica *polis* grega, é realmente concedido a cada vez menos. Agora não são excluídos da *polis* somente mulheres, escravos, estrangeiros ou quem desrespeite as leis da cidade, mas também aqueles excluídos por questões étnicas, comportamentais, sociais, religiosas, por orientação sexual, por diagnósticos médicos diversos, por irregularidades administrativas entre outros motivos. Como reforça o filósofo Preciado: “Corpos não são reconhecidos como cidadãos[!]: corpos

indígenas, corpos migrantes, corpos trans. [...] Há um limbo político-administrativo” (Preciado, 2020).

A presença desse feminino-ampliado, excluído, silenciado, que é o Outro do homem branco heterossexual, escondeu ou dizimou muitos seres, muitas culturas, muitos deuses em uma pasteurização hegemônica respaldada por uma moralidade construída à base de leis públicas cunhadas por interesses privados dominantes. Como já sinalizava Simone de Beauvoir, em 1949:

Para os habitantes de uma aldeia, todas as pessoas que não pertencem ao mesmo lugarejo são ‘outros’ e suspeitos; para os habitantes de um país, os habitantes de outro país são considerados ‘estrangeiros’. Os judeus são ‘outros’ para o anti-semita, os negros para os racistas norte-americanos, os indígenas para os colonos, os proletários para as classes dos proprietários (Beauvoir, 1980, p. 11).

O hermetismo que encobre este grande ‘Outro’ transformou estes corpos politicamente excluídos em uma espécie de ‘matéria muda’, como se refere Judith Butler:

Uma imagem do corpo como matéria muda, anterior à cultura, à espera de significação; imagem esta que reitera mutuamente com aquela do feminino à espera da inscrição-como-corte do significante masculino para poder entrar na linguagem e na cultura (Butler, 2020, p. 254).

O aval e as condições são inscritas na matéria inerte, muda, dos corpos excluídos, que então surgem como simulacro, de modo a complementar a cena e corroborar com o poder estabelecido.

Ainda como exemplo dessa inscrição em corpos excluídos pela ordem hegemônica é o denunciado por Françoise Vergès, no seu “Feminismo Decolonial”, que se dá em relação ao “trabalho de cuidado e limpeza marcado pelo gênero, racializado mal pago e subqualificado.”. Ela o denomina de ‘feminismo civilizatório’ pois continua a adotar a missão civilizatória colonial, “oferecendo ao neoliberalismo e ao

imperialismo uma política do direito das mulheres que servem aos seus interesses” (Vergès, 2020, p. 17).

O “Feminismo Decolonial” de Vergès se volta para estas mulheres exploradas em sentido amplo, expondo esta acomodação contemporânea de manter serviços convenientes ao conforto da classe dominante em condições coloniais. Como ela mesma define, trata-se de um feminismo

radicalmente antiracista, anticapitalista e anti-imperialista. Um feminismo à escuta das mulheres mais exploradas, das empregadas domésticas, das profissionais do sexo, das *queer*, das trans, das migrantes, das refugiadas e daquelas para quem o termo ‘mulher’ designa uma posição social e política não estritamente biológica (Vergès, 2020, p. 20).

Há uma economia de esgotamento em curso que tende à banalização da morte já que explora corpos de antemão inviabilizados, excluídos, mas que se tornam necessários para o equilíbrio da ordem vigente. Nesta atividade necessária de cuidado e limpeza para o usufruto da classe dominante — eficiente, bem sucedida, sem tempo para afazeres menores — estão mulheres negras e racializadas, negadas a princípio, mas exploradas à exaustão como recursos indispensáveis. O paradoxo, manifestado neste esgotamento recíproco, deriva de uma afirmação cega do sujeito que se adequa à ordem vigente e não percebe e nem lida com as ações paradoxais que fomentam vidas ao mesmo tempo necessárias e inviabilizadas.

Outro paradoxo muito frequente no feminismo diz respeito ao rigor na afirmação do sujeito como categoria de gênero. A posição de gênero feminino é afirmada a partir de um código de conduta fixo, previsível, que já tem o seu lugar no ativismo da categoria dentro da ordem dominante, e não admite qualquer atualização, como é o caso por exemplo dos protestos de feministas atuantes unidas contra o uso do véu islâmico na França (Vergès, 2020, p. 79-81), e também a negação de

muitas ativistas cisgênero à inclusão de mulheres trans na luta feminista.

Sobre a presença deste paradoxo feminista, Butler afirma:

A desconstrução da identidade não é a desconstrução da política; ao invés disso ela estabelece como políticos os próprios termos pelos quais a identidade é articulada. Este tipo de crítica põe em questão a estrutura fundante em que o feminismo, como política de identidade, vem se articulando. O paradoxo interno desse fundacionismo é que ele presume, fixa e restringe o próprio 'sujeito' que espera representar e libertar (Butler, 2020, p. 256).

Mas, neste jogo cênico onde sujeito-e-objeto estão inseridos na ordem dominante, quem é de fato o sujeito? A necessidade deste Outro, como dependência, entretanto, mesmo que na inexpressão, parece denunciar a falta de autonomia deste suposto sujeito.

Se há uma cultura hegemônica que enreda a reciprocidade sujeito-objeto e é nestas circunstâncias que a ação se dá, o sujeito está diluído nas circunstâncias que prescindem de sua identidade. Ou seja, quando a presunção de heterossexualidade é desmascarada como regime epistemológico, é preciso uma investigação crítica do que levou a estabelecer este regime como dominante e de que forma, a partir dele, há determinações de gênero, desejo, sexo. A diversidade que antecederia esta configuração de poder foi ontologicamente sufocada, suprimida. Esta investigação crítica então, diferentemente de uma genealogia, busca dessa vez não a gênese dos envolvidos, mas desvelar este aparato de contenção, sustentado historicamente desde a antiguidade para viabilizar a manutenção e ascensão de determinado poder. Aparato arquitetado por instituições diversas, transversais ao processo civilizatório, como família, igreja, instituições jurídicas, biológicas, psicanalíticas, estatísticas, entre outras.

O que Foucault e Butler sugerem é então esta crítica genealógica a partir da constatação de um sistema epistemológico amalgamado à relação sujeito-objeto. Como sumariza, Butler:

A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens de gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína que a repressão impede de ver; ao invés disso ela investiga a aposta política, designando como origem e causa de categorias de identidade que, na verdade, são efeito das instituições, práticas e discursos cujo ponto de origem são múltiplos e difusos. A tarefa dessa investigação é centrar-se — e descentrar-se — nestas instituições definidoras — o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória (Butler, 2020, p. 9-10).

Para Foucault, tal investigação busca “trazer à luz o campo epistemológico”; ele diz: “entre o olhar já codificado e o conhecimento reflexivo, há uma região mediana que libera a ordem no seu ser mesmo. [...], na medida em que manifesta o modo de ser da ordem como o mais fundamental: anterior às palavras, às percepções e aos gestos” (Foucault, 2000, p. 9).

Se por um lado a necessidade do Outro, que reúne os excluídos, para equilibrar a hegemonia vigente denuncia a falta de autonomia do sujeito fortalecendo a relação de convergência sujeito-objeto, por outro lado, a anatomia natural os distinguiria, mas à luz da ordem dominante. Como delimita Paul Preciado, em seu “Manifesto Contrassexual”, de 2018:

uma cartografia anatômica binária na qual há apenas dois corpos e dois sexos: o corpo e a subjetividade masculinos, definidos em relação ao pênis, um órgão genital (mais ou menos saliente), e o corpo e a subjetividade femininos, definidos pela ausência do pênis. [...] Fora desse binarismo, há apenas patologia e deficiência (Preciado, 2022, p. 13).

Neste sentido, Preciado provocaria reflexão ao dizer que o “dildo antecede o pênis” (Preciado, 2022, p. 34), trazendo a noção de *suplemento* que produz algo necessário para completar a totalidade. O dildo traria a autodeterminação de gênero em claro contraponto à determinação “natural” — ato político que desconstrói a normatividade ao afirmar que a anatomia não indica quem (ou o que) o sujeito é.

Como diz Foucault, a história da sexualidade diz respeito à história do poder, por isso a importância do dildo, no sentido de retirar da anatomia binária dominante esse sinal aparentemente único de distinção, e liberar os corpos à multiplicidade sexual. Como ilustra Preciado:

as sexualidades são como as línguas [os idiomas] [...] Tal como as línguas, podem ser aprendidas. É possível falar várias línguas. [...] Somos formados por monolinguismo sexual. [...] No entanto, poderíamos ter ingressado em qualquer outra sexualidade sob um regime diferente de saber, poder e desejo (Preciado, 2022, p. 17).

Com a fusão de sujeito e objeto, o agente que precede a ação perde a função, já que este próprio agente está mesclado nas circunstâncias da ação. Circunstâncias estas formadas por regras criadas a partir da matriz de heterossexualidade compulsória e de hierarquia de gênero que operam por repetição. Repetição de práticas que levam à hegemonia.

A ação, de fato, só acontece quando destoa das regras e valores vigentes, e se repete também. Isto é, toda significação ocorre na compulsão da repetição; a ação então deve ser situada na possibilidade de uma variação desta repetição. Cito Butler:

Somente no interior das práticas de significação repetitivas que se torna possível a subversão da identidade. A ordem do ser de um dado gênero produz fracassos necessários, uma variedade de configurações incoerentes que, em uma multiplicidade, excedem e desafiam a ordem pela qual foram geradas (Butler, 2020, p. 250).

4 Considerações finais: da ética tradicional à ética plural

Pode-se dizer que a ética tradicional tem por base a ética aristotélica, já que Aristóteles é responsável pelo tratado ético mais completo até hoje desenvolvido e conhecido na humanidade. Esta é uma ética da ação em direção à felicidade do ser humano e prosperidade da *polis* —

uma não possível sem a outra. A política é o ambiente propício para que a dinâmica ética de formação do ser humano ao longo da vida proposta pelo filósofo seja possível. Trata-se de uma ética em que a *praxis* está ao centro e esta ação necessariamente deve ser livre, aberta a escolha de cada ser humano em uma ponderação das circunstâncias que antecedem o ato. Esta ponderação se dá a partir de elementos internos ao ser — na busca por dialogar com a razão e emoção — e elementos externos a serem percebidos, confrontados e avaliados. As normas e leis da cidade lhe servem de orientação, no sentido de que foram traçadas para impulsionar valores desejáveis à prosperidade daquela comunidade. Entretanto, são genéricas, servem de arcabouço moral para a *polis* e como educadoras a seres em formação de caráter ou, como prefere Aristóteles, em formação da disposição moral (*hexis*) em busca da felicidade consonante à prosperidade da *polis*. A virtude ética (*éthiké areté*, como cunhou o filósofo) se dá quando a escolha ponderada (*prohairesis*) que precede a ação encontra a justa medida entre o excesso e a falta, ponto não-geométrico de raro acesso, que exige sobretudo sabedoria prática (*phronesis*) em cada situação particular; independente da consonância às leis, já que estas não alcançam a singularidade de cada circunstância. A escolha bem sucedida, que se manifesta em ação virtuosa, propicia prazer ao agente que alimenta sua disposição moral e sabedoria prática para aprimorar novas escolhas diante de outras múltiplas situações ao longo da vida. Segundo Aristóteles, em uma disposição moral favorável à virtude, a escolha mal sucedida, que leva a ações viciosas, causaria dor ao agente, fazendo-o refletir diante das circunstâncias seguintes.

Diante do que propõem sobretudo Foucault e Butler, com a ação contaminada pela ordem dominante que oculta a liberdade do agente no sentido da manifestação dos seus modos de ser, esta dinâmica da ética aristotélica, que conjuga necessariamente ética e política para propiciar a chance da escolha livre de cada cidadão para revelar e aprimorar o seu modo de ser ao agir, perde o sentido. Precisa passar por um

processo de descontaminação. A proposição de Foucault do desvelamento do modo de ser da própria ordem dominante se dá admitindo-se que o sujeito está diluído nas circunstâncias de tal forma que não é possível distinguir a disposição de um agente em particular. Precisa dar lugar então a este conjunto sujeito-objeto em intersubjetividades que façam dialogar “o olhar já codificado e o conhecimento reflexivo”, produzindo práticas diversas não usuais em repetição. Não há, a princípio, como e nem porque distinguir *a priori* ações particulares ou identidades. É esta inversão que propõe Butler, não ‘é preciso haver primeiro uma identidade para que os interesses possam ser elaborados e empreender a ação política’. O argumento de Butler sugere que não há necessidade de ter um agente por trás do ato, mas trata-se de um agente que é diversamente construído “no e através do ato”. Neste modelo, cultura e discurso enredam o sujeito, mas não o constituem (Butler, 2020, p. 245).

A identidade é elaborada a partir de uma lista infinda de atributos — a cor da pele, o gênero, a origem étnica, racial ou de território, sexualidade, religião, classe social, saúde corporal. Há uma interseccionalidade tal que evidencia o processo infindável da significação. Cito Butler:

Se a identidade se afirma por um processo de significação, e [...] continuar a significar à medida que circula em vários discursos interligados, a questão da ação não deve ser respondida mediante recurso a um ‘eu’ que preexista à significação (Butler, 2020, p. 247).

Na ética plural que se avizinha, a significação parece trazer para si o que o discurso epistemológico tradicional chamaria de ação.

Na intensificação deste ambiente propício à pluralidade, trago a minha dentre outras vozes e, parafraseio Preciado ao dizer que *eu me chamo Claudia Barbosa, e na exposição deste texto, sou Orlando de Virginia Woolf!*

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. André Malta. Edição bilíngue. São Paulo-SP: Editora 34, 2024.
- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo sexo: fatos e mitos*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo-SP: Editora Difusão Europeia do Livro (DIFEL), 1980.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero – Feminismo e Subversão da Identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro-RJ: Editora Civilização Brasileira, 2020.
- DAVIS, Ângela. *A Liberdade é uma luta constante – palestra no Seminário Internacional Democracia em Colapso?*. SESC São Paulo-SP, 19 de outubro de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FRPQyXTEG9A>. Acesso em: 31.01.2025.
- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas – Uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo-SP: Editora Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1. A Vontade de Saber*. Trad. Maria Teresa Albuquerque e J. A. Albuquerque. São Paulo-SP: Editora Paz e Terra, 2020.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. Soa Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Ensaios p. 3-25, em Coleção Os Pensadores – Os Pré-Socráticos (p. 129)*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Abril Cultural, 1979.
- HERÁCLITO. *Fragmentos, doxografia e comentários*. In: PESSANHA, José Américo Motta, ed. *Os filósofos pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HESÍODO. *Trabalhos e Dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo-SP: Editora Iluminuras, 1992.
- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo-SP: Editora Iluminuras, 1995.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro-RJ: Editora Ediouro, 1996.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo-SP: Editora Mandarim/Arx, 2002.

- HOMERO. *Odisséia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro-RJ: Editora Ediouro, 1996.
- HOMERO. *Odisséia*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre-RS: Editora L&PM, 2008.
- PRECIADO, Paul. *Manifesto Contrassexual*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. Rio de Janeiro-RJ: Editora Zahar, 2022.
- PRECIADO, Paul. *Entrevista na FLIP 2020 – Mesa 8 “Transições”*. Paraty-RJ. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GNtY-0AUMXY>. Acesso em: 31.10.2025.
- PRECIADO, Paul. *Orlando, Minha Biografia Política*. Filme escrito e dirigido por Paul. Preciado, 2023. Trailer legendado disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tHJSB1Bhs0g>. Acesso em: 31.01.2025.
- STAVRIANOPOULOU, Eftychia. *Agir et Subir – femmes et familles face aux mutations de l’époque helénistique*. Paris: Les Belles Lettres, 2024.
- VERGÈS, Françoise. *Um Feminismo Decolonial*. Trad. Jamile Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo-SP: Ubu Editora, 2020.
- VERGÈS, Françoise. *Decolonizar o Museu – programa de desordem absoluta*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo-SP: Ubu Editora, 2023.

Fascismo e a Era Tecnológica: afinal, como a tecnologia auxilia na persistência do sistema fascista?

Edirlei Leandro Boldt Lourenço¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.13>

1 Introdução

A presente pesquisa faz uma breve contextualização do fascismo clássico em relação ao digital, ou seja, do fascismo que se manifesta e se utiliza das ferramentas tecnológicas para proliferar e conduzir as pessoas com base em informações falsas e em soluções simplistas para problemas complexos. Assim, nota-se que o fascismo não mudou em suas características fundamentais, mas, na contemporaneidade, os fascistas utilizam as tecnologias para manifestar suas formas de pensamento e ideologias, conduzindo pessoas passivas — no sentido de irracionais — a acreditarem em promessas simplistas fundamentadas no autoritarismo e na violência.

Com a tecnologia, eles utilizam as redes sociais, como Facebook, Instagram, TikTok e os influenciadores para estimular a insatisfação social com base em notícias falsas, manipulando as informações a tal ponto que a sociedade menos esclarecida as internaliza como verdade, gerando caos social, como brigas verbais ou até mesmo violência física.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas, Bolsista CAPES. E-mail: boldt.lendro08@gmail.com

Dessa forma, a pergunta que se coloca é: em que proporção esse sistema fascista pode se expandir com o advento da conexão digital globalizada? Essa é uma preocupação importante, pois, com os governos se unindo, mesmo que cada um com suas peculiaridades, mas com o denominador comum da violência, do autoritarismo e das violações dos direitos humanos, há o risco de formarem um sistema global com características fascistas. Assim, como a tecnologia auxilia na persistência do sistema fascista? Ou seja, a tecnologia contribui para a manutenção desse sistema ou não? De que modo isso ocorre? Como é possível observar, governos de extrema-direita (Argentina, Estados Unidos, Rússia etc.) estão cada vez mais dominando o cenário político. No entanto, ao mesmo tempo, são os próprios cidadãos que os colocam no poder. Em outras palavras, esses governos só possuem poder político porque os cidadãos obedecem.

Assim, a primeira parte do artigo versa sobre o fascismo clássico, tendo como referencial teórico Norberto Bobbio e Umberto Eco. Com suas experiências de vida durante e depois do fascismo, esses dois autores são de extrema importância para a compreensão desse sistema. Todavia, o artigo não tem a pretensão de esgotar o tema apenas com esses dois pensadores, mas sim trazer os principais relatos e formas de interpretação do fascismo, incluindo características que facilitam a identificação de um sistema fascista. Isso se deve ao fato de que não há um conceito fechado sobre o termo, dada a sua complexidade.

Na segunda parte, foi feita uma reflexão sobre como o fascismo pode se desenvolver na era digital, levando à sua mutação para o chamado fascismo digital. Da mesma forma que a tecnologia facilitou a vida das pessoas e estreitou a conexão entre indivíduos distantes, os fascistas também se aproveitam dessas ferramentas para manipular informações a seu favor.

Um exemplo disso é a utilização de páginas de revistas renomadas para divulgar notícias falsas. Enquanto a própria revista não se pronuncia, a desinformação ali presente passa, ainda que tempora-

riamente, a ser percebida como “verdade”, contaminando o entendimento das pessoas sobre determinado acontecimento. Quando, posteriormente, a revista original esclarece que houve um ataque hacker e que a notícia era falsa, o estrago já está feito: muitas pessoas já acreditaram na informação equivocada e a disseminaram, seja por ingenuidade, seja por afinidade com a desinformação.

A pesquisa adotou uma abordagem hermenêutica, reflexiva, crítica, dedutiva e exploratória, com o objetivo de analisar como a tecnologia pode ser utilizada para a manutenção e disseminação do fascismo na era digital. A hermenêutica foi empregada para interpretar os textos e conceitos fundamentais sobre o fascismo clássico e sua ressignificação no contexto tecnológico, especialmente a partir das contribuições de Norberto Bobbio e Umberto Eco.

2 Fascismo Clássico

Neste tópico, serão apresentados o conceito do fascismo clássico. No tópico seguinte, será desenvolvida uma análise sobre como esse fenômeno se adaptou ao ambiente digital e como isso pode resultar em uma união global de fascistas que compartilham sentimentos semelhantes.

O referencial teórico deste primeiro tópico está baseado nas obras de Norberto Bobbio e Umberto Eco, dois autores italianos que abordaram o fascismo a partir de perspectivas complementares. Bobbio vivenciou diretamente o fascismo, enquanto Eco observou seus reflexos e analisou suas características de forma retrospectiva. Esses autores foram escolhidos por sua experiência e capacidade de narrar e interpretar os eventos relacionados ao fascismo, o que confere profundidade e credibilidade à discussão.

Para Bobbio, o fascismo é essencialmente antidemocrático, antiliberal e contrário aos direitos humanos, configurando-se como um sistema político que se opõe aos direitos básicos de proteção à

dignidade humana. Além disso, Bobbio afirma: “o fascismo trazia a violência no corpo. A violência era a sua ideologia. Afirmou-se que o fascismo não possuía uma ideologia própria. Os próprios fascistas, adoradores da ação, do fazer pelo fazer, deixaram que se acreditasse nisso” (Bobbio, 2007, p. 27). Em outras palavras:

Os fascistas talvez não soubessem o que queriam, mas sabiam muito bem o que não queriam. Não queriam, em uma palavra, a democracia, entendida como laborioso e difícil processo de educação na liberdade, de governo através do controle e do consenso, de gradual e sempre contestada substituição da força pela persuasão (Bobbio, 2007, p. 29).

Esse sistema é confuso e contraditório, pois carece de objetivos claros e definidos. Embora os fascistas compartilhem características ideológicas, cada grupo ou indivíduo pode manifestar essa ideologia de maneira distinta, com graus variados de violência verbal ou física. A interpretação e a prática do fascismo dependem, em grande parte, de seus mediadores, que desempenham o papel de catalisadores para a insatisfação de uma população vulnerável. Muitas vezes, associa-se o fascismo à figura de um líder central, mas, na verdade, todos os que adotam e praticam condutas fascistas participam do sistema. Os mediadores atuam como facilitadores, incentivando aqueles que enfrentam problemas como dificuldades financeiras, condições de trabalho precárias, má remuneração e falta de reconhecimento profissional a aderir, sem reflexão, às práticas fascistas. Essa adesão é, muitas vezes, fruto de uma insatisfação pessoal projetada na sociedade.

Os discursos fascistas costumam ser marcados por contradições. Enquanto clamam por liberdade, aceitam que o Estado lhes retire direitos fundamentais. Enquanto dizem buscar harmonia social, promovem a ideia de guerra civil como um meio de “recomeçar do zero” e reconstruir a sociedade. Utilizam o senso comum como ferramenta para atrair a população menos favorecida intelectualmente, apresentando soluções autoritárias e simplistas para problemas complexos.

Fascistas odeiam a democracia porque a veem como um regime que favorece o socialismo no sentido de justiça social, promovendo oportunidades iguais para que todos possam crescer e alcançar níveis de estabilidade semelhantes aos de classes privilegiadas. A democracia, por ser um sistema político que preza pela igualdade e a participação de todos, é vista como uma ameaça à hierarquia desejada pelos fascistas. Eles rejeitam a justiça social e buscam, acima de tudo, poder e ostentação, mantendo a classe trabalhadora em posição subserviente, realizando tarefas que eles não querem executar. Essa oposição direta entre os ideais fascistas e os valores democráticos evidencia a antítese fundamental entre os dois sistemas.

Os fascistas não querem ser questionados porque, na maioria das vezes, nem sabem refletir profundamente sobre o que realmente desejam para si mesmos ou para a sociedade. O que buscam, acima de tudo, é a imposição de um sistema de poder a qualquer custo, que privilegie ainda mais as classes já favorecidas e abandone a classe trabalhadora à própria sorte.

Um exemplo dessa lógica é a tentativa de desqualificar a Previdência Social. Esse sistema é essencial para os trabalhadores que começam a labutar desde cedo, ao contrário da burguesia, que frequentemente nasce em condições de garantia financeira vitalícia. Assim, direitos fundamentais da classe trabalhadora, como os direitos trabalhistas e a própria Previdência Social — que assegura proteção após uma longa vida de trabalho árduo —, tendem a ser reduzidos ou eliminados em regimes autoritários. Essa dinâmica revela o objetivo desses governos: enfraquecer as conquistas sociais para manter as desigualdades estruturais que beneficiam as elites.

Era a ideologia da recusa daquele mundo mais civilizado e mais humano, que há dois séculos se resumia no ideal da democracia; uma espécie de revolta, ora brutal, ora apenas tosca e descomposta, pouco consciente de si, contra os sempre escarnecidos princípios imortais da Revolução Francesa, que se expressava no gosto pelo escárnio, na

trivialidade da imprecação, na violência verbal e material (Bobbio, 2007, p. 28-29).

As ideias fascistas são profundamente contrárias aos Direitos Humanos, pois desconsideram a dignidade intrínseca dos indivíduos e os tratam como meios para alcançar objetivos políticos e econômicos, em vez de fins em si mesmos, no sentido kantiano. Em uma sociedade baseada nos Direitos Humanos, os indivíduos devem ser respeitados em sua essência e diversidade, sem preconceitos relacionados a classe social, cor, sexualidade, orientação sexual ou qualquer outra característica. Isso implica um reconhecimento da dignidade humana, da liberdade — especialmente no âmbito político, incluindo ideias, crenças e filosofias — e da igualdade de oportunidades em áreas como saúde, educação e outros direitos fundamentais.

Os fascistas, no entanto, não se preocupam com o bem-estar social. Seu objetivo é o poder e o controle econômico, independentemente das consequências humanas. Por exemplo, em caso de acidentes de trabalho, eles tratam os trabalhadores como peças descartáveis, substituindo-os e, muitas vezes, demitindo-os após a recuperação, como se a culpa pelos acidentes recaísse sobre os próprios empregados. Essa lógica desumana reflete o desprezo pelas garantias trabalhistas e sociais.

Além disso, os fascistas não toleram opiniões divergentes sobre sua forma de governar. Eles recorrem à imposição autoritária, frequentemente utilizando violência, seja verbal — como ataques grosseiros à imprensa ao serem questionados sobre suas posturas — ou física, em casos extremos. Essa dinâmica leva à gradual ou abrupta retirada de direitos sociais conquistados após anos de luta, deixando a sociedade mais vulnerável e exposta a abusos e violações.

Examinando a natureza do fascismo é preciso em primeiro lugar resguardar-se das simplificações. O fascismo foi um fenômeno complexo (de resto, a história humana nunca é linear e aqueles que simplificam as coisas estão sempre errados). Uma prova desta complexidade está no fato de que os historiadores não estão de acordo sobre a

interpretação a ser dada a este evento, ao mesmo tempo crucial e fatal, da história da Itália (Bobbio, 2007, p. 73).

Não é possível simplificar o modelo político fascista, pois ele apresenta múltiplas vertentes e uma complexidade inerente, que já gerava debates sobre sua interpretação mesmo durante seu período de poder na Itália. Se em sua origem o fascismo já era difícil de compreender plenamente, o avanço da tecnologia tornou-o ainda mais complexo, permitindo sua proliferação de diversas formas. A tecnologia possibilita a formação de um sistema global, no qual governos com posturas autoritárias semelhantes podem se unir para subjugar populações sob um regime de violência e atrocidades.

As redes sociais, apesar de seus aspectos positivos, também têm um lado negativo, sendo utilizadas por líderes fascistas para disseminar suas ideologias. Elas conseguem alcançar tanto pessoas com baixo nível intelectual quanto indivíduos frustrados, seja por questões econômicas ou emocionais, persuadindo-os a adotar e defender passivamente esses líderes autoritários.

Bobbio identifica quatro interpretações para a natureza do fascismo, respondendo à pergunta “O que foi o fascismo?”. A primeira é a interpretação de direita, a segunda é a radical, a terceira é de esquerda e a quarta, o nacionalfascismo.

Interpretação de Direita, esta, porque foi a própria dos conservadores italianos, os quais não se opuseram duramente aos primeiros motes fascistas, acolheram Mussolini, se não benevolmente, pelo menos com certa indulgência quando ele conquistou o poder, e não se afastaram, descontentes e desconfiados, senão depois do delito Matteotti e a emancipação excepcionais (Bobbio, 2007, p. 74).

Sobre a interpretação radical: “o fascismo, como sua retórica, com seu desprezo pelos valores da civilização liberal, com sua necessidade de conformismo e de servilismo, com a ânsia de violência mesquinha e de potência fictícia, foi a síntese de todas as características

negativas do povo italiano” (Bobbio, 2007, p. 74-75). Bobbio propõe quatro categorias para interpretar o fascismo, mas conclui que ele combina elementos de todas, dificultando uma definição única devido às suas contradições. Ainda assim, destaca a importância de analisar essas categorias para entender suas múltiplas manifestações.

A terceira interpretação é a de esquerda, que tem como base os historiadores marxistas, ou seja, “o fascismo, segundo essa interpretação, é a reação violenta da classe burguesa à ameaça — que se tornara cada vez mais intensa e próxima da conquista do poder — advinda das classes populares” (Bobbio, 2007, p. 75), isto é, “o fascismo é uma resposta ao desafio: uma resposta violenta a um desafio mortal; a resposta da violência burguesa à revolução proletária; a ditadura da burguesia como medida preventiva contra a temerária ditadura do proletariado” (Bobbio, 2007, p. 75). Assim, percebe-se que a interpretação de esquerda atribui à burguesia a responsabilidade sobre o surgimento do fascismo. Essa visão sustenta que a burguesia, temendo uma revolução proletária, teria agido antecipadamente para evitar a ascensão do proletariado, utilizando o fascismo como ferramenta de repressão e manutenção de seus privilégios.

Já a quarta definição, o nazionalfascismo, refere-se a:

[...] reação, não da grande burguesia, mas da pequena burguesia, frustrada, em suas aspirações, pela crise econômica do pós-guerra, convencida de ser a vítima designada do duelo entre a grande burguesia e o proletariado, particularmente sensível, por falta de ideias próprias, às fáceis idolatrias da potência nacional e às hipócritas lamúrias sobre a vitória mutilada (Bobbio, 2007, p. 76).

O filósofo enfatiza quatro modalidades de interpretação que observou durante o regime fascista, destacando que cada grupo apresentava uma compreensão distinta sobre o fenômeno. Para Bobbio, não há uma interpretação absolutamente certa ou errada, sob o risco de incorrer em equívocos históricos ou metodológicos. Em sua visão, cada

forma de compreensão capta um aspecto específico do problema, contribuindo para uma análise mais abrangente e complexa. Além disso:

O fascismo, não apenas o italiano, todos os fascismos, o fascismo, em suma como fenômeno histórico que se desenvolveu entre as duas guerras mundiais, depois do sucesso da primeira revolução socialista na história, é antes de tudo a defesa até o fim da ordem social consolidada através da economia capitalista correspondente à primeira revolução industrial (Bobbio, 2007, p. 76).

No Brasil, os direitos humanos são frequentemente vítimas do fascismo, em grande parte devido à dificuldade de muitos em compreender sua importância. Essa vulnerabilidade cria um terreno fértil para a má-fé de líderes políticos de caráter duvidoso, que exploram as frustrações da população para convencer que apenas o autoritarismo pode solucionar os problemas do país. É importante destacar que o fascismo não é contrário apenas à democracia, mas também aos direitos humanos, pois sua essência é violenta, contrária às liberdades, antisocialista e marcada por agressões verbais e físicas, além de ataques aos direitos dos trabalhadores e outras práticas que violam princípios básicos de dignidade humana.

Dessa forma, pode-se presumir que um regime que se autodeclara democrático, mas apresenta ideias contrárias à democracia ou ataca os direitos humanos — seja desqualificando-os ou maltratando pessoas ao ponto de declarar que encarcerados não merecem direitos —, pode estar exibindo sinais de inclinação fascista. É crucial que a sociedade esteja atenta a esses indícios e reivindique mudanças enquanto ainda for possível, para preservar a harmonia social.

Bobbio observa, de maneira relevante, que na Itália as pessoas não perceberam inicialmente a dimensão que o fascismo alcançaria. Os eventos se desenrolaram de forma gradual até que, em determinado momento, não havia mais como reagir, restando apenas esperar que o sistema se esgotasse por si mesmo. Embora isso eventualmente tenha

ocorrido, o regime perdurou por mais de 20 anos, durante os quais inúmeras violências e brutalidades foram cometidas.

A reação não teria obtido uma vitória assim tão fácil se não tivesse encontrado a sua vasta massa de manobra para contrapor ao movimento operário organizado: esta massa de manobra constituía-se, essencialmente, de pessoas de classe média, oficiais da reserva, estudantes, empregados mal pagos, ex-combatentes incapazes de inserir-se na vida do país, que temiam o advento do comunismo não menos do que o temia a alta burguesia, e, além do mais, não possuindo ideias próprias, eram particularmente suscetíveis aos ventos insinuantes da retórica nacionalista (Bobbio, 2007, p. 80).

Percebe-se que Bobbio elabora uma análise relacionada à terceira interpretação de sua teoria e aborda aspectos que, posteriormente, Eco descreve de forma semelhante. Embora não de maneira idêntica, ambos destacam como os líderes fascistas não são ignorantes, mas inteligentes no sentido estratégico, explorando o mal-estar social vivenciado por pessoas que enfrentam dificuldades como baixa remuneração, desemprego, falta de inserção no mercado de trabalho ou ocupações desvalorizadas e mal remuneradas.

Bobbio (2007) enfatiza que, mesmo diante de uma crise na democracia, é essencial investir em seu fortalecimento e relembrar os tempos de opressão, violência e supressão de direitos. Para ele, é preferível ter paciência e trabalhar para consolidar a democracia do que permitir que ela sucumba. Quando a democracia é destruída, ela cai nas mãos de indivíduos impulsivos, irresponsáveis e irracionais, cujo único objetivo é adquirir poder e riqueza, ao custo da extinção dos direitos humanos e do próprio sistema democrático.

Além disso, Bobbio alerta que não existem soluções fáceis para problemas complexos. A sociedade democrática é construída pelo povo e para o povo, de modo que, embora os poderes sejam delegados a líderes políticos, a responsabilidade final permanece com a população, que deve fiscalizar e participar ativamente.

Dessa forma, pode-se compreender que apenas uma sociedade engajada em propor soluções viáveis para problemas complexos pode se fortalecer. A harmonia entre os integrantes da democracia é o que torna esse sistema político suficientemente robusto para impedir que regimes fascistas se aproveitem de vulnerabilidades sociais para disseminar suas “ideologias”.

Por outro lado, Umberto Eco apresenta uma lista de características do fascismo, ou, como prefere chamá-lo, “Ur-Fascismo” ou “Fascismo Eterno”. Ele aponta o seguinte:

Tradição e sincretismo: cultua a tradição como verdade absoluta, rejeitando o racionalismo e promovendo a releitura de mensagens antigas. Incorpora aspectos de diversas crenças em um sincretismo ideológico; rejeição à modernidade: embora utilize tecnologias modernas, repudia os ideais iluministas e da Revolução Francesa, criticando a modernidade como fonte de decadência; irracionalismo: valoriza a ação pela ação, desdenha a reflexão crítica e rejeita a cultura moderna, vendo intelectuais como ameaças aos valores tradicionais; hostilidade ao dissenso: O desacordo é tratado como traição, promovendo homogeneidade social e combatendo a pluralidade por meio da manipulação do medo e do racismo; exploração da frustração social: aproveita o descontentamento das classes médias para angariar apoio, explorando crises econômicas e insegurança social; nacionalismo exacerbado: define identidade nacional através da oposição a inimigos externos e internos, reforçando xenofobia e teorias conspiratórias; complexo de superioridade e inferioridade: enxerga inimigos como simultaneamente poderosos e frágeis, alimentando uma retórica dualista de ameaça e vitória; exaltação da luta: vê a vida como subordinada à guerra, condenando o pacifismo e promovendo o mito de um confronto final; elitismo populista: estabelece hierarquias no qual o líder e o partido são superiores, enquanto as massas são dependentes e submissas; culto ao heroísmo e à morte: valoriza o heroísmo como norma, associando-o ao sacrifício e à glorificação da morte; machismo e repressão sexual: despreza

mulheres e condena comportamentos não conformistas, associando poder à ação armada; populismo qualitativo: reduz o povo a uma entidade uniforme, interpretada pelo líder, rejeitando o pluralismo e a legitimidade parlamentar; neolíngua: manipula a linguagem para restringir o pensamento crítico, simplificando a comunicação e promovendo conformismo ideológico (Eco, 2018).

É interessante notar que o fascismo não desapareceu completamente, embora os regimes fascistas clássicos já não estejam em vigor. Ainda existem na sociedade, prontos para, a qualquer momento, tomar o controle do poder. Por isso, é fundamental resolver problemas sociais, atender às demandas da população e demonstrar a importância dos direitos humanos, garantindo que esses direitos recebam o financiamento governamental necessário para que a educação sobre eles seja implementada de maneira eficaz na sociedade.

Uma sociedade cujas necessidades sejam atendidas tem menos espaço para insatisfação a ponto de ceder à ascensão de um regime totalitário. Por mais que a democracia enfrente desafios, é essencial que todos se empenhem para aprimorá-la e torná-la uma realidade, ao invés de abandoná-la e entregar o poder a líderes fascistas.

Uma possível solução para isso está na educação sobre direitos humanos, democracia e ética. As gerações mais novas, muitas vezes, desconhecem a história e a filosofia que fundamentam a democracia, assim como as lutas sociais que a tornaram possível. Quando esse conhecimento é esquecido, cria-se um campo fértil para a proliferação de ideias simplistas e autoritárias, que iludem as pessoas com a promessa de que um governo abusivo, violento e brutal poderia resolver os problemas sociais de maneira fácil e rápida. Contudo, a história tem mostrado que isso nunca acontece.

2.1 O fascismo digital: a globalização

Neste tópico, será realizada uma breve análise sobre como o fascismo pode se aprimorar e se transformar em um sistema político

global, a ponto de líderes políticos fascistas de diferentes governos se unirem para compartilhar estratégias em comum, com o objetivo de dominar sociedades por meio da violência, da crueldade, da desinformação e da manipulação. Essa dominação ocorre principalmente pela exploração dos sentimentos em detrimento da razão e, o mais preocupante, com o uso de aparatos tecnológicos.

Observa-se que há influenciadores digitais com muitos seguidores, os quais possuem significativa capacidade de influenciar a opinião pública. Na sociedade brasileira, em particular, há uma lacuna no que diz respeito à educação crítica, que permita distinguir entre opinião, fato, especulação e outras formas de discursos manipuladores. Isso leva muitas pessoas a serem influenciadas por indivíduos que, em muitos casos, não possuem embasamento científico, isto é, não fundamentam suas opiniões em pesquisas profundas ou nos estudos de autores que já analisaram os problemas em questão. Como resultado, essas pessoas frequentemente se orientam por informações obtidas em plataformas como TikTok, Instagram e Facebook, internalizando tendências e compartilhando opiniões como se fossem suas próprias, sem perceber que estão sendo manipuladas a pensar e agir de acordo com os interesses dos influenciadores.

Isto é, a falta de capacidade crítica para filtrar fatos relevantes e separar informações fundamentadas de opiniões superficiais ou desprovidas de base científica torna a sociedade vulnerável à manipulação. Esse fenômeno contribui para a disseminação de ideologias autoritárias e para a perpetuação de discursos que visam controlar as massas.

Para os idealizadores da teoria do fluxo de duas etapas, [...], certas pessoas reconhecidas como formadoras de opinião aumentam sua influência ao interpretarem as informações de mídia que recebem e as exteriorizam. O fato das mensagens de mídia de massa nem sempre afetarem diretamente o público-alvo, que está cada vez mais disperso, organizado em pequenas comunidades nas redes sociais virtuais, faz

dos líderes de opinião pessoas cada vez mais importantes [...] (Avelino; Silva; Leal, 2020, p. 54).

Um exemplo, embora diferente do tema da pesquisa, mas igualmente relevante, é o das “receitas fitness”. Profissionais ou não da área de nutrição frequentemente utilizam as redes sociais para se promoverem, oferecendo dicas, dietas e críticas a determinados alimentos como se todos, absolutamente todos, fossem iguais, desconsiderando as particularidades de cada organismo. Isso significa que muitas pessoas seguem essas orientações sem buscar profissionais que poderiam, de fato, fazer a diferença em sua saúde alimentar, baseando-se no metabolismo, nas necessidades específicas e nas condições do corpo de cada indivíduo. Tal abordagem desrespeita a integridade e a saúde das pessoas, privilegiando a generalização em detrimento da personalização.

Da mesma forma, há psiquiatras e psicólogos que utilizam as redes sociais para autopromoção, divulgando informações gerais como se fossem aplicáveis a todos. Por exemplo, comentam sobre características de certas doenças mentais, levando muitas pessoas a se autodiagnosticarem sem realizar uma avaliação adequada com um profissional qualificado. Diagnósticos precisos exigem um estudo detalhado e respeitam a individualidade de cada paciente, mas essas abordagens genéricas acabam por banalizar questões de saúde mental. Isso reflete uma falta de compromisso social de alguns profissionais, que apresentam soluções generalistas para públicos que acreditam, erroneamente, que tais orientações se aplicarão perfeitamente às suas situações pessoais.

Se nem mesmo profissionais capacitados demonstram, em alguns casos, a conduta ética de esclarecer que consultas individuais são fundamentais e que suas dicas são apenas exemplos, o que esperar de políticos? Estes, por sua vez, também utilizam as redes sociais para se promoverem e manipularem a sociedade. Como afirmou Bobbio, nunca foi tão fácil controlar uma sociedade como no período posterior ao advento dos computadores. Com o uso de tecnologias, políticos

conseguem captar as tendências e inclinações sociais, comunicando o que as pessoas querem ouvir, e não o que elas precisam saber e fazer.

Sendo assim, os influenciadores digitais são semelhantes aos líderes de opinião offline considerados na teoria do fluxo de duas etapas. Esses endossantes podem mediar mensagens e afetar comunidades no ambiente digital, de maneira que as mensagens podem ser disseminadas rápida e facilmente com um efeito potencialmente viral [...] (Avelino; Silva; Leal, 2020, p. 54).

O Brasil, ainda em fase inicial de preparação e desenvolvimento de legislações sobre o uso da tecnologia, enfrenta desafios que podem ser agravados pela atuação de líderes políticos desonestos. Esses líderes têm o potencial de manipular dados e informações para confundir a sociedade, especialmente uma sociedade despreparada, onde as pessoas frequentemente leem uma notícia e a compartilham sem verificar sua veracidade, tornando-a semelhante a um vírus extremamente contagioso.

É fundamental que as tecnologias sejam utilizadas de forma responsável, sempre em prol do bem comum. Para isso, é necessário investir em educação política e tecnológica, enfatizando a ética no campo das tecnologias. Dependendo do que é disseminado na internet, atos violentos contra pessoas e instituições democráticas podem ser impulsionados, agravando a polarização e o caos social.

A desinformação, combinada com o mau uso da tecnologia, tem o potencial de destruir uma sociedade que não está preparada para enfrentar problemas complexos, como a disseminação de notícias falsas. Uma vez que uma informação falsa é publicada e ganha espaço na internet, torna-se extremamente difícil desfazer os danos causados.

Isso não significa que a tecnologia seja ruim; muito pelo contrário, ela é positiva e útil em diversos aspectos. No entanto, as pessoas precisam saber utilizá-la de maneira consciente e responsável. Do contrário, podem acabar enfrentando sérias consequências em diferentes

contextos, como na política, na sociedade e no sistema judiciário, devido a práticas como difamação, calúnia e injúria, entre outras.

Informação é poder. E o poder pode ser prejudicial em alguns casos, principalmente em relação à rapidez com que as novas tecnologias são introduzidas na sociedade em busca do conhecimento. Pode-se afirmar que a disseminação da informação é crescente em níveis máximos, e tomou proporções exacerbadas nos últimos tempos devido ao surgimento das redes sociais (Carvalho; Mateus, 2018, n.p.).

Retornando ao contexto do fascismo e considerando as análises já realizadas, a tecnologia se apresenta como um campo fértil para a propagação de ideologias fascistas. Por isso, torna-se imprescindível que os tribunais superiores de cada país tomem decisões assertivas sobre o uso responsável das tecnologias, evitando o caos social e a perda de credibilidade das instituições. Essa regulamentação, no entanto, não deve visar o controle das pessoas, o que representaria uma interferência nas liberdades individuais, mas sim a criação de meios eficazes para coibir abusos nas redes sociais. Afinal, estas não são espaços isentos de leis; pelo contrário, devem respeitar os direitos humanos e os valores democráticos.

Nesse sentido, tanto o fascismo quanto a democracia encontram terreno fértil no uso da tecnologia. O que precisa ser impedido é qualquer forma de violência cibernética, como homofobia, racismo, machismo e xenofobia. O poder judiciário deve responsabilizar as pessoas que utilizam esses espaços para disseminar ódio, desinformação e intolerância. Contudo, essa responsabilidade não deve recair apenas sobre o poder judiciário. A sociedade como um todo precisa lutar contra práticas fascistas, denunciando-as e promovendo uma cultura de respeito e dignidade no ambiente digital. A vida contemporânea não se limita ao plano físico; ela se estende ao digital, que também exige atenção e responsabilidade.

Assim, se governo, judiciário e sociedade unirem esforços em prol da democracia, dos direitos humanos e da justiça social, não

haverá espaço para condutas fascistas no sistema democrático brasileiro. Para que isso aconteça, é essencial fortalecer os laços entre as instituições e as pessoas, promovendo o respeito à dignidade humana. Essa dignidade, no sentido kantiano, implica tratar a humanidade como um fim em si mesma e nunca como um meio para outros fins.

4 Considerações finais

Diante do exposto, é evidente que o fascismo ou neofascismo, ao seguir a mesma lógica do fascismo clássico, mas aprimorado com novas ferramentas, como a tecnologia, está ressurgindo gradualmente. A tecnologia tem sido utilizada como meio de legitimação, disseminação de notícias falsas, supressão de direitos das minorias e imposição de falsas narrativas sobre esses grupos. Além disso, a ascensão do fascismo digital encontra apoio dentro e fora dos países governados por líderes de extrema-direita, que, cada vez mais, se alinham e se fortalecem.

Dessa forma, em que medida esse sistema fascista pode se expandir com a conexão digital globalizada? Infelizmente, não há uma resposta definitiva. Seria presunçoso tentar medir sua expansão, pois o alcance da tecnologia é ilimitado e, atualmente, carece de regulamentação eficaz. Isso torna o ambiente digital um campo fértil para práticas violentas, contraditórias e brutais. No entanto, percebe-se que o fascismo pode se expandir globalmente por meio da cooperação entre líderes políticos de extrema-direita, que se apoiam mutuamente e compartilham estratégias para se manter no poder. Assim, a proporção desse fenômeno pode alcançar um nível sem precedentes na história.

Outra questão relevante é: como a tecnologia auxilia na persistência do sistema fascista? Ou seja, ela contribui para a manutenção desse sistema? De que maneira isso ocorre? As respostas variam conforme a perspectiva de cada autor. No entanto, a falta de regulamentação e de vigilância tecnológica permite que a internet seja um ambiente

propício para a manipulação da informação e para a promoção de conflitos sociais.

A tecnologia é fundamental para a sociedade contemporânea, trazendo benefícios como a aproximação entre pessoas de diferentes partes do mundo, a facilidade no comércio, a realização de aulas a distância e a disseminação do conhecimento por meio de palestras e congressos. Entretanto, seu lado negativo reside na ausência de regulamentação legal, o que permite que indivíduos mal-intencionados a utilizem para manipular informações e cometer crimes cibernéticos. A intenção não é dizer que a tecnologia é ruim, mas reconhecer que ela possui uma natureza dicotômica e, portanto, precisa ser regulamentada para responsabilizar aqueles que a utilizam de forma criminosa.

Assim, é necessário que haja profissionais qualificados e instituições responsáveis pelo controle dessas ferramentas, seja por meio de seus criadores ou de órgãos governamentais, a fim de evitar a propagação da desinformação e a instrumentalização da tecnologia para fins autoritários. Muitas pessoas comuns, sem o devido preparo crítico, acabam compartilhando informações falsas por desconhecimento, enquanto outras, com más intenções, as utilizam deliberadamente para manipular e prejudicar a sociedade.

Portanto, o modo como a tecnologia pode ser utilizada para a manutenção do fascismo foi respondido de forma implícita: ela pode atuar como um meio de perpetuação do pensamento e da ação fascista, especialmente por meio das mídias e plataformas digitais que reúnem e disseminam ideias violentas, preconceituosas e autoritárias.

É necessário elaborar uma regulamentação legal para a tecnologia, garantindo que pessoas responsáveis possam supervisionar seu uso. Esse controle pode ser exercido tanto pelos próprios desenvolvedores quanto por órgãos governamentais de cada país, assegurando que as tecnologias e plataformas digitais sejam utilizadas de maneira ética. A ausência de regulamentação transforma o espaço digital em um campo aberto para todos os tipos de usuários, desde aqueles que

utilizam a tecnologia de forma ética e responsável até aqueles que a empregam de maneira maldosa, com a intenção de prejudicar, manipular informações e causar tumulto social. Sem mecanismos de controle, indivíduos podem agir irresponsavelmente, sem considerar as consequências negativas de suas ações sobre a vida e a dignidade de outras pessoas. Por isso, torna-se essencial estabelecer normas, fiscalização e punições adequadas para coibir o uso inadequado da tecnologia, especialmente quando esta é empregada para fins violentos, preconceituosos ou que comprometam a paz social e os direitos humanos.

Referências

- AVELINO, Maria R.; SILVA, Adrielly S.; LEAL, Sérgio R. DEIXE SEU LIKE! O engajamento nas publicações com digital influencers no Instagram das DMOs brasileiras. *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo (RBTUR)*, São Paulo, v. 14, n. 3, p. 50-67, set./dez. 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbtur/a/TryPsrdL5BcxJP5fV3mWJ7K/>. Acesso em: 4 jan. 2025.
- BOBBIO, Norberto. *Do Fascismo à Democracia: os regimes, as ideologias, os personagens e as culturas políticas*. Trad. Daniela Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Vol. 1: A-J; Vol. 2: L-Z. Brasília: UNB, 2000.
- CARVALHO, Mariana Freitas Caniello de; MATEUS, Cristielle Andrade. *Fake news e desinformação no meio digital: análise da produção científica sobre o tema na área de Ciência da Informação*. In: V Encontro Regional Dos Estudantes De Biblioteconomia, Documentação, Questões E Ciência Da Informação Das Regiões Sudeste, Centro-Oeste E Sul, 2018, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/moci/article/view/16901/13660>. Acesso em: 4 jan. 2025.
- ECO, Umberto. *O fascismo eterno*. Tradução de Eliana Aguiar. 13. ed. Rio de Janeiro: Record, 2018.

Feminismo e a Performance de Gênero: um Diálogo entre as Filósofas Judith Butler e a Sueli Carneiro

Maria Das Graças Pereira Ribeiro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.14>

1 Introdução

O presente trabalho pretende discutir a performance de gênero e o feminismo, partiremos de um diálogo entre as filósofas Judith Butler² e Sueli Carneiro³. Temos como pressuposto a importância de

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba.

E-mail: maria.gracas.ribeiro@aluno.uepb.edu.br

² Judith Butler, nascida em 24 de fevereiro de 1956 em Cleveland, Ohio, é uma filósofa e teórica feminista norte-americana. Ela obteve seu doutorado em Filosofia pela *Yale University*, onde se especializou em filosofia francesa e teoria crítica. Butler ficou famosa por sua obra *Gender Trouble* (1990), onde introduziu a ideia de que o gênero não é uma identidade fixa, mas um desempenho social repetido, desafiando as normas tradicionais sobre gênero e sexualidade. Além de seu trabalho acadêmico, Butler é professora na *University of California, Berkeley*, e tem sido uma influente defensora dos direitos das mulheres e da comunidade LGBTQIA+, com foco na desconstrução das normas sociais e na resistência ao poder. Sua obra tem impactado profundamente a teoria feminista, queer e a filosofia política.

³ Sueli Carneiro, nascida em 1950 em São Paulo, é filósofa, escritora e uma importante ativista brasileira. Formada em Filosofia pela *UNICAMP*, ela é uma das principais pensadoras do movimento negro e feminista no Brasil. Fundadora do *Geledes — Instituto da Mulher Negra*, Carneiro luta pelos direitos das mulheres negras e pela igualdade racial. Sua obra mais conhecida, *"Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira"*, analisa a interseção entre racismo e sexismo na sociedade brasileira. Ela é referência no feminismo negro, defendendo a união das lutas contra o racismo, sexismo e desigualdades sociais.

abordarmos a discussão sobre os papéis de gênero na sociedade e como eles se perpetuaram ao longo do tempo. Colocamos como pano de fundo o fato de a performance de gênero acontecer semelhantemente a um teatro, onde é necessário que os atores atualizem suas formas de performance.

Todavia, buscamos trazer também a importância do feminismo negro e de que forma ele implica na construção da subjetividade da mulher negra no contexto da sociedade brasileira. Para tanto, tendo como ponto de partida a performance de gênero, nosso intuito é romper com essa performance, a fim de buscar, através dessa ruptura, novas formas de subjetividade.

Elucidaremos como a herança colonial criou, através da violência, o mito da fragilidade feminina branca e como isso influencia na construção de afetos, pois as mulheres não brancas estão fora desse mito, sendo criado em torno delas a ideia de que não precisam ser cuidadas ou olhadas com afeto. Essa herança também traz como sequelas a objetificação do corpo do colonizado.

Refletiremos sobre a dimensão da violência e como isso impacta no processo de tornar-se mulher e na construção dessa subjetividade, pois as negras mulheres nunca serão aceitas como são realmente, só são minimamente aceitas quando se propõem a serem branquificadas. É imposto o padrão de beleza da mulher branca e, ocasionalmente, o padrão estético aceitável para trabalho. Ou seja, temos que nos vestir como elas, alisar o cabelo e usar maquiagem mais clara possível, para que, assim, sejamos aceitas em ambientes sociais e de trabalho.

2 A performance de gênero

O gênero é uma construção social, e não predisposição biológica. Nascer homem ou mulher não significa que devemos necessariamente possuir essa predisposição, mas, ao longo da nossa criação e conforme crescemos, vamos nos tornando algo. Dentro da nossa

sociedade, espera-se que performemos o gênero conforme o sexo biológico com o qual nascemos. Dito isso, vale citar:

Quando Simone de Beauvoir diz que “não se nasce mulher, torna-se”, ela se apropria e reinterpreta essa doutrina fenomenológica dos atos de formação. Nesse sentido, um gênero não é de forma alguma uma identidade estável do qual diferentes ações acontecem, nem seu lugar de agência; mas uma identidade tenuemente constituída no tempo — identidade instituída por meio de uma repetição estilizada de certos atos (Butler, 2018, p. 222).

Todavia, o gênero, segundo Butler, não é uma identidade estável, mas sim algo que é construído a partir de repetições, ou seja, a partir da repetição de atos estilizados. Essa identidade, por sua vez, é constituída no espaço e no tempo, tendo como base a fenomenologia, que dotaria esses atos performáticos de um “EU” essencialmente ilusório. Sobre isso, a Butler elucida:

Os gêneros são instituídos pela estilização do corpo e, por isso, precisam ser entendidos como o processo ordinário pelo qual gestos corporais, movimentos e ações de vários tipos formam a ilusão de um Eu atribuído de gênero imemorial. Essa formulação retira a produção do gênero de um modelo essencial de identidade e a coloca em relação a uma determinada temporalidade social. Se os gêneros são instituídos por atos descontínuos, essa ilusão de essência não é nada mais além de uma ilusão, uma identidade construída, uma performance em que as pessoas comuns, incluindo os próprios atores sociais que as executam, passam a acreditar e performar um modelo de crenças (Butler, 2018, p. 223).

Para tanto, a performance de gênero vem de uma produção de um modelo de identidade essencial a ser seguido. Essa identidade é determinada pela temporalidade em que a sociedade se encontra. Sendo assim, os atos de gênero tendem a ser algo contínuo, que vai se atualizando ao longo do tempo, fazendo com que essa ilusão essencial da identidade seja construída e fazendo com que acredite que quem executa essa performance também performa um modelo de crenças a

ser seguidas. No artigo, *Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista*. Vale dizer:

O corpo não é uma materialidade fatídica, terminada na sua própria imagem; ele é uma materialidade que carrega, pelo menos, certos significados, e esse carregar é fundamentalmente dramático. Pôr dramático, quero dizer que esse corpo não é apenas matéria, ele é uma materialização contínua e incessante de possibilidades. As pessoas não são seus corpos, mas fazem seus corpos — essa diferença de ser e fazer é fundamental (Butler, 2018, p. 225).

Seguindo essa linha entre a diferença de ser e fazer como algo fundamental, dentro da performatização, podemos citar o filme “*Madame Satã*”⁴. Podemos entender a performance de gênero como algo teatral, pois é a maneira como expressamos externamente aquilo que se espera do nosso gênero, de acordo com a cultura em que estamos inseridos. O “encenar”, aqui, se refere à expectativa social que se coloca no nosso papel de gênero, ou seja, o nosso comportamento, gestos e gostos têm que estar de acordo com os padrões sociais. Todavia, a performance de gênero nem sempre condiz com o interior, mas com o que a sociedade projeta.

Em contraste, a identidade de gênero é aquilo que somos internamente, refletindo o que sentimos e entendemos sobre nós mesmos. Ela é uma construção interna, mas que também é influenciada pelo externo; no entanto, é algo construído sem a expectativa social. A identidade de gênero vai além do corpo e do sexo com os quais nascemos,

⁴ O filme “*Madame Satã*” é uma produção brasileira de 2002, no gênero-drama biográfico, dirigido por Karim Aïnouz e escrito por, Marcelo Gomes e Sérgio Machado. O filme conta a história, do boêmio João Francisco dos Santos, que ficou conhecido na Lapa, como Madame Satã, vale ressaltar que ele era um homem negro, artista, pobre, gay, malandro, pai adotivo de vários filhos, presidiário e transformista, o drama abordar a vida polemica e difícil do João Francisco, que viveu e frequentou a boemia do bairro da Lapa no Rio de Janeiro. Ao se transformar em Madame Satã ficou conhecido em todo o Rio de Janeiro.

refletindo aquilo que somos internamente e não apenas o que nos é imposto.

Quando fazemos uma ligação com a personagem Madame Satã, entendemos como ela traz uma ruptura ao não performar o gênero de acordo com as expectativas sociais. Ela não se coloca na obrigação de seguir uma tradição sobre como deveria agir frente ao social, pois, ao performar o gênero de forma teatral, ela desafia o que seria considerado correto e aceitável para a sociedade. Todavia, Madame Satã não segue um modelo fixo de tradição cultural; ela vai além disso. Isso causa uma ruptura na normatividade imposta pelos papéis de gênero, trazendo um debate sobre tornar o privado público, mostrando que o que é posto como gênero é uma construção social e que deve ser questionada. Ao pensarmos sobre as teorias feministas na contemporaneidade, entendemos que a noção de gênero é algo construído socialmente. Tendo em vista isso, podemos citar:

Quando Beauvoir afirma que “mulher” é uma categoria histórica e não um fato natural, ela claramente sublinha a distinção entre sexo, como uma facticidade biológica, e gênero, como uma interpretação ou significação cultural dessa facticidade. Ser fêmea é, de acordo com essa distinção, uma facticidade que não tem em si nenhum significado. Ser mulher é ter se tornado mulher, ter feito seu corpo se encaixar em uma ideia histórica do que é uma “mulher”, ter induzido o corpo a se tornar um signo cultural, é ter se colocado em obediência a uma possibilidade historicamente delimitada; e fazer isso como um projeto corporal repetitivo que precisa ser ininterruptamente sustentado (Butler, 2018, p. 226).

O feminismo criou a ideia de sexo natural ou da mulher de verdade, colocando, assim, como se fosse natural aos corpos alguns estilos, perpetuando a idealização das configurações naturais do corpo, dividindo o sexo de forma binária, como algo composto que vem configurado naturalmente nos corpos.

Partindo desse ponto de vista, entendemos o gênero enquanto uma projeção social e cultural que tem o intuito de garantir a

estabilidade de uma determinada sociedade. Todavia, as pessoas performam seus gêneros de acordo com normas sociais, pois isso se torna uma estratégia para garantir a manutenção e sobrevivência das estruturas culturais. Com isso, estabelece-se aos indivíduos uma expectativa quanto ao que eles irão performar de acordo com o seu gênero. Ao seguir o roteiro preestabelecido, eles garantem a aceitação e integração na sociedade. Para tanto, aqueles que não cumprem com a expectativa associada ao seu gênero são frequentemente vítimas de medidas punitivas, e marginalização, pois, ao falharem na performance de gênero, esse ato é visto como uma ameaça às normas preestabelecidas. Visto isso, podemos citar:

Porque não existe uma “essência” que o gênero expressa ou externaliza, nem um ideal claro a ser alcançado; porque gênero não é um fato, as várias formas de atuação de gênero criam a própria ideia de gênero, e sem esses atos não existiria gênero nenhum. O gênero é uma construção que regularmente esconde sua gênese. O acordo tácito coletivo de performar, produzir e sustentar gêneros discretos e polares como ficções culturais é disfarçado pela credibilidade da própria produção (Butler, 2018, p. 226).

Todavia, com essa ficção sobre a forma de como os papéis de gênero devem ser atuados, seus atores acabam não percebendo que são eles que impulsionam a construção de uma ideia de gênero natural. Essa “natureza” é materializada por meio de vários corpos diferentes, que, no entanto, não passam de ficções culturais internalizadas através do processo histórico, sendo continuamente regulamentadas por punições e incorporadas como consentimento.

Outro ponto é como a teoria feminista descreve os gêneros a partir da fenomenologia. Pensado nisso, podemos imaginar a princípio que o feminismo e a fenomenologia buscam o mesmo objetivo, porém nem toda teoria feminista dá privilégio à visão do sujeito. Por outro lado, a colocação feminista que o pessoal é político sugere que os atos individuais influenciam o coletivo, fazendo parte da organização

social. Essas situações individuais são colocadas em contextos culturais, que, quando compartilhadas coletivamente, trazem uma nova visão sobre o particular, por conseguinte:

O pessoal é, então, implicitamente político tanto quanto é condicionado por estruturas sociais compartilhadas, mas, ao mesmo tempo, o pessoal também foi imunizado contra a ação política endossada pelas distinções entre público/privado. Para a teoria feminista, o pessoal se torna, então, uma categoria expansiva, que acomoda, mesmo que implicitamente, estruturas políticas usualmente vistas como públicas; o próprio significado de político expande. Na melhor das hipóteses, a teoria feminista é atravessada por uma expansão dialética dessas duas categorias (Butler, 2018, p. 227).

Da mesma forma, uma situação é sua porque é a mesma situação de outra pessoa. Igualmente, os atos, por mais que pareçam individuais, mesmo quando reproduzem uma situação de um gênero específico, acontecem de formas diferentes, pois o universo das relações de gênero é mediado historicamente por atos individuais, mesmo que parcialmente. Além disso, os corpos catalogados como gênero a partir de atos são atualizados conforme o tempo, pois os corpos atribuídos a gêneros carregam heranças de atos perpetuados pelo tempo, e não uma essência natural.

Em seguida, podemos entender os atos de indivíduos atribuídos ao gênero como algo expansivo, pois o pessoal é visto enquanto uma categoria que se expande para abarcar estruturas sociais e políticas. Pensando nisso, os atos podem ser usados de forma política para caracterizar uma luta coletiva que busca condições mais justas, segundo Butler:

Existem atos que são realizados em nome das mulheres, mas também os que se esgotam em si mesmos, desligados de qualquer consequência instrumental, e que desafiam a própria categoria mulher. De fato, é necessário encarar a futilidade de um programa político que propõe transformar radicalmente a situação das mulheres antes de entender como a categoria mulher é socialmente construída de tal maneira que

ser mulher é, por definição, estar em uma situação de opressão (Butler, 2018, p. 228).

Isso implica que, para o feminismo se colocar enquanto um movimento que atua em busca da emancipação da mulher, é necessário entender a categoria mulher e como ela foi criada ao longo do tempo. Dessa maneira, Butler coloca que esse ato não tem efetividade real, pois, como a categoria mulher é construída socialmente, define-se que ser mulher já é estar em uma situação de opressão. Esse exemplo evidencia que:

A reprodução da categoria gênero é colocada em uma escala política mais ampla à medida que mulheres entram em determinadas profissões ou adquirem certos direitos, ou passam a ser reconhecidas em discursos legais e políticos de maneiras significativamente novas. Mas a forma mais ordinária de reprodução das identidades de gênero acontece nas diferentes maneiras que corpos são colocados em relação às expectativas profundamente enraizadas e sedimentadas sobre existências atribuídas de gênero (Butler, 2018, p. 229).

Como podemos observar, o feminismo aqui citado pela Butler é o feminismo hegemônico, que busca direitos para um pequeno grupo de mulheres privilegiadas. Esse ato, em nome das mulheres, apresenta cisões e uma grande exclusão de outros grupos de mulheres, que, além de serem vítimas da opressão de gênero, ainda sofrem com o racismo. Em uma sociedade construída sob a égide do colonizador, essas mulheres nunca serão de fato emancipadas. A partir disso, entendemos que, por mais que algumas mulheres entrem em determinadas profissões, a opressão de gênero não é o único obstáculo enfrentado. Existe uma grande maioria de mulheres que nunca terão acesso a determinados espaços, e não por serem mulheres, mas sim por serem mulheres negras. De fato, a sedimentação das relações de gênero, enraizada ao longo do tempo, é algo que implica diretamente na situação da mulher negra no Brasil, por serem vistas na sociedade apenas como objetos para servir aos gostos e entretenimento das pessoas brancas.

2.1 A perpetuação dos papéis de gênero dentro da sociedade

Através da performance, podemos destacar uma perpetuação dos papéis de gênero dentro da sociedade e uma reprodução do que seria certo ou errado, pois isso acaba por colocar a binariedade como um estado normativo das relações a serem seguidas como modelo na sociedade, estabelecendo assim um contrato heteronormativo, que é implantado como uma predisposição natural, segundo Butler:

Como já apontado por Foucault e outros filósofos, a associação de um sexo natural a um gênero discreto e com uma “atração” ostensivamente natural pelo sexo/gênero oposto é uma junção não natural de construtos culturais a serviço de certos interesses reprodutivos. A antropologia cultural feminista e os estudos de relações de parentesco mostram que as culturas são governadas por convenções que não apenas regulam e garantem a produção, troca e consumo de bens materiais, como também reproduzem os próprios laços de parentesco — o que depende de tabus e de uma regulação punitiva da reprodução para que esse fim seja garantido (Butler, 2018, p. 230).

A ideia sugerida indica que os construtos culturais, que têm como objetivo a reprodução, criaram uma associação que naturalizou a atração pelo sexo oposto como algo natural e predispoto. Dentro do campo da performatização do gênero, podemos identificar a reprodução da binariedade, pois ela é cobrada dentro do modelo de sociedade heteronormativa, assim como a binariedade que se perpetuou a partir da catequese imposta durante a colonização. Como destaca Butler:

O que quero dizer é que uma das formas de reprodução e disfarce do sistema da heterossexualidade compulsória é a atribuição, aos corpos, de sexos discretos com uma aparência “natural” e uma disposição também “natural” à heterossexualidade (Butler, 2018, p. 230).

Dessa forma, Butler enfatiza que o contratado heterossexual e o modelo de família ideal a ser construído são apenas disfaces do sistema heterossexual, pois a reprodução desse sistema criou costumes sociais e culturais sobre que é certo e errado, quias afetos são legítimos ou não.

Quando debatemos as construções de afetos, vale ressaltar que os afetos que não estão dentro do contrato heterossexual não são considerados dignos de respeito, pois socialmente não se acredita que haja afeto, mas sim libertinagem. Partindo disso, é de suma importância que rompamos com o contrato heterossexual, pois, com isso, estamos rompendo também com a desumanização desses relacionamentos. Portanto, é de grande valia humanizarmos os afetos gays. Para Butler:

O ato que certo gênero é, os atos que certos agentes atribuídos de gênero são e são tanto quanto dramática e ativamente incorporam, ou mesmo vestem, determinadas significações culturais — não são atos individuais. É claro que existem formas nuances e individuais de fazer o próprio gênero, mas esse fazer, um fazer que obedece a certas sanções e prescrições, não é um processo puramente individual (Butler, 2018, p. 231).

Dessa forma, abordaremos a performance do gênero feminino, que se manifesta desde muito cedo através dos corpos e evidencia a importância de nos tornarmos mulheres, isto é, de construir nossa subjetividade no campo social e político. Para isso, como proposta política e filosófica, é necessário pensar as rupturas com a performance de gênero que nos é imposta. Vale citar:

Não é minha intenção minimizar o efeito de determinadas normas de gênero que se originam na família e que são reforçadas por certos modelos familiares de punição e recompensa que, consequentemente, podem ser entendidos como altamente individualistas, uma vez que essas relações familiares retomam, individualizam e especificam relações culturais preexistentes; elas (as normas de gênero) raramente são — se é que chegam a ser — radicalmente originais. Os atos que fazemos, os atos que performamos são, de certa maneira, atos que existem desde antes de nós existirmos. O gênero é um ato que tem sido ensaiado como um roteiro que existe apesar dos atores que o interpretam, mas que precisa deles para ser atualizado e reproduzido continuamente como realidade. Os componentes complexos que formam um ato precisam ser diferenciados, para que possamos entender o tipo de

ação coletiva e acordada que invariavelmente é a ação que compõe os gêneros (Butler, 2018, p. 232).

Dessa forma, Butler enfatiza que, embora as normas de gênero sejam reforçadas por determinados modelos de família pautadas em recompensas e punições, essas normas não são originais; elas já existem antes que quem as performa existir. Ou seja, para que esse modelo de sociedade continue existindo, é preciso que os papéis sejam atualizados conforme o momento histórico em que a humanidade se encontra, criando assim as categorias de gênero, que são estabelecidas através dos atos que se tornam ações coletivas. Sobre isso Butler elucida:

Do ponto de vista das categorias estabelecidas, é possível dizer que na verdade ela é uma menina ou uma mulher, ou que na verdade é um menino ou um homem, cuja aparência contradiz a realidade dos gêneros, mas que a realidade discreta e familiar com certeza está ali, nascente, temporariamente imperceptível, talvez perceptível em outros momentos ou outros lugares. A travesti, entretanto, faz mais do que expressar a distinção entre sexo e gênero. Ela desafia, ao menos implicitamente, a diferença entre aparência e realidade que estrutura boa parte do imaginário popular sobre identidade de gênero. Se a “realidade” dos gêneros é formada pela própria performance, não é possível recorrer a um essencial e irrealizado “sexo” ou “gênero” cujas performances de gênero ostensivamente expressam. O gênero da travesti é tão real quanto qualquer outro que performe de acordo com determinadas expectativas sociais (Butler, 2018, p. 234).

Com isso, podemos entender que, com as categorias de gênero estabelecidas, há uma certa expectativa quanto à aparência dos gêneros. O que Butler coloca é que as categorias não são fixas e que a realidade dos gêneros não pode ser atrelada ao que se expressa no exterior, pois nem sempre isso condiz com a verdade. Outrossim, a filósofa ainda sugere que a travesti contesta a diferença entre realidade e a aparência do que deveria performar, simplesmente por existir, rompendo com as performances de gênero e indo contra as expectativas sociais impostas pelas categorias preestabelecidas. Ademais podemos citar:

Independentemente do patriarcado sempre presente e da permanência da diferença sexual como uma operante distinção cultural, não existe nada no sistema binário de gênero que esteja dado. Como um campo corporal de interação cultural, o gênero é uma relação sempre inovadora, apesar de ser claro que contestações ao roteiro por meio de performances inesperadas ou improvisações não justificadas são severamente punidas. Os gêneros não são passivamente inscritos nos corpos e nem são determinados pela natureza, pela língua, pelo simbólico ou pela esmagadora história do patriarcado. Gênero é aquilo que colocamos, invariavelmente, sob controle, diária e incessantemente, com ansiedade e prazer. Mas se essa ação contínua é confundida com um dado natural ou linguístico, o poder é colocado de lado, para que aconteça uma expansão do campo cultural, corporalmente, por meio de performances subversivas diversas (Butler, 2018, p. 239).

Cabe enfatizar que os gêneros não têm uma natureza estabelecida nem podem ter seus atos controlados pela cultura, embora saibamos que existe um modelo de punição severa para aqueles que vão contra o esperado para o seu gênero. Partindo do pressuposto de que nos tornamos mulheres, quando evidenciamos a importância de construir a nossa subjetividade, devemos ter em vista que nós, mulheres negras, a construímos de forma diferente das mulheres brancas, pois há vários estereótipos que nos são impostos e uma grande violência que nos persegue. Ao darmos início a essa construção, devemos questionar o nosso papel social e o porquê dele ser imposto a nós. A partir da ruptura, passamos a ocupar espaços que nos são negados e desempenhamos papéis que não se restringem apenas à servidão, seja nos trabalhos análogos à escravidão, seja na família. Devemos e podemos ocupar espaços políticos e acadêmicos dentro do campo social, pois ser mulher não é só servir.

3 O mito da fragilidade feminina

Para entendermos o mito da fragilidade feminina, devemos levar em consideração o fato que as desigualdades raciais e, principal-

mente, as de gênero na nossa sociedade vêm de uma herança colonial, pois, no Brasil, o processo de colonização ocorreu de forma violenta, principalmente para as mulheres negras e indígenas, que resultou na miscigenação, criando assim uma falsa democracia racial, que desempenha um papel central na construção da identidade nacional. Com isso, tem-se a perpetuação de uma sociedade totalmente hierarquizada. Para compreendermos a formação histórica do mito da fragilidade feminina, vale citar a Sueli Carneiro:

No Brasil e na América Latina, a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino americana, que no Brasil chegou até as últimas consequências. A violência sexual colonial é, também, o “cimento” de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades, configurando aquilo que Angela Gilliam define como “a grande teoria do esperma em nossa formação nacional” (Carneiro, 2019, p. 325).

Com essa colocação, buscamos compreender a performance do gênero feminino, que se manifesta precocemente através dos corpos, evidenciando a importância de construir nossa subjetividade no campo social e político. Todavia, ao pensarmos na construção dessa identidade, é indispensável rompermos com os estereótipos atrelados aos corpos de mulheres negras, sendo um fator determinante na forma como esses corpos são lidos. Nossa hipótese é que, na construção de novas identidades, observa-se que, por um lado, mulheres brancas frequentemente performam o gênero como seres frágeis e ingênuos, merecendo cuidado e proteção. Pois, na construção de uma sociedade hierarquizada como é a sociedade brasileira, as mulheres brancas são tradicionalmente construídas no imaginário como símbolos da pureza e vulnerabilidade. Esse imaginário tem raízes no patriarcado, onde essas mulheres são idealizadas na ideia de preservação. Em contraste,

mulheres negras são frequentemente lidas como objetos, sem afeto e cuidado. Dito isso, vale citar:

As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina dessas mulheres. Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar. Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados (Carneiro, 2003, p. 326).

Aqui podemos entender a importância de um feminismo negro, voltado para as lutas dos grupos minoritários, que busca a emancipação e a construção de novas narrativas. Portanto, como proposta filosófica, é necessário evidenciar as possibilidades de rupturas das realidades impostas pela sociedade patriarcal e masculina, considerando os atos performativos daquelas que historicamente resistiram à opressão.

Todavia, a violência colonial tem uma grande influência na construção da identidade nacional, pois essa construção está firmada no mito da democracia racial, o qual, por sua vez, é sustentado pela miscigenação da população brasileira. Essa miscigenação é fruto das violências sexuais cometidas pelo colonizador, sendo assim, o alicerce principal de todas as hierarquias de gênero e raça na nossa sociedade.

Com a colonização e a dominação dos povos, construiu-se a relação de coisificação dos negros, principalmente de mulheres negras. Com isso, a afirmação da dominação e a superioridade do vencedor se

davam através da tomada das mulheres dos grupos subjugados. Além disso, hoje a grande maioria dessas mulheres desempenha trabalhos análogos à escravidão, isso vem do lugar da mulher negra e seu papel nas relações sociais e de trabalho, pois:

Quanto à mulher negra, que se pense em sua falta de perspectivas quanto à possibilidade de novas alternativas. Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no mais baixo nível de opressão. Enquanto seu homem é objeto da perseguição, repressão e violência policiais (para o cidadão negro brasileiro, desemprego é sinônimo de vadiagem; é assim que pensa e age a polícia brasileira), ela se volta para a prestação de serviços domésticos junto às famílias das classes média e alta da formação social brasileira. Enquanto empregada doméstica, ela sofre um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da subordinação e da “inferioridade”, que lhe seriam peculiares (Gonzalez, 2018, p. 44).

Isso implica que, as mulheres negras, por estarem inseridas em um contexto onde são vistas como objetos, elas sofrem com a “tripla discriminação”, pois essas violências são a união do racismo, do sexismo e de outras formas de opressão contra as mulheres negras. Ou seja, essas opressões acabam por colocá-las em um lugar de maior marginalização dentro da sociedade. Sem uma perspectiva melhor para o futuro, essas mulheres acabam voltando-se para o desempenho de trabalhos domésticos e informais, trabalhos esses que, historicamente, são associados a mulheres negras e que têm em sua caracterização exploração e subalternização dessas mulheres. Por outro lado, com os movimentos feministas que tinham o discurso de libertar as mulheres da opressão de gênero, quais mulheres são essas? Como destaca Carneiro:

Quando falamos em romper com o mito da rainha do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando? As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca. Quando

falamos em garantir as mesmas oportunidades para homens e mulheres no mercado de trabalho, estamos garantindo emprego para que tipo de mulher? Fazemos parte de um contingente de mulheres para as quais os anúncios de emprego destacam a frase: “Exige-se boa aparência” (Carneiro, 2003, p. 326).

Isso implica que as mulheres negras enfrentam opressões distintas em relação às outras mulheres, pois, no nosso modelo de sociedade, as mulheres negras são vistas apenas para o prazer. Com a colonização, elas foram jogadas às margens da sociedade. Muitas das vezes, essas mulheres são chefes de família e têm que desempenhar a função de sustentar a casa e criar os filhos. Por isso, quando as mulheres brancas vão às ruas reivindicar o direito de trabalhar, as mulheres negras não entenderem, pois sempre trabalharam. Isso ocorre porque, quando as feministas foram às ruas no sufrágio feminino para assegurar o direito ao trabalho, que para algumas mulheres da classe média alta significava a independência financeiras, as mulheres negras, ao longo da história, já haviam sido inseridas no mercado de trabalho de formas esdrúxulas. Então, ao lutar pelo direito ao trabalho e por igualdade, as mulheres brancas estavam garantindo direitos para um pequeno grupo de mulheres, e não para toda a categoria mulher. Todavia, acredita-se que o que separa as oportunidades dos homens e das mulheres é apenas o gênero; isso não passa de uma ilusão. Salienta-se que:

Quando falamos que a mulher é um subproduto do homem, posto que foi feita da costela de Adão, de que mulher estamos falando? Fazemos parte de um contingente de mulheres originárias de uma cultura que não tem Adão. Originárias de uma cultura violada, folclorizada e marginalizada, tratada como coisa primitiva, coisa do diabo, esse também um alienígena para a nossa cultura. Fazemos parte de um contingente de mulheres ignoradas pelo sistema de saúde em sua especialidade, porque o mito da democracia racial presente em todas nós torna desnecessário o registro da cor dos pacientes nos formulários da rede pública, informação que seria indispensável para avaliarmos as condições de saúde das mulheres negras no Brasil, pois sabemos, por dados

de outros países, que as mulheres brancas e negras apresentam diferenças significativas em termos de saúde (Carneiro, 2003, p. 326).

Sob essa perspectiva, entendemos que as mulheres negras são vítimas não só da colonização, por terem toda a sua cultura violada e branquificada no que sobrou dela, mas também da falta de políticas públicas que tenham, de fato, consciência racial e que sejam preparados para atender à população negra, principalmente as mulheres negras, que são as que mais sofrem com o mito da democracia racial. Esse mito presta um desserviço quando o assunto é a violência sofrida por essas mulheres na rede pública de saúde. É indispensável a importância de um movimento que tenha, na sua estrutura, as nuances das diferentes formas de subsistência. Logo, podemos citar:

A partir desse ponto de vista, é possível afirmar que um feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas como são as sociedades latino americanas — tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades (Carneiro, 2003, p. 327).

Dessa maneira, um feminismo que não tem como base as múltiplas formas de existência é um movimento excludente. É errôneo pensar que o que difere homens e mulheres é apenas o gênero. No entanto, o que Carneiro enfatizar é a importância de um feminismo negro que tenha fundamento no contexto das sociedades latino-americanas, pois um dos grandes implicadores das relações de gênero é o racismo, sendo fator determinante para a perpetuação das hierarquias de gênero.

3.1 O torna-se mulher e a construção da subjetividade feminina

A princípio, devemos questionar como podemos construir nossa subjetividade, já que tornar-se mulher é um processo histórico. Ademais, a unificação da luta das mulheres na nossa sociedade não corresponde apenas a vencer uma trajetória histórica, que tem como

principal agente o patriarcado, mas sim todas as formas de ideologias que estão envolta do patriarcado e o favorece uma dessas ferramentas é o racismo. Podemos citar:

O racismo estabelece a inferioridade social dos segmentos negros da população em geral e das mulheres negras em especial, operando ademais como fator de divisão na luta das mulheres pelos privilégios que se instituem para as mulheres brancas. Nessa perspectiva, a luta das mulheres negras contra a opressão de gênero e de raça vem desenhando novos contornos para a ação política feminista e antirracista, enriquecendo tanto a discussão da questão racial como a questão de gênero na sociedade brasileira (Carneiro, 2003, p. 327).

Pode-se entender que o feminismo negro tem atuando como fato importante para acabar com as cisões criadas pelo feminismo hegemônico, que durante todo esse tempo buscou assegurar apenas os direitos de um pequeno grupo de mulheres brancas, que já são privilegiadas na estrutura social brasileira. Sendo assim, a luta que as mulheres negras vêm fazendo para mudar a dinâmica social em que estão inseridas vem dando novos contornos ao campo das discussões raciais e de gênero.

É importante destacar que, ao desenvolver uma perspectiva antirracista nas discussões sobre gênero, o feminino ganha uma nova classificação, especialmente na condição de ser mulher negra, tendo assim uma identidade política importante. Para tanto, isso só é possível porque, nas lutas desenvolvidas por essas mulheres, temos a inclusão de várias formas de subjetividade, promovendo assim uma representatividade voltada para as mulheres brasileiras. Isso ocorre porque:

Enegrecer o movimento feminista brasileiro significa, concretamente, demarcar e instituir na agenda do movimento de mulheres o peso que a questão racial tem na configuração, por exemplo, das políticas demográficas, na caracterização da questão da violência contra a mulher pela introdução do conceito de violência racial como aspecto determinante das formas de violência sofridas por metade da população feminina do país, que não é branca; introduzir a discussão sobre as

doenças étnicas/raciais ou as doenças com maior incidência sobre a população negra como questões fundamentais na formulação de políticas públicas na área de saúde; instituir a crítica aos mecanismos de seleção no mercado de trabalho como a “boa aparência”, que mantém as desigualdades e os privilégios entre as mulheres brancas e negras (Carneiro, 2003, p. 238).

Em vista disso, é inegável a importância do enegrecimento do feminismo brasileiro, pois isso influencia diretamente na construção da subjetividade dessas mulheres. Mas não só isso, com o feminismo negro endentemos as variações do que significa torna-se mulher, uma vez que se torna vital o feminismo negro para construção de uma sociedade que de fato enxergue as mulheres negras, que são mais da metade da população.

4 Considerações finais

Quando propomos o diálogo entre essas duas filósofas, foi justamente com o intuito de evidenciar as diferentes formas de performar o gênero, mas também trouxemos destaque para o fato que as mulheres negras constroem de formas distintas a sua identidade de gênero, pois elas sofrem influência do contexto social em que estão inseridas, bem como questões raciais. Com isso, buscamos romper com os papéis de gênero e sua hierarquia.

Carneiro dá destaque para como o feminismo hegemônico não consegue avançar nas discussões propostas muitas das vezes por ele mesmo, pois, ao ter como centro apenas as vivências de mulheres brancas privilegiadas, ele não consegue abarcar as experiências de mulheres negras e racializadas.

Quando Carneiro dá ênfase à unificação das lutas dos povos minoritários através do feminismo negro, ela propõe que somente com um ato plural, que englobe e entenda as diferentes formas de subsistência, poderemos realmente pensar e viver em uma sociedade que

enxergue de fato aqueles que a compõem. Sendo assim, romperíamos as hierarquias de gênero, cuja função é a normatização da sociedade por meio de normas fixas e rígidas, que favorecem as estruturas sociais por determinar quais lugares e espaços as mulheres não brancas e racializadas podem ocupar.

Portanto, para construirmos uma sociedade mais igualitária, é primordial romper com as estruturas sociais que sustentam as opressões de gênero e raça. Isso só é possível através de um feminismo que abarque as diferentes experiências vividas por diversas mulheres, que tenha como base as especificidades de cada uma e que reconheça as desigualdades que afetam as mulheres negras, construindo assim um discurso e travando lutas que sejam eficazes e assegurem a voz ativa dessas mulheres nos discursos feministas.

Referências

- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2018.
- CARNEIRO, Sueli. *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. In: Ashoka empreendedores sociais: Takano cidadania (org.). *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano, 2003. (Coleção Valores e Atitudes. Série Valores).
- GONZALEZ, Lélia. *A mulher negra na sociedade brasileira*. In: Lugar de mulher: Estudos sobre a condição feminina na sociedade atual: União dos coletivos Pan-Africanistas (org.). *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

Forma e Matéria no Ato de Fundação de um Regime Político em Maquiavel

Helder Canal de Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.15>

Em *O Príncipe*, Maquiavel afirma que os regimes políticos existentes são ou principados ou repúblicas. Para saber se um corpo político deve ser ordenado como um principado ou uma república é preciso analisar, no ato de sua fundação, se os integrantes desse corpo são mais afeitos à igualdade ou à desigualdade, e à liberdade ou à submissão. Nesse sentido, Maquiavel introduz os conceitos de forma e matéria para pensar a fundação de um regime político. A matéria é composta pelos integrantes do corpo político e a forma é o regime político adotado com suas ordenações e leis. Um regime de governo mais estável, duradouro e bem-ordenado tende a confluir a forma com a matéria. Se não houver essa confluência, os regimes tendem a ser curtos, pois esse descompasso é prejudicial. Somente um homem com grande *virtù* conseguiria transpor esse descompasso e fundar um regime duradouro, mesmo que, inicialmente, forma e matéria não estivessem em consonância.

Figura central na fundação de um regime político é, para Maquiavel, o legislador. De acordo com o secretário, somente um homem

¹ Professor de Sociologia e Filosofia do IFMT, Doutor em Sociologia pela UnB e Doutorando em Filosofia pela UFG.

com grande *virtù* poderia criar um bom regime político com boas ordenações e leis. Em suas palavras,

Quanto aos que, pela própria *virtù* e não pela fortuna, se tornaram príncipes, digo que os mais eminentes foram Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu e similares. E, ainda que não se deva discutir sobre Moisés, uma vez que foi um mero executor das coisas ordenadas por Deus, ele deve ser admirado ao menos pela graça que o tornou digno de falar com Deus. Consideremos, porém, Ciro e os demais conquistadores ou fundadores de reinos: acharemos todos admiráveis e, se observarmos suas ações e ordenações particulares, não nos parecerão discrepantes das de Moisés, que teve tão grande preceptor. Examinando suas ações e suas vidas, veremos que não receberam da fortuna mais do que a ocasião, que lhes deu a matéria para poderem introduzir nela a forma que lhes aprouvesse. E, sem ocasião, a *virtù* de seu ânimo se teria extinto, assim como, sem a *virtù*, a ocasião teria vindo em vão (Maquiavel, 2017, p. 26).

Maquiavel elenca várias pessoas que fundaram regimes políticos. É importante observar que, na perspectiva do autor, esses personagens fundaram seus regimes sozinhos. Portanto, no ato da fundação de um regime político, é preciso uma pessoa com *virtù*, não muitas, pois uma pessoa consegue enxergar melhor a forma a ser aplicada na matéria, bem como o fim das novas ordenações:

E deve-se ter como regra geral que nunca, ou raramente, ocorre que alguma república ou reino seja, em seu princípio, bem-ordenado ou reformado inteiramente com ordenações diferentes das antigas, se não é ordenado por uma só pessoa; aliás, é necessário que um homem só dite o modo, e que de sua mente dependa qualquer dessas ordenações. Por isso, um ordenador prudente, que tenha a intenção de querer favorecer não a si mesmo, mas o bem comum, não sua própria descendência, mas a pátria comum, deverá empenhar-se em exercer a autoridade sozinho [...]. Porque, assim como muitos não são capazes de ordenar uma coisa, por não conhecerem o bem que há nela, devido às diferentes opiniões que têm entre si, uma vez que o saibam, não se conformam em abandoná-la (Maquiavel, 2007a, p. 41-42).

Como analogia para a fundação de um regime político, Maquiavel (2007a; 2018) utiliza o exemplo do escultor de uma rocha bruta ou uma rocha já toda trabalhada por outro escultor. Se a rocha bruta (matéria) for trabalhada por uma única pessoa e esta for prudente, conseguirá dar a melhor forma para ela. Agora, se houver vários escultores para decidir qual é a melhor forma a ser empregada na rocha ou se essa já foi trabalhada por outros, haverá vários desentendimentos, pois um acha que a melhor forma é A, outro acha que é B, outro C etc. Diante desse cenário, a forma pode ficar toda remendada e retocada, não deixando-a clara. Seria o que Maquiavel chama de formas intermediárias de governo. Essa amorfia faz com que o regime político se torne instável e, portanto, mais suscetível de corrupção a curto prazo. Nessa medida, o ato da fundação maquiaveliano deve ser conduzido por apenas uma pessoa, o legislador. Porém, este ato é efêmero. O que faz com que um regime seja bom é a sua manutenção. Logo, o legislador deve transferir a manutenção para outros. Se for um principado, “o príncipe guarda para si o direito de criar novas instituições. Em uma república, o legislador transfere esse direito para o corpo político” (Bignotto, 2015, p. 134).

O legislador deve, pois, no ato de fundar um regime político prestar atenção em algumas características da matéria para imprimir a melhor forma de governo. Um dos pontos a que deve se atentar é para as composições internas da matéria que formará o corpo político. Se nas divisões internas da matéria prevalecer maior igualdade, a melhor forma de governo é a república. Se for o contrário, a melhor forma é o principado. Nas palavras de Maquiavel:

as repúblicas nas quais se manteve a vida política e incorrupta não suportam que nenhum de seus cidadãos se apresente nem viva como gentil-homem; aliás, mantêm a igualdade entre seus cidadãos, sendo grandes inimigos dos senhores e gentis-homens que existem naquela província; e, se por acaso lhes caem nas mãos alguns que seja, motivo

de corrupção e razão de escândalo, eles os matam (Maquiavel, 2007a, p. 161).

É preciso, então, perceber se em uma determinada matéria há muitos gentis-homens ou não para saber se é melhor a forma republicana ou a forma principesca. Gentis-homens, para Maquiavel, são todos aqueles que vivem de renda sem produzir diretamente a própria subsistência, sempre se apropriando do trabalho alheio. São os senhores feudais ou pessoas muito ricas que vivem dos rendimentos de suas posses. Estas pessoas, por terem posses, se tornam muito poderosas, impondo as suas vontades sobre o interesse comum. Por terem tanto poder, os gentis-homens submetem outras pessoas ao seu jugo. Como são poderosos, são inimigos de um regime assentado em leis, ainda mais pelas relações de poder entre senhores e súditos serem baseadas no compadrio e em favores, não em um ordenamento legal minimamente igualitário. Portanto, a igualdade maquiaveliana “se refere ao fato de não haver entre os habitantes de um mesmo território homens que excediam aos demais em poder (*autorità*) e importância (*equalità di grado*), isto é, não havia a subordinação de uns a outros” (Pancera, 2010, p. 87).

Em um contexto em que prevalece a desigualdade, de acordo com Maquiavel, é complicado estabelecer uma república, pois a estrutura social é fortemente hierarquizada, não havendo igualdade política entre as pessoas. O que há é a submissão de algumas pessoas a outras. As relações políticas são pautadas pela lealdade entre um superior e um subordinado. Para aqueles que são leais, há todos os tipos de benefícios. De outra forma, para aqueles que fazem oposição aos senhores, há os expurgos, como existem exemplos abundantes na história de Florença analisada por Maquiavel (2007b). É nessa dinâmica que surgem as facções, vistas como uma das grandes causadoras das instabilidades políticas nos regimes que as possuem. Assim, a melhor forma política para essa estrutura social é o principado.

Já para haver uma república, os cidadãos devem ter ojeriza dos gentis-homens, senão não é possível existir a igualdade necessária para sua formação. A conclusão do secretário florentino é a seguinte:

quem quiser criar uma república onde houver muitos gentis-homens não poderá fazê-lo sem antes os eliminar todos, e todo aquele que quiser criar um reino ou um principado onde houver bastante igualdade só poderá fazê-lo extraindo dessa igualdade muitos que tenham ânimo ambicioso e inquieto, tornando-os gentis-homens de fato, e não de nome, dando-lhes castelos e possessões, além de favores em bens e homens, para que, postos no meio desses homens, por meio deles mantenham sua ambição; e que os outros sejam obrigados a suportar o jugo que só a força, e nada mais, pode fazê-los suportar (Maquiavel, 2007a, p. 162).

Aliadas às concepções de igualdade e de desigualdade da estrutura interna do corpo político estão as concepções de liberdade e de submissão. O entendimento de Maquiavel sobre liberdade tem dois vieses que são complementares: um interno e outro externo. Um regime político, independentemente se é principado ou república, pode ter a liberdade externa, que é aquela em que um estado não está submetido a outro. A liberdade externa é o autogoverno de um regime político. A liberdade interna é exclusiva das repúblicas, pois é aquela em que não há submissão dos cidadãos a outros cidadãos, governantes ou príncipes. Tanto é que Maquiavel afirma que em uma república os governantes, ou melhor, os magistrados, os doges, os cônsules etc., não têm autoridade, no sentido de dominação pessoal, sobre os cidadãos (Maquiavel, 1973), o que é uma das características de sua liberdade.

Uma república livre coaduna as duas concepções de liberdade maquiaveliana. Nessa acepção, a liberdade de um regime republicano repousa na existência de cidadãos, pois estes estão acostumados a seguir a lei, os ordenamentos de um estado, e não a vontade de um governante. Sendo assim, a república pressupõe certa igualdade dos cidadãos na participação da condução dos negócios públicos. Pelas repúblicas exaltarem e viverem a liberdade nessas duas concepções, elas

são mais difíceis de serem conquistadas por estrangeiros ou viverem sob o jugo de um príncipe. “Nas repúblicas, porém, há mais vida, mais ódio, mais desejo de vingança. Nelas, a memória da antiga liberdade não as deixa nem as pode deixar repousar” (Maquiavel, 2017, p. 24). Por outro lado, um principado pode ser livre, na concepção externa de liberdade, mas internamente não haverá essa liberdade, pois sempre há algumas pessoas mais poderosas que outras que se impõem sobre as demais. Por isso, Maquiavel aproxima república de liberdade e principado de submissão.

Nessa dinâmica de igualdade/liberdade e desigualdade/submissão da matéria, as pessoas se acostumam a determinadas circunstâncias. Desse modo, se a matéria que comporá o futuro corpo político sempre viveu sob o jugo de um poderoso, essa matéria está acostumada à submissão, logo, é melhor implementar um principado. Se for o contrário, ou seja, se a matéria não estiver acostumada a desigualdades acentuadas, é melhor implementar uma república, para ela viver sob a sombra de leis e a participar efetivamente das decisões públicas. É necessário, pois, ao legislador prestar atenção no costume que impera na matéria no momento de fundar um regime político. Se não fizer isso, ele pode cair no descompasso dito acima, além de se mostrar pouco prudente ou mais interessado no próprio bem do que no bem comum. Em *O Príncipe*, o secretário florentino explicita essa ideia:

Quem se torna senhor de uma cidade habituada a viver livre e não a destrói pode esperar ser destruído por ela, porque ela sempre tem por refúgio, na rebelião, o nome da liberdade e suas antigas ordenações, que nem o passar do tempo nem os benefícios jamais farão esquecer. Não importa o que se faça nem as precauções que se tome: se os habitantes não se desunirem nem se dispersarem, não esquecerão aquele nome nem aquelas ordenações; o que quer que aconteça, recorrerão a eles, como fez Pisa após cem anos de servidão aos florentinos. Mas, quando as cidades ou as províncias estão habituadas a viver sob um príncipe e a linhagem deste é extinta, estando de um lado acostumadas a obedecer e, de outro, não tendo mais o príncipe, não chegam a um acordo para eleger outro entre elas mesmas e não sabem viver em

liberdade: por isso, são mais lentas para tomar armas e com mais facilidade poderá um príncipe apanhá-las para si e estar seguro quanto a elas (Maquiavel, 2017, p. 24).

E complementa nos *Discursos*:

A grande dificuldade que um povo acostumado a viver sob a autoridade de um príncipe enfrenta para conservar a liberdade que por algum acontecimento venha a conquistar — como a conquista por Roma depois da deposição dos Tarquínios — é demonstrada por infinitos exemplos que podem ser lidos nas memórias das antigas histórias. E tal dificuldade tem razão de ser; porque esse povo não é diferente de um animal bruto que, embora de natureza feroz e silvestre, tenha sido criado no cativeiro e na servidão, e que depois, ao ser solto em campo aberto, por não estar acostumado a alimentar-se e por não conhecer os lugares onde possa refugiar-se, torna-se presa do primeiro que queira aprisioná-lo de novo.

O mesmo ocorre a um povo, que, acostumado a viver submetido ao governo de outros, por não saber defender-se nem atacar nas lides públicas, por não conhecer os príncipes nem ser por eles conhecido, logo se submete de novo ao jugo, que na maioria das vezes é mais pesado do que o anterior que, pouco antes, ele se arrancara do pescoço: e fica em meio a tais dificuldades, desde que a matéria não esteja corrompida (Maquiavel, 2007a, p. 64/65).

Termo fundamental dessas citações é “costume”. Para o secretário, um povo acostumado à servidão dificilmente conquistará a liberdade, bem como um povo acostumado à liberdade não será submisso antes de lutar muito para se manter livre. Como pode ser visto, a maneira como o príncipe deve se comportar é diferente quando se conquista uma república ou um principado. Se conquistar uma república, o meio mais seguro para manter a nova conquista é destruí-la, senão a antiga liberdade continuará na memória de seus habitantes, o que será um fator de constante instabilidade.

Agora, se um principado for conquistado, a tarefa do príncipe se torna um pouco mais fácil, pois os súditos não estão acostumados a viver de maneira livre, ou seja, de certo modo eles requerem um

príncipe. Para ter tranquilidade em sua nova conquista, basta o príncipe conquistador extinguir a linhagem do antigo governante, pois assim poderá ocupar sem grandes inconvenientes o novo trono, visto que a própria matéria está acostumada à servidão.

Uma última possibilidade apresentada nesses trechos é: a morte de um príncipe que não deixa sucessores. Nesse caso, se o povo foi acostumado à tutela e à servidão por ter vivido sempre em um principado, ele não conseguirá manter a liberdade conquistada repentinamente, pois não saberá agir. Isso faz com que esse estado se torne presa fácil de um estado vizinho mais poderoso. Importante frisar nessa possibilidade é a maneira como um estado conquista a sua liberdade. Se a conquista for feita pelas suas próprias mãos, ou seja, lutou para ser livre, só perde a liberdade para um vizinho mais poderoso após muitos embates, e mesmo assim, quando tiver a oportunidade, caso não seja destruído, sempre pegará novamente em armas para ser livre. Por outro lado, se a liberdade foi conquistada sem esforço, como se fosse uma dádiva, facilmente esse estado se torna submisso a outro, pois o povo, ou melhor, a matéria desse corpo político não tem *virtù* suficiente para se manter livre. A *virtù*, pois, está ligada, de certo modo, à necessidade. Se não houver a necessidade que a requeira, dificilmente ela se manifesta.

Dessa feita, se os integrantes de um corpo político (matéria) estão acostumados com a liberdade e a igualdade, e é implementado um regime principesco (forma), provavelmente o príncipe terá grandes dificuldades para governar, pois esses integrantes se veem como cidadãos, não como súditos. Por se verem dessa maneira, tendem a agir de acordo com suas crenças e costumes, querendo participar do governo. Essa participação apazigua os humores do corpo político. Se os integrantes de um corpo político (matéria) estão acostumados a serem submissos, imperando grande desigualdade entre eles, e se implementa uma república (forma), os súditos dificilmente se tornarão cidadãos, o que enfraquece a república: “Que se constitua, portanto, uma república

onde existe ou se criou uma grande igualdade, e, ao contrário, que se ordene um principado onde haja grande desigualdade, caso contrário se criará algo sem equilíbrio e pouco durável” (Maquiavel, 2007a, p. 163). Segundo Bignotto, “A diferença das constituições, portanto, é estabelecida pelas soluções que cada regime dá aos conflitos de classe” (2015, p. 134), aos humores discordantes que sempre existem dentro de um corpo político.

Mas aqui cabe fazer uma pergunta: o legislador é neutro no ato de fundação de um regime político? Pela maneira como Maquiavel expõe os seus argumentos, parece que a tarefa do legislador é simplesmente analisar a matéria de um corpo político e implantar a forma adequada a essa matéria. Parece, então, que o legislador é neutro, pois não faz nenhum juízo de valor, ele apenas constata um fato e procura a melhor forma correspondente para esse fato. Mas segundo Pancera (2010), a neutralidade de Maquiavel e, por conseguinte, do legislador, é apenas aparente. O que está em jogo é a escolha entre uma forma de governo saudável ou corrompida. Se estiver corrompida, o melhor é implantar um principado, e se estiver saudável é melhor implantar uma república (Pancera, 2010). Como Maquiavel mesmo argumenta nos *Discursos*, se o povo não estiver corrompido ainda é possível implantar uma república, mesmo que o costume desse povo tenda mais para a desigualdade do que para a igualdade. Agora, se o povo estiver corrompido, se torna muito difícil tal empreitada.

Como é bem conhecido no último capítulo de *O Príncipe*, Maquiavel defende a forma principesca para a Itália. Entendo que a opção sugerida pelo secretário para a Itália deve-se a quatro fatores: 1º) era necessário formar um regime forte para se contrapor aos vizinhos além dos Alpes, como a França, a Espanha e a Suíça; 2º) a mão forte de um monarca controlaria os impulsos corruptores dos grandes italianos; 3º) com esse regime forte, seria possível restaurar a antiga *virtù* dos italianos para restabelecer os bons costumes; 4º) prudência para com os Médici, pois Maquiavel queria ser lembrado pela família governante ao

estabelecer um regime político florentino. Com exceção desse último fator, que está mais vinculado à prudência e ganhos pessoais de Maquiavel, os outros fatores estão ligados à tentativa de construir uma Itália grande. Isso seria alcançado freando as invasões de estrangeiros na península. Realizando essa primeira etapa, seria possível voltar-se para os desarranjos internos da política italiana, controlando a ambição dos grandes. A partir dessas premissas, seria possível organizar melhor as leis e as instituições a serem adotadas no novo regime italiano. Com isso, a organização político-jurídica se estabilizaria. Para tanto, a figura de um príncipe era necessária.

Contudo, como boa parte dos comentaristas consideram Maquiavel um republicano convicto (Bignotto, 2015; Skinner, 1981; Adverse, 2009; Pancera, 2010), parece que a análise do secretário florentino em relação à Itália ou entra em contradição com suas crenças, ou simplesmente ele foi neutro ao propor o principado para a península, visto que a matéria requeria isso. Penso que Maquiavel não entrou nem em contradição nem foi neutro nessa escolha. Entendo que o regime republicano estava no horizonte dessa escolha. Como demonstrado, Maquiavel ainda acreditava que a matéria do povo italiano tinha a antiga *virtù*, ou seja, não estava de todo corrompida; talvez estivesse adormecida. A prova disso seria a possibilidade de implementar qualquer forma na matéria, visto que havia tanto províncias que presavam pela liberdade, quanto aquelas que estavam acostumadas à servidão.² A figura do príncipe nessa opção é mais bem compreendida com a figura do legislador. Desse modo, Maquiavel acreditava que assim que a península estivesse estabilizada politicamente, com boas leis e boas ordenações assentadas em um exército próprio, a antiga *virtù* e o desejo de liberdade prevaleceriam sobre qualquer principado ou tirania.

² De acordo com os *Discursos*, livro 1, capítulo 55, as províncias que presavam pela liberdade eram a Toscana com Florença, Siena e Lucca, e Veneto com Veneza. Já as províncias submissas eram o Reino de Nápoles, Roma, a Romanha e a Lombardia (Maquiavel, 2007a, p. 161).

Isso pode ser mais bem visto quando é solicitado para Maquiavel (2010) um anteprojeto de reforma do regime de Florença. Nesse anteprojeto, o secretário propõe que a melhor forma de governo para Florença era a republicana. Ao fazer essa proposta, o secretário está pensando no povo, não nos grandes, pois estes já haviam corrompido o governo de sua cidade. Ora, se de certo modo já havia algo corrupto no governo florentino, que durava mais de cem anos, o próprio povo já estava sendo educado e acostumado dentro de um regime corrupto, o que propiciava certo fator corruptor dentro do próprio povo. No entanto, esse fator ainda não tinha se espalhado por todo o povo. Ao observar isso, e por Lorenzo II de Médici ter falecido, Maquiavel propôs o regime republicano, uma vez que o prefere ao principado. A questão é se ao se implantar um principado em Florença não haveria outro governante além de Lorenzo para dar continuidade ao regime. O fato é que Maquiavel aproveitou a oportunidade para tentar defender a sua concepção republicana de governo.

Dessa feita, o legislador faz, sim, um juízo de valor ao observar a forma e a matéria, pois não é simplesmente um ator passivo que aceita o que é dado pela matéria de um corpo político. Ele também deve analisar o grau de corrupção desse povo. Para um povo em que a corrupção ainda não é generalizada seria possível implantar tanto um principado quanto uma república, pois a matéria pode pender tanto para um lado quanto para o outro. Todavia, em um corpo político saudável, sem nenhum grau de corrupção, a ideia é diferente, sendo difícil implantar um principado. Ao discutir a forma e a matéria de maneira abstrata, Maquiavel está pensando, como dito acima, em sociedades em que o grau de corrupção está baixo, “porque um povo inteiramente corrompido não pode, nem por breve tempo, viver livre [...]: por isso, o que aqui dizemos refere-se aos povos entre os quais a corrupção não seja muito propagada, sendo ainda maior a parte boa que a podre” (Maquiavel, 2007a, p. 64/65). Além disso, seria possível a um legislador ou a um príncipe com uma *virtù* extraordinária, suplantando qualquer

tendência de forma e matéria e implementar tanto uma república onde prevaleça a submissão, quanto um principado onde prevaleça a liberdade, desde que a submissão não seja total ou a liberdade já tenha algum grau de corrupção.

Referências

- ADVERSE, Helton. *Maquiavel: política e retórica*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes, 2007b.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. 4ª edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Da Arte da Guerra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- MAQUIAVEL, Nicolau. Carta de Maquiavel a Francesco Vettori. In.: *Coleção Os Pensadores*. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 117-120.
- MAQUIAVEL, Nicolau. Discurso sobre as Formas de Governo de Florença. In.: ADVERSE, Helton (org.). *Maquiavel: Diálogo sobre nossa Língua e Discurso sobre as Formas de Governo de Florença*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- PANCERA, Carlo Gabriel Kszan. *Maquiavel entre Repúblicas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- SKINNER, Quentin. *Maquiavel: pensamento político*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981.

Gênero enclausurado: uma discussão sobre o Harém e o Claustro

Thiago Félix de Moraes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.16>

1 Introdução

Há nas sociedades ocidentais uma forte presença da construção de um patriarcado; ou seja, uma precedência da figura masculina e a consagração de toda característica daquilo que é entendido como sendo pertencente a este gênero em detrimento do feminino em sua essência, culminando, nesse sentido no agrilhoamento ideológico e muitas vezes físico deste feminino encarnado, ou seja, da própria mulher.

Deste modo, desde o princípio das sociedades pautadas pela dominação masculina tendeu-se a resignar a mulher a papéis constituídos como inferiores, sobretudo na sociedade moderna capitalista, costumeiramente a resvalando ao papel de cuidadora dos filhos ou, até mesmo, de mal necessário para a disseminação da espécie humana. A mulher é colocada, como explicitará Beauvoir, como o segundo sexo, o outro²; enquanto o homem vem a ser o padrão estabelecido de

¹ Thiago Félix é historiador, mestre em filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), pesquisa sobre equidade de gênero, erotismo e literatura no século XVIII.

E-mail: thfenix2004@hotmail.com

² “O homem é pensável sem a mulher. Ela não, sem o homem”. Ela não é senão o que o homem decide que seja; daí dizer-se o ‘sexo’, para dizer que ela se apresenta diante do macho como um ser sexuado: para ele, a fêmea é sexo, logo ela o é absolutamente. A mulher determina-se e diferencia-se em relação a o homem e não este em relação a ela;

excelência social. Assim, para manter seu poder, sua posição de destaque em relação à mulher, o homem utiliza-se de aparelhos ideológicos, como o Estado, a religião e a educação, numa manutenção de formação cultural que pré-estabelece o papel do homem e da mulher dentro da sociedade em questão. Neste contexto, Costa explicitará em sua análise sobre o poder da mulher em relação ao poder masculino:

Como já vimos em muitas outras oportunidades, esta subalteridade, determinante na condição feminina, é fruto de seu papel de gênero. Sabemos que a sociedade através de suas instituições (aparelhos ideológicos), da cultura, das crenças e tradições, do sistema educacional, das leis civis, da divisão sexual e social do trabalho, constrói mulheres e homens como sujeitos bipolares, opostos e assimétricos: masculino e feminino envolvidos numa relação de domínio e subjugação (Costa; Ana Alice, 2008).

Apesar de costumeiramente compreendermos o século iluminista francês como um dos momentos de maior liberação do ideário humano, trazendo conceitos que ainda hoje impactam em nossa sociedade: como a divisão dos três poderes, os preceitos da democracia moderna e mesmo os direitos humanos; a despeito do grande avanço nas áreas da ciência e filosofia da época, as perspectivas de gênero sofreram, na verdade, um imperioso ataque, uma vez que agora além da fé, a ciência era cada vez mais especializada em fornecer aparelhos de submissão. Mesmo diante dos inúmeros discursos acerca da libertação do homem do jugo opressor, a mulher mantinha-se subjugada; uma questão que não passa despercebida pelos dois autores discutidos nessa pesquisa: Diderot que utiliza-se do claustro para denunciar a opressão religiosa sofrida, principalmente pelas mulheres e Montesquieu que em primeira instância não visa denunciar o abuso das mulheres diretamente, mas acaba o fazendo ao equiparar em *Cartas Persas* o poder do

a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (Beauvoir, 1970, p. 10).

rei sobre a vida dos súditos com o poder do homem sobre sua esposa(ou concubinas, no caso da sátira”.

A Religiosa de Diderot é uma denúncia ao modelo monástico cristão e a castidade como sendo uma espécie de antinatureza; mesmo que o autor reconheça, em *Sobre as Mulheres*, que a dominação feminina vem a partir do acúmulo de terras já na invenção da agricultura, pautada no capricho masculino de domesticação da mulher em visa de garantir uma prole seguramente sua (Leal, 2004).

Para conseguir tal intento, era necessário, portanto, diz Leal, que a própria mulher absorvesse o conceito de interioridade e o tomasse para si, tornando-se autocontrolada, por meio da instauração de uma tradição; ele ainda elenca em seu estudo, doze frases servientes a explicitar doze diferentes conceitos que deveriam ser absorvidos pela mulher, muitos destes ainda hoje utilizados e reproduzidos.

Talvez o mais central deste conceito, está à ideia de que a mulher é menos inteligente do que o homem, principalmente nas áreas tidas como de grande abstração, como a matemática e a filosofia (ou seja, em áreas de grande necessidade de raciocínio lógico, característica tradicionalmente ligada ao masculino), promove o conceito da mulher como um ser frágil, facilmente ludibriável e por isso, que deve ser defendido dos outros homens que não aqueles pertencentes a sua família.

É perceptível a imersão desta ideia dentro de *A Religiosa*, no entanto, devemos perceber que, neste caso, a pontualidade desta ideia não é um acaso, nem mesmo uma crítica; o filósofo francês vai ao encontro deste conceito presente em vários de seus contemporâneos, como vemos em seu ensaio: *Sobre as mulheres*:

Fixai com a máxima justeza e imparcialidade que puderdes as prerrogativas do homem e da mulher, mas não esquecei que na falta de reflexão e de princípios nada penetra até uma certa profundidade de convicção no entendimento das mulheres; que as ideias de justiça, de virtude, de vício, de bondade, de maldade, nadam à superfície de suas almas; que elas conservaram o amor-próprio e o interesse pessoal com

toda a energia da natureza, que, mais civilizadas do que nós por fora, remanesceram verdadeiras selvagens por dentro (Diderot, 1990).

Para proteger a figura feminina da mãe, da irmã, ou ainda, a honra da família, presente nestas se valida graças a essa conceituação, o aprisionamento físico do feminino, a resvalando ao ambiente de casa, cuidando dos afazeres manuais, tradicionalmente resvalados em nossa sociedade como sendo de caráter inferior: cuidar da casa, cuidar das crianças, bordar.

Neste interim, o aprisionamento feminino — cerne de toda problemática apresentada na obra — serve para sanar as consequências supostas pelos outros três conceitos-chave apresentados por Leal e aqui citadas como importantes direcionamentos neste estudo: A ideia de que a mulher é insaciável sexualmente, seu descontrole emocional e sua fragilidade física que corrobora a necessidade do protecionismo masculino.

2 Entre o Harém, o Claustro e o Erotismo: a mulher

Para a mulher do patriarcado, é mister comportar-se. É, diante do papel tradicionalmente colocado ao gênero feminino, vestir-se “de maneira apropriada” de forma a não mostrar muito o corpo (entendido como veículo de pecado e periculosidade), a evitar sair em determinados horários desacompanhada de homens da família, evitar companhias de outros homens que não sejam estes, pois ela é vista como frágil e precisa ser protegida. Comportar-se é, para a mulher, nada mais que ser subserviente a este masculino que a aprisiona dentro de sua própria casa.

Em *Cartas Persas*, um eunuco demonstra a triste realidade das mulheres no serraglio ao demonstrar sua própria misoginia vingativa ante à própria ausência de capacidade de suprir seus desejos, em suma, aqui Montesquieu revela a natureza das paixões quando mal

administradas: elas se ressentem; e aqui, mesmo em um pequeno poder, não sendo o dono o harém, ele usa do parco poder que possui para dominar o sexo que não pode obter para si.

Eu as odeio desde que as encaro com frieza e que minha razão me deixa ver todas as suas fraquezas. Embora eu cuide delas para outro, o prazer de me fazer obedecer a me dá uma alegria secreta; quando as privo de tudo, parece-me que é para mim e isso sempre me traz uma satisfação indireta. [...] Por isso elas não tratam com um ingrato: encontra-me sempre diante delas em todos os seus mais inocentes prazeres; sempre me apresento a elas como uma barreira intransponível. (Montesquieu, 2018, p. 43-44)

Posteriormente, mas ainda nessa mesma carta, o eunuco narrador relata os subterfúgios argumentativos que utiliza para evitar suprir o prazer das mulheres: a virtude, a castidade e toda uma série de outros valores inventados para satisfazer a necessidade masculina em detrimento da feminina.

Diderot, por outro lado, fará sua crítica em *A Religiosa* e em *Jóias Indiscretas*, tomando como base sua aproximação do materialismo, propondo, na verdade, que o claustro deve ser abolido não em prol simplesmente da liberdade humana, mas, principalmente por causar distúrbios psicofísicos por conta da constituição feminina, para ele, em consonância com o pensamento científico da época, naturalmente mais frágil. Não poderia ser diferente, Diderot está imerso dentro de um contexto racional cientificista que não pode ser ignorado. Como criador junto a D'Alembert da Enciclopédia, o filósofo está a par da produção científica de seu tempo, não obstante, o Abade Mallet versará em seu verbete Mulher da já citada Enciclopédia sobre o trabalho de M. Daubenton sobre a anatomia feminina, o qual usa para colocar a mulher num patamar inferior ao homem, em suas palavras “um homem falhado³”.

³ “[...] Os Anatomistas não foram os únicos a considerar a mulher, de alguma maneira, um homem falhado; os filósofos platônicos possuíam uma ideia similar” Cf. MALLET,

Em complemento a isto, Évelyne Berriot-Salvadore explicitará (*apud* Tamizari, 2013, p. 9) que toda a medicina sobre a mulher está baseada em dois modelos: um, aristotélico, considerando a mulher como um ser incompleto, e outro galeno, considerando o útero como um profundo fator inquietante na mulher; tornando-a encerrada nos ditames de seu ciclo menstrual.

Este último modelo parece ser o mais próximo à visão de Diderot sobre o tema, como podemos ver em *Sobre as Mulheres* “A mulher traz dentro de si um órgão susceptível de terríveis espasmos, que dispõe dela e que suscita em sua imaginação fantasmas de todo tipo. [...] é do órgão próprio de seu sexo que partem todas as suas ideias extraordinárias” (Diderot, 2000, p. 225); também neste mesmo texto, o autor colocará sob a ótica de causa e consequência uma correspondência entre histerismo e fanatismo, uma ideia que também será apresentada dentro da *Religiosa*.

No entanto, a força da obra diderotiana não está em sua aproximação com o saber científico da época e seus pontos de encontro com os demais filósofos do iluminismo. Sua ruptura consiste no diagnosticar o aspecto psicofisiológico da condição da mulher também denunciar a moral eclesiástica como antinatural. Em contrassenso a uma forte corrente de seus contemporâneos, Diderot não estabelece neste conceito de mulher uma justificativa para o tratamento dado a essas, mas demonstra a existência de um aspecto cultural.

Através de *A Religiosa*, Diderot lança mão de um ferrenho enfrentamento a moral eclesiástica, opondo-se ao aprisionamento dos corpos. Tanto de maneira física, quanto psicológica. Denunciando toda uma corrupta máquina monástica de manutenção da repressão sexual e da repressão educacional sofrida pelas mulheres de sua época promovida pela Igreja e mantida pela hipocrisia da sociedade parisiense.

E.F; JAUCOURT, C.L; DESMAHIS, J.F. “Femme”. In DIDEROT, D. & D’ALEMBERT. J.L.R. The Encyclopedia of Diderot & D’Alembert. (tradução própria).

Neste contexto, Diderot ganha destaque dentro dos pensadores iluministas que se enveredaram sobre a temática do feminino, por, apesar de reconhecer na mulher uma inferioridade biológica advinda de uma constituição mais ligada aos rompantes de seu útero como vemos em *Sobre as mulheres*, ele também reconhece a existência de toda uma estrutura social que visa agrilhoar a mulher num estado de antinaturalidade. Podemos observar isso em Baditer (1991) que explicita o caráter dual do tratamento oferecido as mulheres através de sua leitura diderotiana:

Ao seu ver, a especificidade feminina reside nos órgãos genitais. O útero constitui sua essência e determina os pensamentos e experiências das mulheres. Esse órgão invisível é a origem de todos os seus males, inclusive do lugar pouco invejável que ocupam na sociedade. Por causa desse sexo, as etapas da vida feminina enunciam-se em termos de dor e de servidão. Porque só são destinadas ao prazer dos homens e a sua reprodução, tudo o que precede e tudo o que se segue a esse período da vida das mulheres é vazio e deixado ao abandono. Quando meninazinhas, sua educação é negligenciada e ao envelhecerem ninguém se interessa por elas. (*apud* Tamizari, Fabiana; Piva, P. J., 2015, p. 183).

Desta forma, Diderot antecipa uma temática muito presente no século passado que é a importância do caráter histórico-social na formação de papéis de gênero⁸, valendo-se de uma dicotomia que reconhece um fator biológico pouco generoso para com o feminino, mas que ao mesmo tempo se aproxima do discurso de Beauvoir, dois séculos mais tarde, quando esta diz que “é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino”. Como podemos ver no entendimento de Piva e Tamizari (2015) sobre a mulher dentro da obra diderotiana:

Além das fragilidades próprias da sua própria natureza, as mulheres, segundo Diderot, teriam ainda de enfrentar em sua vida as animosidades da sociedade, que a oprime, a humilha e dela exige total

submissão aos homens e aos preceitos de uma moral misógina (Piva; Tamizari, 2015, p. 186)

Percebemos, portanto que a diferenciação da análise de Diderot sobre a mulher, não está em seu status biológico, posto que ele corrobore a produção intelectual de sua época, mas tem raízes profundas em seu caráter anticlerical.

É evidente que uso do romance como expressão filosófica estava em voga no século XVIII, muitas vezes o diálogo entre a literatura e a filosofia eram tão íntimos que mesmo que contos da alcova como *Teresa Filosofa*, de autoria desconhecida, discutiam as temáticas iluministas, como o direito do homem, a liberdade, a crítica a soberania do rei e do clero e algumas vezes até iam além ao discutir os direitos fundamentais femininos, uma temática em geral explorada de maneira tangencial (ou opressora) pela filosofia tradicional.

Tal forma de narrativa, na verdade, constitui-se quase como um subgênero bastante em voga no século XVIII e que se inspira no crescente interesse europeu acerca dos costumes orientais, interesse esse que define o romance, mas que o captura e o europeíza, como conceitua novamente Vartanian:

Trata-se ordinariamente [...] de uma intriga inverossímil com protagonistas de sangue real: ela se passa na corte de um reino exótico imaginário que faz parte de algum modo, do mundo oriental. o autor pode pretender que sua narrativa seja tirada de memórias históricas sobre o país em questão uma Geografia caprichosa e fantasista mal oculta aquilo que o leitor prevenido logo toma pelos ambientes franceses que conhece. faz intervir o maravilhoso — fadas, encantamentos, magia, visões, metamorfose e assim por diante — Para sustentar e fazer avançar a ação. introduzem se, ao sabor das peripécias, alguns quadros satíricos que refletem quer os costumes e gostos do século quer acontecimentos recentes conhecidos de todos pessoas reais, vivas ou mortas, são evocadas sobre disfarces que dão o que fazer aos leitores que apreciam as adivinhações ponto um erotismo jocoso e sugestivo, próximo da zombaria, da colorido atmosfera na qual banha tal ficção que o autor só apresenta não obstante como um jogo do

engenho, um deboche da imaginação, cujos golpes de ironias são dirigidos até mesmo contra si próprio (*apud* Matos, 2018, p. 67)

Tal recurso narrativo não se dá por mero capricho da moda, ao evocar a narrativa erótica, sobretudo uma narrativa tão cheia de valores morais de sua sociedade, como o são as obras orientais a exemplo das *Mil e Uma Noites*. Diderot e seus contemporâneos podem trazer à tona o espírito curioso e investigativo próprio às luzes, a partir de uma ideia de livre exame em um assunto tão tolhido pela tradição cristã, quanto pela própria investigação científica; encontrando aliados para a promulgação da Ciência natural e a propagação dos ideais iluministas entre improváveis parceiros: os licenciosos, libertinos e os adoradores da *Debauche*.

Ao mesmo tempo que ao evocar o “exótico” oriente, podia-se mascarar, ainda que fracamente, as críticas mais contundentes tanto a moral religiosa, quanto ao despotismo do rei francês, escondendo-o da censura a partir do jogo de correspondências entre o país ficcional e o verdadeiro. Como nos elucida Matos (2018), *Jóias Indiscretas*, importante obra de Diderot no que concerne sobre seu pensamento sobre a mulher, é um romance *a le clef*, ou seja, codificado de forma a depender da cumplicidade e do conhecimento do leitor sobre os fatos e personagens da época, aspecto sobre o qual falaremos posteriormente — assim como, talvez inconscientemente, evocar a Filosofia e cultura presentes na *Ars Erotica* das *Mil e Uma Noites* que não podem ser replicadas pela literatura ocidental.

Ainda em relação à censura, é importante mencionar que a própria natureza erótica da narrativa desempenha um papel de proteção, utilizando uma estratégia dupla: enquanto a pornografia se disfarça sob a fachada de “romances filosóficos”, como indicado por Darnton (1996), as críticas mais ácidas ao regime vigente e as ideias iluministas mais ousadas são transmitidas por meio de um gênero literário considerado inferior e indigno de ser considerado Filosofia, mas com grande circulação na França do século XVIII.

Essa estratégia de dissimulação possibilitou que os autores iluministas evitassem a censura do governo e da Igreja, que estavam constantemente à espreita de qualquer conteúdo considerado subversivo ou blasfemo. Além disso, a popularidade desse tipo de literatura contribuiu para a disseminação das ideias iluministas para além das elites intelectuais e acadêmicas, alcançando um público mais amplo e diversificado. Dessa forma, o uso do erotismo como um veículo para a crítica social e política revela a habilidade dos autores iluministas em contornar a censura e difundir suas ideias de forma subversiva, mas eficaz.

Sob outro espaço, a literatura filosófica em si também podia valer-se do conjunto de sensações evocadas pelo erótico. Esse é o exemplo das obras estamos analisando nesse artigo. O primeiro, *Jóias Indiscretas*, de Diderot é um romance que muito tempo foi considerado inapropriado, não apenas em sua contemporaneidade (sendo rechaçado inclusive por seu próprio autor), mas também pouco filosófico pela academia até recentemente. *Cartas Persas* de Montesquieu possui um teor bem menos erótico que o primeiro, mas trabalha sobretudo no campo da paixão masculina como metáfora do poder despótico.

Dessa forma, fazemos ecoar a análise de Darton (1996) sobre a produção licenciosa do século XVII, compreendendo que os mesmos elementos podem ser encontrados nos romances contemporâneos a Diderot: uma produção de verdade através de uma ficção, um erotismo que potencializa a discussão filosófica, ora por meio de diálogos que promovem ideais iluministas, ora por intermédio de sátiras e passagens críticas ao *ancien regime*; e uma figura controversa da mulher que, ao mesmo tempo se torna protagonista de seu próprio destino e voz ativa na discussão, mas também cuja presença na narrativa é repleta do olhar masculino erotizador. Nesse sentido, compreendemos que ao criar um efeito de realidade, a narrativa erótica também se mostrava como um retrato dos paradigmas sociais existentes à época.

O sexo serve meramente como veículo de crítica social — em várias direções — e não apenas ao longo da grande barreira entre os sexos. Concentrando-se exclusivamente na vitimização das mulheres as críticas feministas da pornografia deixaram de perceber o papel que ela desempenhou ao expor outros tipos de abusos sociais. Mas a história também confirma alguns de seus argumentos centrais, sobretudo o de a pornografia acessório de masturbação [...] Não se trata então de saber se monografia visava excitar o desejo sexual em geral apenas o desejo masculino mas sim de saber se podemos reduzi-la à sua função de material de masturbação. [...] Goulemont argumenta que a pornografia acertou se mais do que qualquer outro gênero de meta de toda a literatura pré-mallarmé a de criar um efeito de realidade e no caso tão forte a ponto de parecer eliminar a distinção entre literatura e vida (Darton, 1996, p. 24).

Embora possamos entender a narrativa erótica como uma forma de exaltar o desejo masculino, Diderot pode ter encontrado nesse gênero literário algo além de uma mera literatura barata escrita rapidamente para impressionar sua amante. Na verdade, ele descobriu uma tradição rica e vibrante que servia como um veículo fértil para a crítica social, com raízes em autores como Boccaccio, Brantôme e La Fontaine. Esses autores transmitiram a “tese desmistificadora” sobre o pudor, a virtude e a fidelidade das mulheres, mostrando que estas não passavam de máscaras que escondiam uma insaciável luxúria. Para Diderot, a literatura erótica não era apenas uma forma de entretenimento, mas também uma ferramenta eficaz para destilar seus ideais para as massas e prenunciar conceitos que seriam trabalhados de forma menos erótica e mais filosófica em suas obras posteriores

Montesquieu e Diderot abordam, cada um a seu modo, o controle masculino sobre o corpo e a liberdade das mulheres, muitas vezes não apenas por um caráter de tentativa a libertação da mulher, mas como metáfora ao poder do rei sobre o povo, utilizando metáforas e cenários exóticos para ilustrar essas questões.

Cartas Persas de Montesquieu apresenta-se como uma obra epistolar, na qual dois nobres persas, Usbek e Rica, viajam pela Europa,

observando e comentando os costumes e instituições francesas. Paralelamente, as cartas também narram a situação do harém que Usbek deixou para trás em sua terra natal, um espaço onde suas esposas vivem em reclusão, vigiadas pelos eunucos que garantem sua obediência e castidade. O harém, nesse sentido, torna-se uma mostra do poder masculino absoluto e da opressão exercida sobre as mulheres, que, privadas de liberdade, são reduzidas a meros objetos sob o controle do homem.

As esposas de Usbek, encarceradas e isoladas do mundo exterior, são obrigadas a viver segundo os caprichos e medos de seu senhor, cuja obsessão pela fidelidade reflete o profundo controle patriarcal e a desconfiança em relação à mulher. O poder do marido, e do rei, é o poder não apenas sobre a liberdade, mas também acerca da própria vida, uma vez que abandonadas a própria sorte, enquanto o marido deslumbra-se com os prazeres da europa, elas definham não apenas de saudade, mas sobretudo em meio a conflitos, fome e a deslealdade de muitos jurados inicialmente a protegê-las.

Aqui é importante salientar que apesar da narrativa se passar no oriente, da mesma forma de *Jóias Indiscretas*, a obra não se trata de uma crítica a sociedade oriental, mas encaixa-se em um gênero bastante apreciado na época que evoca através da narrativa de um país distante e orientalista a crítica a sociedade europeia. (esse gênero fica ainda mais evidente em *Jóias Indiscretas*, uma vez que ao contrário do romance de Montesquieu esse traz em si elementos fantásticos caros ao conceito das Mil e Uma Noites) Montesquieu utiliza o distanciamento cultural para refletir sobre questões universais, como a privação de liberdade e o abandono dos nobres aos seus súditos. De maneira tangencial, ele também acaba por discutir a situação da mulher em sua época. O medo da infidelidade, representado por Usbek, é um reflexo do ciúme masculino que, muitas vezes, justificava o confinamento e a repressão das mulheres. Dessa forma, Montesquieu sugere que, apesar de o harém ser um símbolo oriental, as práticas de opressão e controle feminino não

eram exclusivas do Oriente, mas também encontravam paralelo nas estruturas europeias, disfarçadas sob diferentes formas de poder.

Enquanto isso, Diderot em *As Jóias Indiscretas*, oferece uma sátira ainda mais direta e provocativa sobre o controle masculino, ao introduzir um anel mágico que permite ao sultão Mangogul ouvir as “jóias” das mulheres falarem. Aqui, o termo “jóias” é um eufemismo para os órgãos genitais femininos, que, sob o efeito do anel, revelam os segredos e aventuras amorosas de suas portadoras. Embora a premissa possa parecer puramente cômica e licenciosa, o filósofo utiliza essa fantasia como uma crítica mordaz à obsessão dos homens em controlar o corpo e os desejos das mulheres. O anel, que dá voz às “jóias”, expõe a hipocrisia e o falso moralismo da sociedade, revelando que, apesar dos esforços para reprimir e silenciar as mulheres, suas vidas e desejos persistem fora do controle masculino.

A crítica Diderotiana aproxima-se mais da metáfora ilustrada por Montesquieu ao apresentar como alternativa ao embaraço produzido pelas jóias femininas, o confinamento de mulheres em conventos, uma prática comum na Europa do século XVIII. Muitas vezes, maridos ciumentos ou pais controladores enviavam suas esposas ou filhas para a reclusão religiosa, temendo sua liberdade sexual ou mesmo por conveniência social. Nos conventos, assim como no harém de Montesquieu, as mulheres são submetidas a um regime de confinamento e privação, não só de sua autonomia física, mas também de sua identidade e expressão sexual. Em *As Jóias Indiscretas*, Diderot denuncia a maneira como os homens, por medo ou insegurança, optam por aprisionar as mulheres, retirando-lhes qualquer possibilidade de autodeterminação.

Através do uso de cenários exóticos e narrativas fantasiosas, tanto Montesquieu quanto Diderot conseguem explorar questões delicadas de sua época, como a opressão sexual, a desigualdade de gênero e o ciúme masculino. O harém e o convento compartilham o mesmo propósito: controlar e confinar a mulher, submetendo-a aos caprichos e inseguranças dos homens. Esses espaços funcionam como metáforas

para a sociedade patriarcal que, em diversas culturas e momentos históricos, utiliza a restrição da liberdade feminina como uma forma de preservar o poder masculino.

A comparação entre as esposas de Usbek, presas no harém, e as mulheres confinadas em conventos nos *As Jóias Indiscretas* revela uma convergência entre Oriente e Ocidente em relação à subordinação feminina. Tanto Montesquieu quanto Diderot fazem o mesmo: denunciam a hipocrisia de uma sociedade que, em nome da moralidade e da ordem, enquanto aprisionam e silenciam as mulheres. Em ambas as obras, o confinamento não é apenas físico, mas também psicológico e sexual, refletindo o temor masculino diante da liberdade feminina e o desejo de controlar seu comportamento e desejos.

Em ambos os filósofos, o erotismo é usado para revelar questões políticas e aproximar o leitor ocidental de uma realidade oriental que serviria como uma espécie de tela representacional de sua própria. Através da pantomima é possível fazer críticas a essa realidade de maneira mais contumaz, principalmente em uma época cujos escritores iluministas são vigiados de perto pela censura da Igreja.

Talvez o mote narrativo mais emblemático da relação entre Filosofia e erotismo na obra de Montesquieu seja a troca de missivas entre Usbek e seu harém onde, mesmo à distância, tal qual um déspota, Usbek coloca sua felicidade e prazer acima dos outros. Aqui, o vemos deixando as mulheres aprisionadas e os eunucos mutilados à míngua e, por fim, definharem. Essa atitude nos faz recordar a resposta de Mangogul, protagonista de *Jóias Indiscretas*, quando censurado acerca das possíveis consequências de seus atos; reafirmando que sua felicidade e diversão estavam acima de quaisquer reputações destruídas por sua curiosidade sobre o intercuro sexual alheio.

A partir desse diálogo, podemos compreender não apenas o papel da mulher submetida a um status de posse dentro dessas sociedades, mas observar a existência de um outro tipo de homem: o emasculado, também desprovido de seu espaço social original e resvalado a

um não-lugar, ao vigia despersonalizado da entrada da caverna feminina. Em Diderot, não é possível encontrar eunucos, no entanto, essa mesma classe de despossuídos pode ser representada pela presença de sexualidades desviantes da norma, sobretudo, das lésbicas. Podemos observar a força masculina, de alta classe, que se torna possuidora de um poder soberano sobre todos aqueles que lhes convém. Sua honra e divertimento estão acima da sobrevivência e dignidade humana de todos aqueles que lhes são subalternos. Sobre isso comenta Ribeiro:

Dos dois modos que leiamos o último ato do romance, o que surge é algo radical. Não é por acaso que assim se bascula a obra, pondo-se termo ao empreendimento, que agora percebemos vão, de crítica que inspirava Usbek em sua tranquilidade europeia: porque, se quem morre é a favorita, proclamando a impossibilidade de ser livre a mulher num mundo regido pelo harém, ao mesmo tempo falece a obra. Usbek não escreverá mais cartas nem as lerá; sua viagem europeia acabou; melhor dizendo: Usbek, enquanto personagem, morre. Finda o livro, e ele, que só existe dentro do livro, que haure sua vida europeia e pública do harém distante, que pode passear sua varonice graças somente à negação de gozo a que submete suas mulheres e eunucos, cessa, quando cessa a economia das privações alheias, também ele, de existir. Há algo de vampiresco nesse registro, em que um homem passeia sua vida pública à medida que priva de gozo homens e mulheres a milhares de quilômetros de distância. (Modo feminista, ainda uma vez, mas não só: modo de uma economia dos desejos, que nos permite ver de que maneiras a insatisfação produzida da libido alheia constitui um determinado ser para o público, uma determinada aparência social que faz um homem, à custa da mulher ou dos homens mais pobres, privados de algo essencial, poder ostentar a máscara da sociabilidade. É por aí que se articulam uma análise social e uma psicológica dos costumes, numa sociedade marcada pela desigualdade.) Era a morte parcial de seus dominados, a morte em vida da mulher enclausurada e do homem castrado, que davam viço a Usbek; mas a morte consumada da vítima, convertida em denúncia, acaba por tirar-lhe, também, a vida (Ribeiro, 1994, n. p.).

O comentador nos mostra que em *Cartas Persas*, Montesquieu apresenta uma visão da vida privada profundamente marcada pelo

poder político, por meio da narrativa dos personagens persas que observam a sociedade francesa. Em outras partes da obra, por meio de outros personagens, podemos ver o caráter despótico do ciúme masculino, em que o poder masculino sobre suas mulheres é da mesma natureza que o poder do rei sobre seus súditos. Aqui, também, vemos o poder da confissão como ferramenta de extermínio da revolta, em que a infidelidade feminina, muitas vezes, tem o mesmo destino de uma revolta contra o soberano. Por fim, a ausência física de Usbek não significa, no entanto, a liberdade de seus oprimidos, o que demonstra ainda mais o caráter do temor perante o soberano, necessário para a manutenção do regime tirânico. Ele continua:

Se ela diz a verdade daquilo que era aparência, se desmascara a representação, é porque nela ocorre a apropriação privada do que deveria ser público, a transposição ao espaço da mansão sem janelas daquilo que devia mostrar-se na praça: porque mulheres que deveriam ser livres sexualmente, homens que deveriam ser inteiros, foram retirados do mundo amplo que deveriam percorrer, para serem submetidos ao ferro que corta uns e enclausura outras. Usbek, de público, fazia-se de racional. Mas é Roxana quem, ao morrer, lhe arranca a máscara e com isso desmantela sua encenação. A verdade, expressa na confissão, destrói a construção falsa dos poderes (Ribeiro, 1994, n. p.).

O tema da sexualidade feminina sendo colocado na narrativa a partir da opressão, e ocasionalmente da libertação tangencial dessa opressão por meio da infidelidade, assim como a sexualidade feminina como motor filosófico de discussão sobre a virtude de toda a sociedade, está presente não apenas como um tema comum entre *Jóias Indiscretas* e *Cartas Persas*, mas permanece como uma marca profunda na literatura oitocentista.

É importante ressaltar que a narrativa orientalizada e suas intrigas conjugais e sexuais não são apresentadas, em ambas as obras, como um pano de fundo ornamental, mas sim como parte de uma investigação filosófica acerca do caráter despótico das figuras de autoridade patriarcais, seja o rei, o sultão ou o marido. Embora a crítica ao poder

patriarcal não seja um tema evidente no período em que as obras foram escritas, Montesquieu e Diderot analisam a instituição do medo como um elemento necessário para a manutenção do poder tirânico.

Ambos os romances possuem a característica da confissão, o que não é surpreendente dado o contexto filosófico e literário do século XVIII. Enquanto em Montesquieu, a confissão é feita pelo diálogo mantido através de um meio epistolar, a escrita para outrem como forma de reflexão de si e registro dos desvios sociais cometidos. Em Diderot, a confissão é mediada pelo próprio meio pelo qual se faz o desvio — é o corpo que fala por si mesmo. Essa diferença na forma de confissão entre os dois autores pode ser compreendida a partir da ênfase posterior de Diderot nas dinâmicas do corpo. Assim, compreendemos que o filósofo enciclopedista, mesmo anteriormente a Carta Sobre os Cegos, já possuía reflexões acerca da natureza que se afastavam cada vez mais de uma lógica metafísica e dualista.

Diante dessa similaridade, que esconde tão interessante distinção, parece-nos bastante acertada a decisão de Foucault de ter elencado Joias Indiscretas como aquele que melhor anuncia sua pesquisa genealógica; quando o corpo fala, ele fala livremente, é um narrador confiável, despojado de toda falsidade e capacidade de falseamento humano. A voz da joia é trajada de uma força condenatória sem igual, cujo potencial destrutivo à reputação só seria comparável às bravatas de um amante rejeitado. Diferente das cartas de Montesquieu, as bucatas de Diderot confessam não apenas aquilo que sabem, mas também o fazem sem quaisquer pudores, elas não se preocupam com interlocutores, ou em se manterem seguras. Elas são, na narrativa, as confessoras perfeitas de quaisquer que sejam os pecados, desprovidas de interesses humanos, tudo que lhe apraz é a diversão do intercurso.

O que Diderot faz aqui é nos denunciar que nenhuma mulher é livre ou está liberta, mesmo aquela que não fora confinada no claustro por suas transgressões a moral vigente é uma vítima potencial não

apenas do desejo masculino e de sua galanteria, mas também de todo um sistema que faz calar seus desejos e vontades em um amplo aspecto.

3 Considerações finais

O claustro e o harém partilham de uma consonância no iluminismo: ambos são não apenas instrumentos de submissão e cerceamento, mas também instigam a confissão. Enquanto o primeiro escraviza pela fé e, com isso, brutaliza a constituição feminina, não apenas lhe extirpando prazeres, mas principalmente, lhe isolando da sociedade. Enquanto o segundo, apesar de mostrar-se ser um canto de prazer, também é fruto do olhar masculino que coloniza os corpos e exerce sobre eles o seu poder despótico.

Através do presente artigo, visei salientar a importância da observação do caráter erótico de certa parcela da produção da literatura iluminista, uma vez que, apesar de costumeiramente esse olhar “de amante” ser certamente fruto da volúpia e dominação masculina, ele também revela os processos de submissão de sua época; um campo interessante de estudo não apenas em Diderot e Montesquieu aqui demonstrados, mas que também abre margem para uma leitura filosófica da produção pornográfico-filosófica desse mesmo período; um importante campo que tem sido rechaçado pela filosofia que não observa seu valor nas áreas de estudos da ética, política e moral.

Referências

- BADINTER, E. O amor em mais: história do amor materno, XVIIIe-XXe século. *Apud* TAMIZARI, F.; PIVA, P. J. *A mulher na filosofia materialista de Denis Diderot*. In: VANZELLA, M. (org.). *A dialética entre valores e forma jurídica*. São Paulo: Alínea, 2015.
- BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo*. 2. ed. São Paulo: Nova Fronteira, 2020.

- COSTA, Ana Alice. *Gênero, poder e empoderamento das mulheres*. 2006. Disponível em: http://www.agende.org.br/docs/File/dados_pesquisas/feminismo/Empoderamento%20-%20Ana%20Alice.pdf. Acesso em: out. 2006
- DARTON, R. *O Sexo dá o que pensar*. In: NOVAES, A. (org.). *Libertinos Libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DIDEROT, D. *Jóias Indiscretas*. São Paulo: Editora Global, 1986.
- DIDEROT, D. *Obras VII – A Religiosa*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- DIDEROT, D. *Sobre as mulheres*. In *Obras I – Política*. São Paulo: Perspectiva, 2020.
- RIBEIRO, R. *Le Désir et le pouvoir: une analyse des Lettres persanes de Montesquieu*. Paris: Gallimard, 1994.
- LEAL, J. *Gênero e subordinação feminina na história ocidental*. São Paulo: Unesp, 2004.
- MATOS, F. *A Cadeia Secreta: Diderot e o romance filosófico*. São Paulo: Unesp, 2018.
- MONTESQUIEU, C. *Cartas Persas*. São Paulo: Edipro, 2018.
- RIBEIRO, J. A máscara, o véu, o coração ou um erro de Montesquieu, sobre o harém, nas “cartas persas”. São Paulo, 1994.
- RIBEIRO, J. *Literatura e erotismo no século XVIII – O caso de Teresa filósofa* In: NOVAES, A. (org.). *Libertinos libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RIBEIRO, J. *A Etiqueta no Antigo Regime*. São Paulo; Editora Brasiliense, 1987.
- TAMIZARI, F.; PIVA, P. J. *A mulher na filosofia materialista de Denis Diderot*. In: VANZELLA, M. (org.). *A dialética entre valores e forma jurídica*. São Paulo: Alínea, 2015.
- TAMIZARI, Fabiana. *A mulher na concepção materialista de Diderot*. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/D.8.2014.tde-24042014-103042>. Acesso em: 20 out. 2018.

Há nobreza na mentira? Uma investigação ética sobre o *pseudos* na formação moral humana

David Rocha Vasconcelos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.17>

1 Introdução

Na sua famosa obra a República, na medida em que investiga a natureza da justiça, Platão entra em uma empreitada para idealizar como seria o Estado perfeito (e justo, consequentemente), como teria de ser a formação ideal dos cidadãos que compusessem essa cidade e, principalmente, dos guardiões². É sabido entre estudiosos de filosofia antiga que na Grécia do século V A.C não havia um sistema público de educação, portanto, a formação daqueles que aspiravam participar da vida pública era feita de forma particular. Apesar das formações se darem das mais diversas maneiras, havia um elemento em comum entre todas elas e que todos os atenienses consideravam de suma importância para uma formação humana e política completa: o estudo da

¹ Professor da rede pública de ensino das cidades de Fortaleza e Caucaia e estudante do mestrado do programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Estadual do Ceará. Email: david.vasconselos@aluno.uece.br

² Quando falamos de guardiões, estamos nos referindo não apenas aos guerreiros que protegem a cidade, mas também dos estadistas que governam a cidade de uma forma geral. No caso da República, em específico, o próprio filósofo. Na República em 375e-376b, Platão nos diz que um bom guardião deve ter um instinto de filósofo.

poesia³. Nas figuras de, principalmente, Homero e Hesíodo, e nas suas famosas epopeias, a sociedade grega fundamentava uma série de crenças, comportamentos, costumes e normas que permeavam a vida de todos na cidade. Apesar da importância histórica daqueles que foram tidos por muito tempo como os principais educadores da Grécia, Platão apresenta duras críticas ao modelo pedagógico baseado nas fábulas (μύθους) (mythos) épicas e trágicas. Para que possamos compreender o teor da crítica platônica aos poetas, é necessário também entender como o filósofo concebia a essência da atividade poética. Ele o faz principalmente (A) nos Livros II-III e (B) no Livro X de sua República:

(A) No livro II da República, quando começa a delinear a formação ideal para os guardiões da cidade, Platão diz existir dois tipos de literatura: uma verdadeira e outra falsa (*pseudos*⁴) (Rep. 376 e). Para o filósofo, devemos ter cuidado em relação às histórias que contamos às crianças, pois, em decorrência das fábulas (*mythos*) que distorcem a realidade, elas podem ter a alma impregnada de falsas opiniões. Por conta disso, Sócrates sugere uma seleção para distinguir as histórias boas das ruins, destacando imediatamente as histórias de Homero e Hesíodo como nocivas para o propósito pedagógico platônico (Rep. 377a-d).

(B) No livro X da República, Platão retoma a sua crítica à poesia, compreendendo a técnica poética como parte da arte mimética (μιμητική) (mimetiké). Os tragediógrafos são comparados aos pintores, retratados inicialmente como “artífices” capazes de produzir todas as coisas⁵. Porém, Platão afirma logo em seguida que na verdade estas

³ Na tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (2014) adotada nesse estudo o termo μουσική (musiké) é traduzido por “música”, contudo, o léxico histórico desta palavra é muito mais amplo. Refere-se a toda e qualquer arte proveniente das musas, como a música e a poesia.

⁴ É importante destacar que o termo *pseudos*, quando traduzido para o português, pode ter uma gama de significados. No decorrer deste projeto e até mesmo na própria República veremos tal termo ser atrelado a traduções como mentira, falsidade e entendido até mesmo como aquilo que não é.

⁵ Quando Platão fala que os tragediógrafos são capazes de produzir todas as coisas, ele não quer dizer isso de forma literal. Segundo o filósofo, o que os poetas reproduzem na verdade é “uma pequena porção de cada coisa, que não passa de uma aparição (εἶδωλον)” (Rep. 598 b).

pessoas (tragediógrafos, pintores, sofistas) não passam de “imitadores daquilo de que os outros são artífices” (Rep. 597 e). O artífice é capaz de produzir uma cama, assim como o pintor, porém, há uma diferença entre a natureza ontológica do objeto produzido pelo artífice e do que é produzido pelo pintor: a pintura é algo feito a partir de um ponto de vista, ou seja, retrata apenas uma parte da cama. A cama produzida pelo artífice já é uma cópia da forma inteligível da cama, já a cama que é produzida pelo pintor reproduz apenas uma pequena porção da cópia feita pelo artífice, isto é, representa uma parcela ainda menor da realidade. Sócrates recusa veementemente a parte da poesia que ele chama de mimética, pois, esta “afigura ser a destruição da inteligência dos ouvintes” (Rep. 595 b). Para Platão, as epopeias são produtos da arte mimética, ou seja, são cópias que estão a três pontos afastadas da realidade⁶. Uma vez que os poetas em questão são imitadores, sua poesia é um simulacro, em outras palavras, é algo que se assemelha a realidade, que abrange uma pequena porção dela, mas não a contempla em sua totalidade. Acreditamos que um dos aspectos que leva Platão a condenar estas produções é justamente a sua deficiência ontológica e epistemológica.

No Livro II, Sócrates ainda elenca uma série de histórias sobre alguns fenômenos da vida, como a morte, por exemplo, deuses e heróis que, para ele, são equivocadas, pois tratam estas figuras que, em tese, deveriam ser perfeitas e sinônimo de coisas divinas, como seres contraditórios, imperfeitos e que devem ser temidos. Platão se refere a este tipo de narrativa como uma “*mentira sem nobreza*” (μὴ καλῶς ψεύδεται), que “é o que acontece quando alguém delinea erradamente, numa obra literária, a maneira de ser de deuses e heróis, tal como um pintor quando faz um desenho que nada se parece com as coisas que quer retratar.” (Rep. 377d-e). Platão propõe a censura de tais histórias por alguns motivos: primeiro, o autor argumenta que quanto

⁶ Em 597a-e, Platão distingue a realidade em três graus ontológicos: o primeiro diz respeito às formas inteligíveis, que são em si mesmas. O segundo grau refere-se ao produto da obra dos artífices, que produzem suas artes à luz das formas ideais. Por fim, Sócrates aponta para um terceiro grau de realidade que engloba todos os objetos que são frutos da arte mimética, ou seja, tudo aquilo que é cópia dos objetos presentes no segundo grau de realidade (que também são cópias).

mais poética as palavras, menos elas devem ser ouvidas por crianças e por homens que procuram ser livres (Rep. 387b-c). Segundo, para as crianças, certas fábulas podem ser nocivas pelo fato delas não possuírem o discernimento para distinguir aquilo que não é daquilo que é verdadeiro (Rep. 378d-e). Em terceiro lugar, quanto às consequências nos adultos, na República em 388d-e, e, em 391 e, Sócrates dá a entender que tais histórias podem servir como justificativa para comportamentos ruins, banalizando a vileza, fazendo com que os cidadãos possam desenvolver atitudes e comportamentos nocivos para a cidade, acreditando que os deuses agem da mesma maneira. Tendo isso em vista, Platão propõe selecionar e distinguir que tipo de fábulas são positivas para a pólis e quais as nocivas (Rep. 377b-d).

2 As implicações sobre a seleção e distinção do *pseudos*

A proposta de selecionar quais histórias podem ser contadas na cidade tem duas implicações: (I) A primeira é o reconhecimento platônico sobre a importância dos *μύθους* (*mythos*), coisas que misturam aquilo que é com aquilo que não é⁷, na formação pedagógica daqueles que devem guardar e proteger a cidade. (II) A segunda consiste no fato de que, além das *mentiras sem nobreza*, existe outro tipo de mentira (*pseudos*) que, para Platão, não só é moralmente aceita, mas também pode até ser “útil aos homens como forma de remédio” (Rep. 389 b). Sócrates ainda destaca na continuação da passagem que este “remédio” deve ser prescrito pelos “médicos” e não pelos particulares. Tal analogia aponta para a máxima platônica de que se existem pessoas que podem mentir na cidade, estas pessoas são os chefes de estado para o benefício da própria cidade. O filósofo deixa claro no seguinte trecho:

⁷ Ver Rep. 377 a. Na passagem, Platão destaca que os *mythos* são coisas que misturam aquilo que não é (*pseudos*) como aquilo que é (*aletheia*).

Sócr: Portanto, se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar deste recurso. Mas, se um particular mentir a tais chefes, diremos que isso é um erro da mesma espécie, mas maior ainda do que se um doente não dissesse a verdade ao médico, ou um aluno não revelasse ao mestre de ginástica os seus sofrimentos físicos, ou um marinheiro não referisse a verdade ao piloto sobre o navio e a tripulação, quanto a sua situação e à dos seus companheiros de viagem (Platão, 2014. Rep. 389b-c).

É interessante perceber que, para Platão, a mesma ação (mentir) tem dois pesos diferentes a depender das circunstâncias. Acreditamos que o que pode definir o peso da mentira (ação) para a ética platônica é o seu princípio. Em um primeiro cenário, onde um chefe de estado mente para o bem comum da cidade, o governante não tem em vista um benefício particular, mas um bem coletivo, portanto o princípio da ação visa um bem comum, uma decisão que é tida como justa para os propósitos pedagógicos do filósofo. Já em um segundo cenário, quando um particular mente aos chefes da cidade, Sócrates enfatiza que isso seria um erro tão grave quanto um doente mentir ao próprio médico e que esse indivíduo que pratica tal ação deve ser preso e castigado imediatamente, pois carrega consigo costumes capazes de derrubar e deitar a perder toda uma cidade (Rep. 389d). Acreditamos que isso se dá porque o princípio da segunda ação é particular, não visa o bem comum, apenas o benefício de um indivíduo. A partir disso, tais ações que não visam o bem comum são compreendidas como nocivas para a cidade ideal e devem ser banidas.

Obviamente, olhando de uma perspectiva moderna, a intenção platônica é extremamente problemática. Provavelmente nenhuma pessoa no século XXI apoiaria o direito de um governante mentir alegando ser para o bem da cidade. Contudo, Platão vai ainda mais longe, em relação à esta concepção contemporânea, sobre a permissibilidade ética de um *pseudos*: no final do livro III da República, em 414 b, Platão refere-se novamente a um tipo de mentira (*pseudos*), que não só pode ser

moralmente aceita, mas também surge como uma necessidade: a mentira nobre (τῶν ψευδῶν γυνναῖόν):

Sócr: E agora, como arranjaremos maneira de, com uma nobre mentira, daquelas que se forjam por necessidade, e de que há pouco falávamos, convencer disso, sobretudo os próprios chefes, e, se não for possível, o resto da cidade?

Glau: Que espécie de mentira? — Perguntou ele.

Sócr: Não é nenhuma mentira nova, mas da Fenícia, coisa já sucedida anteriormente em muitas partes, segundo contam e fazem crer os poetas, mas que não aconteceu entre nós, nem sei se sucederá, e só se pode acreditar à custa de um sólido poder de persuasão (Platão, 2014. Rep. 414b-c).

Esse termo surge ao fim da delineação platônica de como teria de ser a formação ideal dos futuros guardiões. Após discorrer sobre a harmonia que deve existir entre as partes da alma corajosa e filosófica, como a música e a ginástica devem ser harmonizadas na educação do guardião e sobre o acompanhamento e os testes que devem ser postos desde a infância para auxiliar na seleção dos melhores soldados independentemente da sua origem familiar, levando em conta a sua índole (se põe o bem comum acima dos interesses pessoais) (Rep. 398b-414a), Platão demonstra uma preocupação sobre a implementação do seu modelo pedagógico. Segundo o filósofo, surge a necessidade de forjar uma *mentira nobre* que ajude convencer os chefes de estado e até mesmo o resto da cidade de que cada cidadão nasce com uma predisposição para uma atividade específica.

A partir desta exposição, podemos levantar algumas questões que nos causam inquietação: que tipo de mentira seria essa que contém um *telos* nobre? Quais condições garantiriam a um indivíduo o direito de ludibriar os outros alegando ser pelo bem comum? Qual a diferença entre as mentiras contadas pelos poetas e a mentira contada pelo governante? Além disso, apesar deste novo *pseudos* ser apresentado em um panorama macro, político, temos um interesse especial na possibilidade da mentira em relações particulares. Existe a possibilidade de

uma mentira ser benéfica dentro de uma relação entre dois indivíduos comuns? Em quais circunstâncias seria moralmente permitido mentir a um familiar ou a algum amigo(a)?

3 Os problemas éticos da aplicação do *pseudos*

Platão nos ensina que as coisas se apresentam a nós enquanto uma mistura de verdade (*aletheia*) com falsidade (*pseudos*)⁸ que estão presentes no nosso cotidiano e podem afetar a maneira como enxergamos o mundo e nos relacionamos. Nos resta tentar compreender a natureza da relação entre estas duas formas (verdade e falsidade, *aletheia* e *pseudos*) e como a presença e o uso desta relação nos afeta no nosso convívio.

Certamente, não é tarefa fácil identificar e distinguir estes objetos, muito mais difícil é identificar as situações em que estes objetos estão presentes e justificar a sua presença ou uso de forma deliberada. Esta dificuldade remete ao nosso primeiro problema, que se faz relevante por se referir à própria natureza e forma do *pseudos*: como esse gênero se desdobra na realidade e de que forma podemos fazer uso dele? Platão cita desvantagens provenientes das fábulas homéricas e hesiódicas (Rep. 595b), mas logo em seguida afirma haver uma mentira útil aos homens (Rep. 389b) e uma outra que deve ser usada apenas pelos governantes por aqueles que possuem a preparação correta para usá-la (Rep. 414b-c). O que difere o *pseudos* presente nos mitos trágicos, do *pseudos* útil e do *pseudos* apresentado pelo filósofo? Acreditamos que a diferença de uma para a outra é o princípio que orienta cada ação. A acusação do princípio da ação como principal fator que muda o status moral do *pseudos* faz com que a nossa pesquisa nos direcione a uma reflexão ética necessária, principalmente nos dias de hoje, sobre os princípios e valores que orientam nossa conduta. Como vimos no

⁸ Vide o famoso argumento da linha na República 509d-511e.

tópico anterior, o filósofo tem o direito de usar a *mentira nobre* pois detém o conhecimento necessário para saber quando aplicá-la tendo em vista o bem comum. Diferentemente da pessoa que pode usar este artifício para benefícios próprios e causar problemas à cidade.

O tema da mentira nobre causa uma série de controvérsias entre os especialistas até os dias de hoje. Dombrowski (1997) faz referência a um tipo de mentira que deriva da mentira nobre platônica, ele a define como “*paternalistic lies*”. O autor cita dois exemplos: (I) o primeiro diz respeito às mentiras que podem prevenir eventos trágicos, como por exemplo o famoso caso do assassino elencado por Kant. (II) A segunda preferimos traduzir como “*mentira branda*”⁹: são as mentiras que possuem consequências insignificantes e, desde que não se torne um hábito frequente, são tidas como moralmente permissíveis. Mesmo que um pai minta para o seu filho afirmando ser para o seu bem, tal ação ainda possui um certo grau de dificuldade quanto a sua justificação. Se já é difícil justificar uma mentira desse tipo para uma criança, Dombrowski nos diz que é ainda mais problemático justificá-la quando se trata de um adulto.

Dissemos anteriormente que uma das coisas que podem justificar o uso da mentira nobre é o conteúdo por trás da ação, pois é o conteúdo, segundo Platão, que irá definir se a consequência da mentira será a virtude ou a ignorância. Também desconfiamos que seja o conteúdo uma das justificativas. Além disso, também pontuamos que, para Platão, o filósofo é aquele que possui o discernimento necessário para fazer uso desse artifício. Porém, quando nos defrontamos com esse problema na contemporaneidade, constatamos que outras pessoas que não o filósofo também pode fazer uso das chamadas *mentiras paternalistas*. Ora, se na perspectiva platônica é necessária uma formação extremamente regrada e controlada para formar indivíduos com uma conduta

⁹ No texto, o especialista usa o termo “White lies”, que teria como tradução literal “mentiras brancas”. Contudo, resolvemos mudar a tradução, pois achamos o termo utilizado pelo filósofo inapropriado.

moralmente correta e que pensem no bem comum, quais seriam os critérios necessários para julgar quando o conteúdo de um *pseudos* será benéfico e irá propiciar aos indivíduos a construção de uma índole virtuosa? Como podemos identificar esse conteúdo? É necessário ir a fundo nas raízes dos valores que orientam nossas ações, principalmente quando relacionadas a supostas atitudes altruístas que envolvem a mistura de um elemento ludibrioso. É necessário justificar o elemento *pseudos* quando associado a determinadas ações, pois, mesmo que se tenha a melhor das intenções, o fato de enganar outra pessoa ainda é um dos principais motivos para problemas e desafetos na maioria das relações.

Além da necessidade ético-social, nosso estudo busca aprofundar, instigar e disseminar a pesquisa sobre a *mentira nobre* no Brasil. Esse é um tema bastante trabalhado por especialistas internacionalmente, contudo, não há muitas produções que abordam esta temática na língua portuguesa. O estudo da problemática faz-se relevante pelo seguinte motivo: durante toda a sua trajetória na República, Platão demonstra uma preocupação em nos dizer como devem se comportar os cidadãos dentro da cidade ideal para que ela seja justa. Durante a formação dos cidadãos, é necessário que eles tenham o conhecimento necessário para distinguir uma conduta positiva de uma conduta perniciososa para os fins coletivos. Porém, praticamente toda sociedade grega tinha como principal meio de educação as epopeias e as tragédias de Homero e Hesíodo, que são *mythos* que delineiam de forma equivocada o comportamento de seres divinos e dos heróis. Por conta disso, muitas pessoas agiam de forma nociva usando como justificativa o suposto comportamento errado de deuses e heróis. Tendo esse problema em vista, Platão demonstra que tais histórias, na verdade, em vez de educar, constroem um imaginário de hábitos e costumes que pode levar uma cidade à ruína. A expulsão dos poetas representa justamente a recusa do uso irrefletido (ou desprovido de conhecimento) do *pseudos*. Apesar deste aspecto negativo, o filósofo aponta para uma

utilidade destas coisas que misturam *aletheia* com *pseudos*. A compreensão da relação presente na essência destes objetos nos ajuda a ter uma melhor compreensão do uso positivo que Platão propõe para esse objeto. É importante lembrar que o filósofo também faz uso dos *mythos* com propósitos pedagógicos, mas é importante distinguir as diferenças essenciais entre a mentira contada pelo poeta e a contada pelo filósofo. Em outras palavras, podemos dizer que é necessário a identificação das intenções, dos princípios que irão guiar aqueles que fazem uso deste artifício.

4 Considerações finais

A partir da explanação feita acima, podemos tirar algumas conclusões sobre a presença e o uso do *pseudos* na nossa realidade que podem nos ajudar, tanto a distinguir esse gênero dos demais quando nos depararmos com ele, quanto a usá-lo a nosso favor. Primeiro, é importante lembrar que Platão identifica o gênero a partir das produções poéticas de Homero e Hesíodo, tratando-as como fruto da *arte mimética*. Vale destacar que para Platão a *mimetiké* é capaz de produzir apenas simulacros, ou seja, coisas ontologicamente deficientes, constituídas por *aletheia* e *pseudos*. O fato de Platão propor uma seleção das histórias a serem contadas e não as banir totalmente implica na consequência de que nem sempre um *pseudos* é nocivo, tanto que o filósofo pretende usá-lo como base para a estruturação da cidade ideal¹⁰. Para o filósofo, o *pseudos* pode ser necessário, a seleção de quais histórias terão um impacto positivo para a vida coletiva na cidade e para o desenvolvimento de uma normatividade justa é fruto de uma reflexão filosófica acerca do uso deste gênero.

¹⁰ Lembrando que em 414 b-c Platão diz que a *gennaïos pseudos* surge por uma necessidade.

Vimos também que apesar dos *pseudos* negativos, das *mentiras sem nobreza*, existem *pseudos* que podem ser usados de formas positivas, a fim de produzir algum tipo de bem, como o conhecimento por exemplo. Quando fazemos uso de fábulas (*mythos*) para ensinar virtudes para crianças estamos usando algo que contém *pseudos*. Uma fábula é algo verdadeiro e falso ao mesmo tempo, pois, na medida em que é uma história fictícia, existe o objetivo de ensinar uma lição de moral ou orientar o comportamento da criança sobre as relações que permeiam a nossa sociedade.

Podemos concluir que o conceito de *pseudos* em Platão não é simples nem unívoco. Vimos que até mesmo o contexto em que o gênero é identificado é complexo, pois a partir do momento que distingue o *pseudos*, Platão desenvolve uma crítica àquilo que era o pilar da sociedade grega, os mitos. A abordagem platônica envolve uma reflexão sobre a falsidade como parte integrante do discurso, da imaginação e da opinião, ressaltando o impacto que isso pode ter na formação ética e política dos indivíduos.

Segundo Platão, as narrativas contadas por, principalmente Homero, eram nocivas, pois não retratavam a realidade como ela realmente é. O que era produzido na verdade era uma aparência, algo que se parecia com a realidade verdadeira, mas não era. Na medida em que não é aquilo que pretende ser, é *pseudos*. Como foi dito anteriormente, o termo *pseudos*, quando traduzido para o português, pode ter uma gama de traduções e pode ser associada à mais de uma atividade cognitiva. Podemos ter falsidade na imaginação, no discurso e, segundo Platão, podemos ter aquilo que é falso impregnado em nosso espírito¹¹.

A pluralidade do *pseudos* nos levou a identificar e tipificar algumas das suas ramificações presentes na obra platônica: vimos que existe uma *mentira sem nobreza*, que é aquela que retrata deuses,

¹¹ No Sofista, diálogo do período da velhice de Platão, o filósofo destaca em 264a-b que a imaginação possui um parentesco com o discurso, por isso também pode ser associada a falsidade.

fenômenos naturais e aspectos da vida humana de maneira equivocada, fazendo que os indivíduos desenvolvam falsas opiniões que ficam impregnadas em suas almas. Tais opiniões falsas podem ser nocivas para tanto para o indivíduo, do ponto de vista individual, como para o desenvolvimento de uma normatividade da vida comum. Podemos constatar também que existem *pseudos* que podem ser úteis, como quando se mente para salvar uma vida ou promover algum tipo de bem. Vimos no decorrer do texto o famoso exemplo moral kantiano: quando se mente para um nazista para salvar a vida de um judeu, essa mentira é boa ou ruim? Alinhando ainda mais a pergunta ao nosso interesse: essa mentira é útil ou não?

Ainda vimos que, além do *pseudos sem nobreza* e do *pseudos útil*, Platão também identifica o *pseudos nobre*. O que difere a presença da nobreza ou não é justamente o princípio da ação. Se tivermos um *pseudos* usado de maneira deliberada, racional e que tenha como finalidade algo que irá promover o bem comum, é nobre. Caso seja algo usado de maneira individual tendo em vista apenas ganhos pessoais, não é nobre. Isso nos leva a outra questão que diz respeito a transformação do status moral de uma falsidade. Em qual ponto específico um *pseudos* deixa de ser nocivo e passa a ser útil? Mesmo que seja usado em histórias com propósitos pedagógicos, por que não ensinar aquilo que se deseja de forma direta e completamente verdadeira, em vez de fazer uso de alegorias? Qual o benefício do elemento falsidade na construção das relações éticas e quais as suas possíveis influências (negativas e positivas) na formação das pessoas? Até porque Platão não é o primeiro a fazer uso de um discurso que mistura aquilo que é real com aquilo que não é. Mas o que difere a nobre mentira platônica das narrativas homéricas e hesiódicas? Pretendemos levantar esse horizonte de indagações tendo em vista um enriquecimento do debate acerca do nosso tema.

Referências

- ADAM, James. *The republic of Plato*. London: Cambridge University Press, 1902.
- BAIMA, Nicholas R. *REPUBLIC 382A-D: ON THE DANGERS AND BENEFITS OF FALSEHOOD*. In: *Classical Philology*, Vol. 112, No. 1 (January 2017), p. 1-19.
- BELFIORE, Elizabeth. *Lies Unlike the Truth: Plato on Hesiod Theogony 27*. Ed: TAPA 115: p. 47-57, 1985.
- BURNET, John. *Platonis Opera*, vol 5. Oxford: Oxford University Press; Oxford Classical texts, ed. 1900-1907.
- BUXTON, Richard. Murray. *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- CARMOLA, Kateri. *Noble Lying: Justice and Intergenerational Tension in Plato's "Republic"*. In: *Political Theory*, Vol. 31, No. 1 (Feb.,2003), p. 39-62.
- DE CHIARA-QUENZER, Deborah. *To Lie or Not to Lie: Plato's Republic*. *Polis* 13: 31 45, 1994.
- DOMBROWSKY, Daniel. *History of Political Thought*. Winter 1997, v. 18, n. 4 (Winter 1997), p. 565-578.
- FERGUSON, J. *The Ethics of the gennaion pseudos*. Liverpool: Liverpool classic monthly, 6, 10. December 1981, p. 259-67.
- FITE, Warner. *The platonic legend*. New York: Charles Scribner's Sons, 1934.
- GILL, Christopher. *Plato and the Education of Character*. *Archiv für Geschichte Der Philosophie*: p. 1-26, 1985.
- JAEGER, W. *PAIDÉIA: A formação do homem grego*. São Paulo: Martins fontes, 1995.
- KAMTEKAR, Rachana. *Speaking with the Same Voice as Reason: Personification in Plato's Psychology*. In: *Oxford studies in ancient philosophy*. OSAP 31: p. 167-202, 2006.
- LEAR, Jonathan. *Allegory and Myth in Plato's Republic*. In: *Blackwell Guide to Plato's Republic*, ed. Gerasimos Santas. Oxford: p. 25-43, 2006.
- MAHON, John E. *A Definition of Deceiving*. In: *International Journal of Applied Philosophy*. Ed. 21: p, 181-194, 2007.

- MORGAN, Kathryn. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- NIGHTINGALE, A. W. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 1º Ed, 2009.
- PAGE, Carl. *The Truth about Lies in Plato's Republic*. In: *Ancient Philosophy* 11, vol. 1, Spring 1991.
- PETERS, F.E. *Greek Philosophical Terms: A historical lexicon*. New York: New York University Press, 1974.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.
- R.H.S, Crossman. *Plato today*. New York: Oxford university Press, 1939.
- ROWETT, Catherine. *Why the philosopher kings will believe the Noble lie*. In: *Oxford studies in ancient philosophy*. UK: Oxford University Press: vol L, summer 2016.
- SCHOFIELD, Malcolm. *The noble lie*. In: *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Edited by G. R. F. Ferrari, University of California, Berkeley, 2007.
- SHOREY, Paul. *The collected dialogues of Plato*. Princeton: Ed: Edith Hamilton and Hunington Cairns, 1973.
- ZINGANO, Marco. *Estudo da Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- ZIGANO, Marco. *Sobre a expulsão dos poetas da República*. No prelo.

Hannah Arendt: uma reflexão sobre a educação no espaço público

Ana Maria Rodrigues do Nascimento¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.18>

Hannah Arendt (1906-1975) é uma das mais influentes pensadoras do século XX, de origem alemã, perseguida pelos nazistas, judia, por anos apátrida e conhecida por suas análises profundas no campo da teoria política. Ela fez faculdade de filosofia e doutorado em filosofia, mas rejeitava o título de filósofa preferindo o de teórica política. No Brasil, sua obra teve repercussão no campo do Direito e posteriormente na área de Ciência Política. No que diz respeito à educação, é uma recém-apresentada, pois provavelmente por volta de 2004 ou 2005 sua obra começou a ser mais lida, embora tenha escrito pouco sobre a educação, mas é de grande valia.

A principal reflexão de Hannah Arendt sobre a educação encontra-se no ensaio “A Crise na Educação” (1958) fazendo parte da coletânea do livro *Entre o Passado e o Futuro* (1961). O artigo de Hannah Arendt não aborda diretamente questões típicas de teorias pedagógicas, como metodologias de ensino, técnicas de aprendizagem ou a organização curricular. Arendt não trata de pedagogia no sentido técnico ou prático, está mais interessada na função da educação como um processo de transmissão do mundo percebendo os professores como mediadores entre o mundo e as novas gerações.

¹ UECE.

O ensaio “A Crise na Educação” foi escrito em um cenário de debates intensos sobre mudanças educacionais nos Estados Unidos, particularmente relacionadas às reformas pedagógicas que ocorreram após a Segunda Guerra Mundial. Naquele momento, o sistema educacional norte-americano passava por transformações significativas, influenciadas por novos métodos pedagógicos que enfatizavam a liberdade das crianças, a aprendizagem ativa e a redução da autoridade dos professores.

As metodologias progressistas que criticavam os modelos mais tradicionais eram fortemente influenciadas pelo pragmatismo educacional de John Dewey, que promovia uma educação centrada no aluno, na qual se priorizava o desenvolvimento da liberdade e da criatividade das crianças, em detrimento da disciplina e da autoridade do professor. Essas reformas buscavam democratizar a sala de aula, minimizando hierarquias e promovendo a participação ativa dos alunos. Arendt observava com preocupação essas mudanças, acreditando que elas estavam minando a autoridade dos professores e a transmissão de conhecimento essencial às novas gerações. Segundo Arendt, a educação, que é uma das atividades mais elementares e necessárias da sociedade humana, perdia-se com a nova ação dos mais velhos rompendo a tradição, que era apresentar aos recém-chegados o mundo que lhes é legado.

A educação, consoante Arendt, é o processo pelo qual os adultos introduzem as crianças ao mundo comum, isto é, ao mundo humano, com suas tradições, cultura, história e instituições. As crianças são os recém-chegados a um mundo velho, que já existia. Como esse mundo é algo que precede os indivíduos e precisa ser preservado e transmitido às gerações futuras, compreende-se que a essência da educação é a natalidade, como diz a própria Hannah Arendt.

A função da educação é, portanto, conservar o mundo e garantir sua continuidade, de modo que as novas gerações possam compreendê-lo, viver nele e, eventualmente, transformá-lo. Nesse sentido, a educação tem uma dimensão conservadora, porque visa preservar o

que foi acumulado ao longo do tempo, mas também se abre para o novo, uma vez que as crianças trazem consigo o potencial de mudança.

Arendt argumenta que a educação não deve ser vista como um campo diretamente político. A escola deve ser um espaço separado do mundo político, onde as crianças possam ser introduzidas ao mundo sem a pressão imediata de agir ou julgar politicamente. A atividade educacional é uma mediação entre o mundo público-político e seus novos habitantes, assim os professores têm a responsabilidade de, além de ensinar, representar o mundo como um elo entre os novos e os mais velhos de uma tradição. E o aluno, que é o adventício, precisa apoderar-se das linguagens do mundo, das experiências e dos conhecimentos tendo a oportunidade de refazê-las e de conceber-se como uma pessoa única.

A família é o primeiro ambiente onde as crianças são acolhidas, protegidas e introduzidas à existência humana e ao mundo que lhes precede. Esse papel é essencial, pois a família atua como a primeira ponte entre o mundo novo e o mundo velho, preparando a criança para, eventualmente, ingressar no mundo público. A família é o lugar do privado, onde a criança vive uma relação íntima e direta com seus pais e outras figuras próximas. Arendt não acredita que a criança deva ser imediatamente exposta ao espaço público — que, para ela, é o lugar da ação política e do discurso — porque as crianças ainda não têm as capacidades necessárias para agir e julgar politicamente. É no ambiente familiar, que a criança é apresentada ao mundo de forma gradual e cuidadosa.

A família também tem um papel fundamental na transmissão do legado cultural e moral. Os pais e outros adultos próximos são os primeiros responsáveis por apresentar às crianças as normas, valores, costumes e tradições que compõem o mundo comum. É através da família que a criança começa a compreender o mundo em que está inserida, aprendendo o que é esperado dela e quais são os princípios fundamentais da sociedade. A função da família, para Arendt, não é

preparar as crianças diretamente para a ação política, mas sim dar-lhes as bases para que, eventualmente, possam ingressar no mundo público. A educação familiar é o primeiro passo para esse preparo, pois, ao introduzir as crianças ao mundo, a família as prepara para, no futuro, se tornarem participantes ativas da sociedade, capazes de atuar no espaço público e de conviver com a pluralidade de opiniões e ideias.

Arendt vê a família como essencial, mas também reconhece que seu papel é limitado. A família pode proteger, transmitir e preparar, mas, em última análise, a criança precisará deixar o ambiente familiar e ingressar no mundo público, onde sua individualidade será testada em relação ao coletivo. A educação familiar não deve, portanto, tentar substituir a experiência pública, mas sim preparar a criança para ela. É a escola que faz a transição entre a família e o mundo, o privado e o público. O papel da escola finda quando os jovens adultos já podem participar, sob sua própria responsabilidade, dos objetos públicos.

A escola é um lugar de preparação, onde as crianças são educadas e introduzidas ao mundo comum, mas ainda não estão prontas para participar do que Arendt define como o espaço político, ou seja, o espaço público onde se dá a ação política, o discurso, e o engajamento nas questões da comunidade. A preparação do jovem para o espaço público, segundo Arendt, é um processo gradual que começa na família e continua na escola. Ambos os ambientes têm funções complementares: a família cuida da formação inicial e moral da criança, enquanto a escola a prepara intelectualmente, transmitindo-lhe o conhecimento necessário para compreender o mundo. No entanto, é apenas na fase adulta, quando o jovem entra no espaço público, que ele estará plenamente preparado para agir politicamente.

Em sua obra, *A Condição Humana* (1958), Hannah Arendt nos traz a concepção de “público”, o qual designa dois fenômenos correlacionados, mas distintos entre si, pois mostram características distintas. Segundo o Dicionário de Hannah Arendt, “público” é tudo que aparece em público, que pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior

divulgação possível. Um segundo conceito relaciona-se com a compreensão de “público” como o mundo comum em que vivemos. Esse mundo compartilhado pelos seres humanos não deve ser identificado com o planeta Terra ou com o ambiente natural que forma o ecossistema no qual nos movimentamos e que partilhamos com as demais espécies terrestres; esse mundo é produto do artefato humano na sua condição de *homo faber*. Assim, a existência do domínio público está limitada à percepção de uma pluralidade de público através de sua percepção no que diz respeito à realidade da aparência.

O espaço público só pode existir quando há uma pluralidade de indivíduos que se reconhecem mutuamente como agentes e espectadores, e que essa pluralidade é fundamental para a percepção e validação da realidade. O que existe no mundo só ganha realidade no momento em que aparece diante de outros. A ação, o discurso e as ideias só têm significado político no domínio público quando são vistos e ouvidos por uma pluralidade de espectadores. Essa percepção pública é o que confere realidade às ações humanas. Em termos filosóficos, Arendt sugere que a realidade depende da aparição no espaço público. Sem a presença de outros para testemunhar e compartilhar da experiência, a ação ou o discurso perdem sua relevância e, de certa forma, sua realidade política. A ideia de “realidade da aparência” implica que a verdade e a realidade política são construídas coletivamente a partir da interação entre diferentes perspectivas.

Arendt, ao falar sobre a realidade da aparência, ecoa algumas ideias de Aristóteles sobre a vida política e o papel do indivíduo na *polis*. Para Aristóteles, o ser humano é por natureza um “animal político” (*zoon politikón*), cuja plena realização só ocorre na vida em comunidade (na *polis*), onde a ação e o discurso têm um lugar de destaque. O agir político, para Aristóteles, é a maneira mais elevada de participação na comunidade, e essa ação ocorre de maneira visível e pública, em interação com outros cidadãos.

Em Aristóteles, a vida ética e política se dá em grande parte através da participação na *polis*, onde as virtudes são exercidas na interação com outros cidadãos. É nesse contexto que o ser humano pode aparecer como alguém que age moral e politicamente. Aristóteles vê a *polis* como o lugar onde os indivíduos realizam seu potencial humano e onde a vida ativa se manifesta plenamente. Essa “aparência” se refere ao modo como os indivíduos se revelam a si mesmos e aos outros por meio de suas ações e discursos.

Ambos os pensadores também reconhecem a importância de um mundo comum em que as ações e palavras possam ser compartilhadas e compreendidas. Para Aristóteles, a *polis* é esse espaço comum, onde os cidadãos se envolvem em discussões sobre o bem comum e onde a vida em comunidade atinge sua maior expressão. Para Arendt, o espaço público é o lugar onde o mundo comum é mantido e sustentado pela pluralidade e pelas interações públicas.

Embora Arendt e Aristóteles compartilhem uma visão da ação política como algo que ocorre no espaço público e que depende da visibilidade e da interação com outros, eles diferem em certos aspectos importantes. Arendt está menos preocupada com a ideia aristotélica de uma “vida boa” orientada pelas virtudes e mais focada no conceito de ação como revelação da individualidade única de cada pessoa. Para Arendt, a ação política é valiosa não porque leva a um fim ético específico (como a “vida boa” em Aristóteles), mas porque é um processo de revelação de quem somos, o que só pode acontecer no espaço público, diante de outros. Além disso, enquanto Aristóteles vê a política como algo mais normativo, com uma ênfase em um ideal de virtude e uma hierarquia de tipos de vida, Arendt é mais focada na pluralidade e na igualdade entre os indivíduos que participam da ação política.

A educação deve ser separada do espaço público, pelo menos em suas primeiras fases, pois as crianças e os jovens ainda não estão prontos para atuar politicamente. Contudo, a educação prepara o indivíduo para participar, futuramente, desse espaço, que é o ambiente da

ação política e da pluralidade. Ela pertence a uma esfera pré-política ou não-política, enquanto o espaço público é o local da ação e do discurso político. Segundo Arendt, a politização prematura da educação é problemática porque as crianças não estão em posição de julgar, agir ou participar plenamente dos processos que caracterizam a política. Só depois de adquirirem o conhecimento e a maturidade necessários é que poderão se engajar na vida pública de maneira significativa.

Um dos alertas mais importantes de Arendt é sobre o risco da politização da educação. Ela acredita que, quando a educação é usada como um meio para promover ideologias ou objetivos políticos, perde-se sua verdadeira função: a de transmitir o legado cultural e preparar as crianças para o futuro. A educação politizada transforma as crianças em instrumentos de propaganda e impede que elas desenvolvam seu próprio pensamento crítico e autonomia. A educação no espaço público, na visão de Arendt, corre o risco de se tornar uma forma de controle ou doutrinação, em vez de um meio de capacitar os indivíduos a pensar e agir livremente quando atingirem a maturidade

Em conclusão, a reflexão sobre a obra de Hannah Arendt revela a profundidade e a complexidade de sua visão sobre a educação e o espaço público. Arendt nos lembra que a educação deve ser um processo que prepara os indivíduos para a ação política e a participação no espaço público, sem se confundir com ele. Ao manter a educação livre de politização e centrada na formação do pensamento crítico e na compreensão da pluralidade, podemos garantir que o espaço público continue a ser um local de ação livre e significativa. O legado de Arendt nos desafia a refletir sobre como podemos melhor integrar esses princípios na prática educacional contemporânea, promovendo uma cidadania ativa e responsável. Em um mundo onde as fronteiras entre educação e política frequentemente se tornam nebulosas, suas ideias continuam a oferecer um guia essencial para a construção de uma sociedade democrática e vibrante.

Referências

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão e apresentação Adriano Correia. 11ª ed. revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2003a.
- Correia, Adriano; et al. (Org.). *Dicionário Hannah Arendt*. 1ª ed. São Paulo: Edições 70, 2022.
- Fávero, Altair Alberto; Casagrande, Edilson Alencar (Org.). *Leituras sobre Hannah Arendt: educação, filosofia e política*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2012.

Massificação da sociedade moderna

José Wellington Coelho Neto¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.19>

1 Introdução

A emergência das massas na sociedade moderna, a partir da segunda metade do século XIX, inicialmente na Europa e depois no cenário de grandes cidades em outros continentes, é resultado do desenvolvimento do sistema econômico e social capitalista e do modo como ele trata os grandes aglomerados populacionais. Nesse sistema, a maioria das pessoas que não possuem capital ou propriedade é obrigada a vender sua força de trabalho para sobreviver. Isso significa que ficam presas em empregos mal remunerados e instáveis, sem acesso a benefícios básicos. Com a concorrência, muitas vezes as pessoas são obrigadas a trabalhar mais horas, receber menos e a se submeter a condições de trabalho desumanas.

Além disso, a sociedade capitalista, por ser uma sociedade industrial, se caracteriza pela produção em massa, o que leva à acomodação e à uniformização da cultura e das crenças, especialmente nas classes operárias e de baixa renda, de maneira impositora. As massas pobres são ignoradas ou subestimadas, percebidas como um fardo fiscal ou um obstáculo para o crescimento econômico. A questão das massas é central no debate sobre a justiça social e a desigualdade

¹ UECE

econômica. Muitos sistemas políticos, organizações sem fins lucrativos e grupos ativistas dedicam-se a melhorar a qualidade de vida das massas, ou ajudá-las a desafiar a desigualdade econômica e a injustiça de classe.

No século XVIII e XIX, a questão das massas referia-se aos desafios sociais, políticos e econômicos relacionados ao surgimento de uma nova classe social: a classe trabalhadora urbana. A Revolução Industrial trouxe mudanças significativas nas estruturas econômicas e sociais, levando ao crescimento das cidades e à concentração de trabalhadores em fábricas e indústrias.

Essa nova classe trabalhadora, composta principalmente por camponeses que migraram para as áreas urbanas em busca de emprego, expulsos de suas terras pela violência e/ou pela fome, enfrentava e enfrenta nas grandes cidades uma série de problemas. Eles viviam e vivem em condições precárias, em habitações superlotadas e insalubres, com longas jornadas de trabalho e salários baixos. Além disso, as condições de trabalho eram e são perigosas e não havia nem há regulamentações ou proteções adequadas para os trabalhadores.

É nesse contexto histórico que surge a psicologia das massas, que é um campo relativamente novo dentro da psicologia, e começou a ser estudado de forma mais sistemática no final do século XIX e início do século XX. No entanto, alguns acontecimentos dos séculos XVIII e XIX podem ser relacionados ao desenvolvimento posterior desse campo.

A Revolução Industrial, que começou na segunda metade do século XVIII, trouxe profundas mudanças nas sociedades ocidentais. O crescimento das cidades e o surgimento de grandes fábricas levaram ao surgimento de novas formas de organização do trabalho e da vida em comunidade. Essa transformação social teve impactos psicológicos significativos nas massas trabalhadoras, que vivenciaram novas condições de vida e trabalho, incluindo longas jornadas de trabalho, exploração e alienação. Essas experiências moldaram a psicologia das massas e

influenciaram estudos posteriores sobre o comportamento coletivo e a formação de identidades de grupo.

O século XVIII também foi marcado pelo Iluminismo, um movimento intelectual que enfatizava a razão, o conhecimento científico e os direitos individuais. As ideias iluministas influenciaram o pensamento sobre a natureza humana e a sociedade, proporcionando uma base intelectual para o desenvolvimento posterior da psicologia das massas, que também exploraria a influência dos fatores racionais e emocionais no comportamento coletivo.

Posteriormente, o século XIX testemunhou revoluções proletárias e movimentos sociais que mobilizaram grandes massas de trabalhadores em busca de mudanças políticas, sociais e econômicas. As revoluções liberais, nacionalistas e socialistas que ocorreram nesse período demonstraram a importância do comportamento coletivo e da influência das massas nas transformações históricas. Esses eventos históricos ajudaram a despertar o interesse pelos estudos sobre a psicologia das massas e suas dinâmicas.

O escritor e jornalista escocês, Charles Mackay, publicou *A história das Ilusões e loucuras das massas* (1841), uma obra que aborda os comportamentos coletivos, como a mania das tulipas na Holanda no século XVII, primeira sociedade de ações aberta para o poupador comum, preparado para ser explorado pelos bancos e outras bolhas especulativas. Explora como a natureza humana pode ser influenciada por ilusões, medos e desejos irracionais quando se trata de decisões financeiras e crenças compartilhadas. Essa obra foi uma das primeiras tentativas de estudar o comportamento de massas de uma perspectiva psicológica e influenciou o desenvolvimento posterior da psicologia das massas.

Em seguida, Gustave Le Bon, publica a obra que dá início a este trabalho, *Psicologia das Multidões* (1885), demonstrando as características do fenômeno das multidões, em que explorava o comportamento coletivo das massas e argumentava que as massas tinham

características distintas das dos indivíduos isolados. Le Bon, destacava a influência do inconsciente coletivo, emoções e sugestão nas ações das massas. Essa obra é considerada uma das primeiras abordagens científicas sobre a psicologia das massas.

O estudo sistemático da psicologia das massas surgiu no final do século XIX e início do século XX, entretanto, os acontecimentos e ideias dos séculos XVIII e XIX tiveram uma influência histórica direta no desenvolvimento desse campo, fornecendo contexto histórico e intelectual para o estudo do comportamento coletivo e da influência das massas na sociedade.

É possível usar como termômetro histórico *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra* (1845), escrito por Friedrich Engels, uma obra seminal que descreve as terríveis condições de vida e trabalho da classe trabalhadora durante e, principalmente, após a Revolução Industrial na Inglaterra. Embora não tenha um foco direto na psicologia das massas, pode ser relacionada com conceitos psicológicos que surgiram sobre o comportamento e a dinâmica de grupos sociais; ela trata das condições históricas — isto é, econômico-sociais — da concentração de meios de produção da indústria moderna nas cidades, da concentração da força de trabalho e da circulação de mercadorias.

Algumas ideias presentes na psicologia das massas podem ser relacionadas com os relatos de Engels sobre as condições de vida e trabalho dos na Inglaterra industrial do século XIX, como a alienação e despersonalização de trabalhadores que foram submetidos a condições desumanas, longas jornadas de trabalho e baixos salários. Esse tipo de ambiente pode levar ao sentimento de perda de identidade e individualidade, fatores também estudados na psicologia das massas, quando os indivíduos se perdem em uma massa anônima.

Acrescentam-se as péssimas condições de vida da classe trabalhadora, com moradias insalubres e superlotadas, que podem gerar um senso de compartilhamento de adversidades entre os trabalhadores.

Essa união na luta contra as dificuldades é uma forma de coesão de grupo, importante na psicologia das massas.

Engels (1845) descreveu também tentativas de organização dos trabalhadores para reivindicar seus direitos e melhorar suas condições de vida e trabalho. Isso está associado aos estudos da psicologia das massas sobre como grupos com interesses comuns se unem em movimentos sociais para promover mudanças. Essa organização produz uma identidade coletiva, baseada na exploração comum. Como essa identidade coletiva se desenvolve e como ela pode ser explorada para fins de mobilização são questionamentos levantados nessa relação com a organização do proletariado. A identificação com um grupo é um aspecto central e influencia fortemente o comportamento das pessoas em situações de protesto e organização.

A obra *Manifesto do Partido Comunista* (1848), escrita por Karl Marx e Friedrich Engels, também ajuda a compreender o contexto das multidões na ascensão do capitalismo, estabelecendo uma relação entre ideias e conceitos materialistas que se relacionam com os problemas enfrentados pela psicologia das massas.

O texto aborda a teoria comunista e como ela expressa a luta de classes da época, bem como as condições que as determinam. A psicologia das massas estuda como as ideias e crenças são disseminadas entre as pessoas e como influenciam o comportamento coletivo. Nesse contexto, a obra de Marx (1848) é uma análise dessas condições históricas em que vivem, se movimentam e agem as massas, levando-as a se unirem em torno de objetivos comuns.

O *Manifesto do Partido Comunista* destaca a luta de classes como um motor da história e como a sociedade está dividida em duas classes antagônicas: a burguesia e o proletariado.

A moderna sociedade burguesa, saída do declínio da sociedade feudal, não aboliu os antagonismos de classes. Limitou-se a colocar novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta, no lugar das anteriores. A nossa época, a época da burguesia, distingue-se,

contudo, por ter simplificado os antagonismos de classe. Toda a sociedade está dividida, cada vez mais, em dois grandes campos hostis, em duas grandes classes em confronto direto: a burguesia e o proletariado (Marx; Engels, 2015, p. 64).

A psicologia das massas analisa como as divisões sociais podem levar à polarização e a uma mentalidade de “nós contra eles” nas massas, influenciando a formação de identidades coletivas e a coesão de grupos com interesses comuns. É abordado a importância da mobilização política das massas para a transformação social. Explora como líderes e movimentos políticos podem mobilizar, persuadir e influenciar grandes grupos de pessoas, criando situações de liderança carismática e adesão a ideias coletivas. Marx (1848) argumenta que o proletariado precisa desenvolver uma consciência de classe, reconhecendo seus interesses comuns e se solidarizando para alcançar seus objetivos. Gustave Le Bon e Karl Marx tratam do mesmo fenômeno: a luta de classes. Porém, abordam posições completamente antagônicas. Le Bon procura patologizar as lutas coletivas, enquanto Marx as explica a partir das condições históricas; o resultado disso, são duas teorias opostas.

As armas que a burguesia utilizou para derrubar o feudalismo viraram-se agora contra ela própria. Mas a burguesia não forjou apenas as armas que lhe trazem a morte; também gerou os homens que vão manejar essas armas — a moderna classe trabalhadora — os proletários (Marx; Engels, 2015, p. 70).

Os conceitos de Karl Marx podem ter implicações e relevância para a compreensão dos problemas que, numa perspectiva política distinta, a psicologia das massas se coloca. Ambos os campos se relacionam ao estudo do comportamento coletivo, motivações e influências ideológicas na sociedade.

Havia uma emergência da cidade moderna e das massas durante todo o século XIX, atestadas por movimentos como a Insurreição de Lyon (1832), a Primavera dos Povos e a Comuna de Paris; o

movimento cartista em Londres, que começa em 1832 e se estende pelas décadas seguintes; a guerra civil estadunidense, a partir de 1865 etc.

Esses movimentos motivaram o pensador francês Gustave Le Bon, que publicou a obra *A multidão: Um estudo da mente popular* (1895). Essa obra foi importante para Sigmund Freud na elaboração de *Psicologia das massas e a análise do eu* (1921), em que o autor austríaco herda o conceito de multidão. Depois, aparece como objeto de problematização no ensaio de Walter Benjamin intitulado *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, com sua primeira publicação datada em 1935.

Benjamin (1935) explora as mudanças significativas que a tecnologia traz para a produção, reprodução e apreciação da arte. O ensaio parte do pressuposto de que a reprodução técnica, especialmente a fotografia e o cinema, transformou radicalmente a experiência da arte. Até então, a obra de arte era única, associada à autenticidade, à aura e ao contexto histórico e cultural que a cercava. Porém, com o surgimento da reprodução em massa, a obra de arte perde sua singularidade e torna-se acessível a um público mais amplo. A aura, ou seja, a sensação de unicidade e autenticidade de uma obra de arte, é inerente à sua existência física e originalidade. Com a reprodução técnica, a aura se dissolve, pois as cópias são desprovidas dessa autenticidade única, tornando-se facilmente substituíveis e perdendo a conexão com a história e o contexto original.

Também é abordada a questão política da arte reprodutível. Ao tirar a obra de arte de seu contexto original e torná-la acessível ao grande público, a reprodução técnica pode ser usada para fins propagandísticos e manipuladores, principalmente na era da mídia de massa. No entanto, existe um aspecto positivo na reprodutibilidade técnica: a possibilidade de democratizar a arte, tornando-a mais acessível às massas e afastando-a de uma elite restrita. Essa democratização pode levar a uma maior conscientização e compreensão da sociedade sobre questões artísticas e políticas. O ensaio é uma reflexão profunda

sobre como a tecnologia da reprodução em massa influencia a apreciação e o significado da arte na sociedade moderna. Discute-se os efeitos da perda da aura da obra de arte original e aponta para as implicações culturais e políticas desse fenômeno.

A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica (1935), é uma teoria materialista da arte que se propôs entender como as novas tecnologias estavam afetando as maneiras de se produzir e perceber a arte. A reprodutibilidade técnica, capacidade de fazer cópias da obra de arte, estaria destruindo sua aura, seu valor de culto. A aura é a autenticidade que adota um caráter único a obra de arte, sendo capaz de ligá-la diretamente ao período histórico do qual ela foi criada, um aqui-agora. A arte reproduzida impossibilita o acesso a aura, justamente por não ser a original, porém democratiza o acesso a obra de arte, em um movimento pós-aurático.

Essa pesquisa se propõe, como objetivo geral, pensar a problemática das multidões, ambicionando encontrar um entendimento dos fenômenos psicológicos e sociais e atendendo a uma demanda acadêmica. Atravessamos o pensamento destes três autores para entendermos as principais características das multidões, observando o fenômeno das massas elencados inicialmente por Gustave Le Bon (1885).

Em seguida, Sigmund Freud (1920-1923), apresenta algo mais que a observação do fenômeno: uma visão mais profunda dos processos mentais individuais e coletivos. Freud busca dar uma explicação metapsicológica à psicologia das massas.

Por fim, apresentar a questão das massas em Walter Benjamin, onde a superação dessa metapsicologia converge para os aspectos positivos da ascensão das massas. A relação entre Sigmund Freud e Walter Benjamin é marcada por um diálogo intelectual profundo e estimulante. Ambos contribuíram para a compreensão da psicologia e da cultura de maneiras distintas. Uma das áreas em que suas ideias se encontram é na análise das massas e seu comportamento, mas Benjamin

levou adiante o pensamento freudiano ao superar a abordagem metapsicológica de Freud e desenvolver uma perspectiva única sobre o tema.

A teoria psicológica de Freud enfatizou a importância do inconsciente e a influência das pulsões individuais no comportamento. Foi aplicada essa perspectiva à compreensão das massas, considerando-as como um conglomerado de indivíduos que compartilham desejos e anseios reprimidos. Em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1920-1923), Freud discutiu como a presença de um líder e a consequente identificação com ele poderiam desencadear processos psicológicos que levam à formação de multidões e à perda temporária da individualidade.

No entanto, Walter Benjamin trouxe uma nova abordagem para a análise das massas, avançando além da metapsicologia freudiana. O contexto histórico e sociocultural era crucial para compreender o comportamento das massas e suas manifestações. Benjamin examinou como a reprodução em massa das imagens afetava a percepção estética e a experiência das massas com a arte.

O advento da tecnologia de reprodução de imagens alterou a maneira como as massas se relacionavam com a arte e a cultura. Essa reprodução em massa diminuía a aura única e autêntica da obra de arte original, tornando-a mais acessível a um público mais amplo. Dessa forma, a experiência estética tornou-se menos contemplativa e mais passível de distrações e manipulações. Além disso, Benjamin também explorou o conceito de *flâneur* urbano, um indivíduo moderno que caminha pelas ruas das grandes cidades, absorvendo a multiplicidade de estímulos visuais e sensoriais que a vida urbana proporciona. As massas urbanas foram caracterizadas como multidões anônimas, cujas ações e comportamentos são mediados por estímulos externos e não pela expressão autêntica de seus desejos individuais.

Ao considerar a influência do contexto histórico e das mudanças culturais nas massas, Benjamin ofereceu uma perspectiva mais

ampla para entender seu comportamento. Ele foi além da abordagem metapsicológica de Freud, e mostrou como as massas poderiam ser estimuladas por forças externas e coletivas que transcendiam as esferas puramente psicológicas. Assim, o deslocamento (que sai do terreno psíquico e vai para o terreno social) da metapsicologia das massas de Sigmund Freud por Walter Benjamin representa uma contribuição importante na compreensão do comportamento coletivo. Benjamin trouxe a dimensão produtiva, histórico-social e a análise do impacto das novas tecnologias para o cerne do debate sobre as massas, enriquecendo a discussão e fornecendo ferramentas conceituais para compreender a complexidade desse fenômeno social. Suas ideias continuam a ser relevantes para os estudos da psicologia de grupo e da cultura, convidando-nos a refletir sobre os desafios enfrentados pelas sociedades modernas em relação ao comportamento coletivo e à experiência estética.

É importante pensar, estruturalmente, corroborando com uma filosofia social e política, os fenômenos que fazem a massificação tender aos extremos. O porquê de alguns grupos adotarem um caráter fascista, ou um caráter revolucionário.

A exposição desse trabalho tem como objetivo central, mostrar se a metapsicologia das massas de Freud é, de fato, superada por Walter Benjamin, e, na medida do possível, evidenciar em que ponto as massas tencionadas tendem a aspectos reacionários e conservadores, ou libertários. Sobre essas características retrógradas que podem tomar as massas:

A classe média inferior, o pequeno industrial, o pequeno comerciante, o artesão, o camponês, todos eles, em face do declínio, combatem a burguesia para assegurar sua existência como fragmento da classe média. Não são, pois, revolucionárias, mas conservadoras. Mais ainda, são reacionárias, procuram fazer andar para trás a roda da história. Quando são revolucionárias, isso se dá em consequência de sua iminente passagem para o proletariado, e assim não defendem seus interesses presentes, mas futuros, abandonam sua posição própria para se colocarem na do proletariado. A “classe perigosa”, a escória da

sociedade, uma massa em decomposição passivamente descartada pelas camadas inferiores da velha sociedade, pode, aqui e ali, ser atirada para o movimento por uma revolução proletária, mas por suas condições de vida, estará mais disposto a se deixar comprar para máquinas reacionárias (Marx; Engels, 2015, p. 75)

O capítulo a seguir apresenta a descrição fenomenológica de Gustave Le Bon sobre as multidões, com características elencadas como as principais dos grandes aglomerados. Esse trabalho descritivo dos fenômenos que envolvem as massas é o que chama a atenção e faz Freud se dedicar ao texto em *Psicologia Das Massas* e *a Análise do Eu* (1920-1923).

2 Massificação da sociedade moderna em Walter Benjamin

O momento histórico antecessor ao texto *A Obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1936), de Walter Benjamin, é fundamental para compreender o contexto intelectual e cultural que motivou a escrita desse ensaio. O ensaio foi escrito na década de 1930, em meio a uma série de transformações sociais, tecnológicas e artísticas que moldaram o século XX. Um dos eventos mais impactantes desse período foi a Primeira Guerra Mundial, que causou devastação em grande escala e mudou profundamente a percepção das pessoas sobre o mundo, a sociedade e a arte. A experiência traumática da guerra levou a uma desilusão com os valores tradicionais e uma perda da fé no progresso contínuo da humanidade.

Além disso, a segunda revolução industrial, ocorrida nas décadas finais do século anterior, e os avanços tecnológicos trouxeram mudanças radicais na vida cotidiana das pessoas. A produção em massa, a urbanização e a proliferação de novos meios técnicos de comunicação, transformaram a maneira como as pessoas viam e interagiam com o mundo ao seu redor.

A arte também passou por uma profunda reavaliação. As vanguardas artísticas, como o dadaísmo e o surrealismo, desafiaram as convenções estéticas e procuraram explorar novas formas de expressão. As fronteiras entre arte tradicional e prática cotidiana começaram a se dissipar, e a autenticidade e unicidade da obra de arte foram questionadas.

A introdução da fotografia nos jornais de massas foi fundamental na transformação da cultura. A fotografia se beneficiou da reprodutibilidade técnica. Diferente da pintura ou da escultura, que eram únicas e autênticas, a fotografia permitia a produção em massa, entregando acessibilidade e sendo disseminada. Além disso, a fotografia promoveu uma democratização da arte. As massas tiveram acesso a imagens de eventos, pessoas e lugares distantes, antes inacessíveis. E mais, existiu um valor documental da fotografia, que foi usada repetidamente para documentar eventos, possibilitando registrar a realidade de uma maneira que podia ser usada para análise e reflexão. O cinema também foi beneficiado pela reprodutibilidade técnica, pois permitia a criação de cópias que podiam ser exibidas em qualquer lugar e momento e aparecia nesse movimento de popularização da arte.

Passou a existir, nesse período de avanço do capitalismo, um ambiente econômico e social que contribuiu para o fascismo. Muitas e rápidas mudanças, como o avanço da industrialização e a produção em massa levaram a um aumento na urbanização, com migração do campo para a cidade. Se dão, a partir daí, desigualdades significativas. O descontentamento criou um terreno fértil para movimentos políticos e ideológicos que prometiam soluções.

Um período de depressões e recessões, como a crise econômica de 1929, se transformou na estrada dos cavaleiros do apocalipse. O descontentamento político contribuiu para a ascensão do fascismo. O nacionalismo estava em alta, os estados-nação tentando consolidar sua autoridade e buscando identidades nacionais. O fascismo frequen-

temente explorava esse sentimento, promovendo a ideia de uma nação forte.

Fora isso, também coincidiu a crise de confiança nas instituições democráticas em alguns países. Muitos viam a democracia como incapaz de resolver os problemas da época. Juntou a fome com a vontade de comer, no pior sentido da expressão.

É nesse cenário de transformações sociais, tecnológicas e artísticas que Walter Benjamin escreveu seu ensaio. O momento histórico antecessor ao ensaio de Benjamin foi caracterizado por uma combinação de trauma da guerra, avanços tecnológicos acelerados e uma reconfiguração radical da arte e da cultura. Esses fatores moldaram as preocupações e reflexões de Benjamin sobre a obra de arte na era moderna e impulsionaram sua busca por entender como a arte estava sendo transformada pelas forças do seu tempo.

Logo no início do ensaio, é notável que os conceitos de arte que serão apresentados se trata de uma perspectiva revolucionária de teoria da arte e que cabem também a psicologia das massas.

Os novos conceitos que a seguir introduziremos na teoria da arte diferenciam-se dos mais correntes por serem inutilizáveis para os fins do fascismo. Ao contrário, são úteis para a formulação de reivindicações revolucionárias na política da arte (Benjamin, 2017, p. 54).

Walter Benjamin converge da concepção negativa de massificação e técnica da obra de arte. Existem problemas, possibilidades e vias de desenvolvimento opostas. Pelo menos duas delas são o fascismo e o comunismo. *A Obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1936) dá ênfase à fotografia e ao cinema, que ainda passavam por um processo de serem concebidos como arte. Benjamin faz um paralelo entre a obra de arte tradicional e a obra de arte tecnicamente reproduzida. Por muito tempo a obra de arte se comportou de maneira tradicional, como a pintura: uma criação única, de caráter aurático. Essa aura é o

que mantém a obra de arte única, incapaz de ser reproduzida e que tem o seu valor justamente por essa característica de culto.

A aura é uma qualidade única e singular que envolve uma obra de arte original, seja ela uma pintura, escultura ou qualquer forma de expressão artística. Essa qualidade se origina da autenticidade, unicidade e historicidade da obra, bem como do contexto em que foi criada. A aura é a sensação de presença única e misteriosa que envolve uma obra original, criando uma distância entre a obra de arte e o observador. A aura de uma obra de arte está intimamente ligada ao aqui-agora, ou seja, sua existência física e histórica em um lugar e tempo específicos. Uma obra de arte autêntica, ao ser produzida manualmente e em um contexto cultural específico, possui uma aura que a distingue das reproduções técnicas em massa. A aura também está relacionada à noção de autoria, pois a marca do artista como criador original contribui para a intensificação dessa qualidade única.

A reproduzibilidade técnica, especialmente com o surgimento da fotografia e do cinema, alterou radicalmente a experiência da arte e a percepção da aura. A reprodução técnica torna a arte mais acessível a um público maior, mas também a destitui de sua singularidade e autenticidade. As cópias perdem a aura da obra original, uma vez que não carregam o mesmo peso histórico e cultural.

Com o declínio da aura, a obra de arte perde parte de sua autenticidade e se torna mais suscetível a ser consumida em massa, descontextualizada de seu propósito original e de sua conexão com a tradição cultural e histórica. Benjamin via a perda da aura como uma consequência inevitável da era da reproduzibilidade técnica, na qual a arte se tornava cada vez mais uma mercadoria e uma forma de entretenimento.

O avanço técnico fez com que a obra de arte fosse gradativamente reproduzida. Neste contexto da reproduzibilidade técnica, a obra de arte vai se modificando, a recepção e percepção da obra de arte vão se transformando. Benjamin, mesmo com prognósticos seme-

lhantes aos dos outros autores da escola de Frankfurt, de base marxista, não entende a inserção da técnica na obra de arte negativamente. A estrutura foi modificada, na medida que a tecnologia avançou na esfera da arte, fez com que o valor de culto fosse perdido, tirando esse caráter sagrado. Acontece um movimento pós-aurático, onde se muda a forma como essa arte é recebida e percebida (a fotografia de uma pintura exemplifica).

Esse processo não é necessariamente ruim, pois a obra de arte tecnicamente reproduzida aproxima o objeto da arte do espectador. Essa massificação acarreta numa aproximação e disseminação da arte, podendo levar a uma politização das massas. O povo, ao ter contato com a obra de arte que não tinha antes, com essa massificação, trocando o valor de culto, pelo valor de posição, torna possível essa politização das massas. Segundo Walter Benjamin (1936), “pode-se reunir essas características no conceito de aura e dizer: aquilo que se atrofia na era da reprodutibilidade técnica da obra de arte é a sua aura”. A compreensão da aura e sua relação com a arte são fundamentais para entender as mudanças na sociedade e na cultura. A reprodutibilidade técnica é uma das forças impulsionadoras da modernidade, mas também apresenta efeitos potencialmente alienantes dessa transformação, pois a arte perdia sua capacidade de transmitir uma experiência única e profundamente conectada ao mundo.

Com a superação da aura e a massificação da obra de arte “a reprodutibilidade técnica da obra de arte emancipa-se pela primeira vez na história mundial de sua existência parasitária em relação ao ritual” (Benjamin, Walter. 2017, p. 61).

A partir desta emancipação, a relação entre a superação da aura e a psicologia das massas é fundamental para compreender a análise que Benjamin faz de seus antecessores. Benjamin conecta a superação da aura com a psicologia das massas ao argumentar que a reprodutibilidade técnica da arte está intimamente ligada ao surgimento da cultura

de massa. A disseminação em massa de imagens e informações influencia a maneira como as pessoas percebem e interagem com o mundo ao seu redor. A experiência da obra de arte original, que antes era reservada a um público limitado, é substituída pela experiência coletiva e padronizada da cultura de massa.

A psicologia das massas entra em cena ao abordar como a disseminação em massa de imagens e informações molda a percepção e o comportamento das pessoas em uma escala cada vez maior. A cultura de massa cria uma forma de participação, na qual as pessoas são influenciadas por narrativas, símbolos e imagens que são produzidos em massa e amplamente distribuídos.

2.1 A questão das massas na filosofia social e política

O começo dessa pesquisa se dá a partir de uma nota de rodapé em que Benjamin faz referência a Gustave Le Bon e a psicologia das massas. A exposição a seguir é necessária para, posteriormente, des-trinchá-la:

A consciência de classe proletária, que é a mais esclarecida, modifica, diga-se de passagem, fundamentalmente a estrutura da massa proletária. O proletariado dotado de consciência de classe constitui uma massa compacta apenas de fora, na imaginação do seu opressor. No momento, porém, em que empreende sua luta por libertação, a sua massa aparentemente compacta já está na verdade mais afrouxada. Ela cessa de estar sob o domínio de meras reações, passando a ação. O afrouxamento das massas proletárias é obra da solidariedade. Na solidariedade da luta de classes proletária apaga-se a oposição morta, não dialética, entre indivíduo e massa; ela não se mantém para companheiros. Por mais decisiva, portanto, que a massa venha a ser para o líder revolucionário, a sua maior contribuição não consiste em absorver as massas em si, mas deixar-se absorver sempre renovadamente pelas massas, para sempre renovadamente, ser um entre centenas de milhares para elas. — A luta de classes afrouxa a massa compacta dos proletários; a mesma luta de classes, porém, comprime a da pequena burguesia. A massa impenetrável e compacta, que Le Bon e outros tornaram o objeto de suas “psicologia das massas”, é a

pequeno-burguesa. A pequena burguesia não é uma classe; ela é de fato apenas massa, e uma massa tanto mais compacta quanto maior a pressão que sofre entre duas classes hostis da burguesia e do proletariado. Nessa massa o momento emocional do qual se fala na psicologia de massas é de fato determinante. Mas justamente por isso essa massa constitui o oposto do quadro obediente a um ratio coletiva do proletariado. Nessa massa o momento reativo do qual se fala na psicologia de massas é de fato determinante. Mas por isso mesmo essa massa compacta, com suas reações imediatas, constitui o oposto do quadro proletário com suas ações mediadas por uma tarefa, por mais momentânea que seja. Assim, as manifestações da massa compactam trazem consigo sempre um traço de pânico — estejam expressando o entusiasmo com a guerra, o antissemitismo ou o impulso de autopreservação. — Uma vez que se esclarece a diferença entre massa compacta — a pequeno-burguesa — e aquela que é consciente de sua classe — o proletariado —, fica clara também a sua significação operativa. Essa distinção tem a sua melhor ilustração e comprovação nos frequentes casos em que aquilo que originalmente era o distúrbio de uma massa compacta torna-se, por vezes em questão de segundos, a ação revolucionária de uma classe. O característico desses acontecimentos verdadeiramente históricos consiste no fato de que a reação de uma massa compacta causa um abalo em si mesma, que a afrouxa e que lhe permite perceber-se como uma união de quadros conscientes de classe. O que um acontecimento concreto como esse traz em si não é nada além daquilo que na linguagem dos táticos comunistas é chamado de “ganhar a pequena burguesia”. O esclarecimento desse acontecimento interessa aos táticos ainda em outro sentido. Pois não a dúvida de que o conceito ambíguo de massa e as referências indiscriminadas às suas disposições que têm sido comuns na imprensa revolucionária alemã impõem ilusões que se tornaram fatais para o proletariado alemão. Em oposição a isso, o fascismo — quer as tenha notado ou não — utilizou essas leis de modo impecável. Ele sabe: quanto mais compactas as massas que ele põe em movimento, tanto maior a chance de os instintos contrarrevolucionários da pequena burguesia determinarem suas reações. O proletariado, porém, de seu lado, prepara uma sociedade na qual tanto as condições objetivas quanto as subjetivas para a formação de massa estarão ausentes (Benjamin, 2017, p. 80-81).

A consciência de classe do proletariado é a análise de Benjamin da teoria marxista e da relação entre a classe trabalhadora e a cultura

de massa na sociedade moderna, assim como a consciência de classe do proletariado se desenvolve e como essa consciência pode ser influenciada pela cultura, pela mídia e pela política. Não é um processo linear e automático, como postulado por algumas interpretações ortodoxas do marxismo. O desenvolvimento dela é afetado por fatores diversos e complexos, muitos dos quais ligados às condições sociais e culturais da época.

As tecnologias de reprodução em massa poderiam/podem, potencialmente, despertar a consciência de classe ao permitir que as massas vissem a realidade cotidiana de uma maneira nova e mais crítica. A reprodução técnica poderia capturar aspectos da experiência proletária que eram muitas vezes negligenciados pela arte tradicional, gerando uma nova forma de percepção que poderia catalisar a formação da consciência de classe.

Existiam desafios que a cultura de massa e a indústria cultural representavam para a consciência de classe. Há potencial tanto emancipatório quanto alienante da cultura de massa. Por um lado, pode-se criar espaços para que as vozes e experiências das classes trabalhadoras fossem ouvidas e representadas. Por outro, também poderia contribuir para a alienação e a conformidade, disseminando uma ideologia dominante que obscurecesse as contradições sociais.

Walter Benjamin preocupava-se também com o papel dos intelectuais e dos artistas na formação da consciência de classe. Esses grupos poderiam desempenhar um papel crucial ao criticar e reconfigurar as formas dominantes de cultura e política, ajudando assim a criar as condições para o surgimento de uma consciência mais profunda e autêntica entre as classes trabalhadoras. A consciência de classe do proletariado envolve uma compreensão complexa das influências sociais, culturais e tecnológicas que moldam o desenvolvimento dessa consciência. Encontra-se potencial tanto transformador quanto limitador da cultura de massa e da reprodução técnica na formação da consciência de classe.

A distinção entre “massa compacta” e “massa afrouxada” é uma metáfora utilizada para discutir a experiência moderna, especialmente em relação à arte e à cultura de massa. A “massa compacta” é a natureza homogênea e conformista da cultura de massa e da sociedade de consumo. Representa a uniformidade e a falta de individualidade nas experiências modernas. Ela simboliza a tendência das pessoas a se fundirem em uma massa uniforme, perdendo suas identidades e singularidades em meio às influências da cultura de massa, como a publicidade, os meios de comunicação de massa e a produção em série.

A “massa afrouxada”, por outro lado, representa uma resposta crítica a essa homogeneização. Uma experiência que resiste à uniformidade e que pode ser mais aberta à reflexão individual e à diversidade. Refere-se a momentos em que as pessoas podem se separar da corrente principal da cultura de massa e da conformidade, permitindo a emergência de experiências pessoais e reflexivas. Sugere a possibilidade de resistir à assimilação completa pela cultura de massa e de encontrar brechas para a individualidade e a autenticidade. O proletariado dotado de consciência de classe encontra-se aqui, embora nem sempre seja identificado pelo opressor.

Essa distinção entre “massa compacta” e “massa afrouxada” está enraizada na preocupação de Benjamin com a perda de singularidade na era moderna. A “massa afrouxada” é uma maneira de resistir à alienação e à padronização induzidas pela cultura de massa, permitindo que as pessoas recuperem sua conexão com as experiências autênticas e individuais.

Esse é o problema proposto por Freud e pelo próprio Le Bon sobre a individualidade, a perda da singularidade, a identificação inconsciente etc. Benjamin traz uma outra forma de identificação — que ele chama de consciência de classe — numa “massa frouxa”, não compacta, isto é, não imediata. A massa é resultado não de processos psíquicos (ou pelo menos não só), mas de processos históricos (econômicos e técnicos) e Benjamin pensa no campo político esse fenômeno. É

pela via da técnica e da economia, havendo uma forma de massa com consciência de classe, que o elo dessa massa não seria inconsciente, mas consciente. Uma massa frouxa, mediada pela linguagem, a argumentação e não uma massa compacta, inconsciente, de gestos repetitivos, imitativos e impulsivos.

Na citação “Na solidariedade da luta de classes proletária apaga-se a oposição morta, não dialética, entre indivíduo e massa; ela não se mantém para companheiros” (1936), Benjamin encapsula sua visão da luta de classes e da solidariedade proletária explora a questão entre o indivíduo e a massa no contexto da luta de classes, destacando como a solidariedade proletária pode superar a dicotomia estática entre esses dois elementos.

O proletariado é uma classe que deve e está em uma posição única para desafiar o status quo e lutar contra a exploração capitalista. Essa passagem reflete sua proposta de que, nesse contexto de luta de classes, a oposição entre indivíduo e massa perde sua rigidez e se torna mais fluida e dinâmica. A “oposição morta, não dialética, entre indivíduo e massa” refere-se à visão tradicional que separa rigidamente o indivíduo da coletividade, enxergando-os como conceitos opostos e não relacionados. A oposição rígida do pensamento liberal (Le Bon e Freud), de que a massa nega necessariamente o indivíduo tem uma resolução dialética de Benjamin para isso: o conceito de classe, entendendo, como ele diz explicitamente, o processo de massificação = proletarização. Essa oposição não-dialética sugere uma visão simplista em que o indivíduo é visto como uma entidade isolada, sem reconhecimento das conexões e interações complexas entre pessoas em uma sociedade.

A proletarização crescente da humanidade contemporânea e a formação crescente de massas são dois aspectos de um mesmo acontecimento. O fascismo tenta organizar as novas massas proletárias sem tocar as relações de posse para cuja abolição elas tendem (Benjamin, 2017, p. 96).

Na solidariedade da luta de classes proletária, essa oposição começa a se dissipar. Quando os indivíduos se unem em uma luta comum contra a exploração e a opressão, suas identidades individuais não se dissolvem, mas ao mesmo tempo, a noção de “massa” se transforma em algo mais do que uma simples aglomeração de pessoas. A massa proletária unida pela solidariedade se torna uma força ativa, uma coletividade que transcende a visão superficial de uma massa amorfa. Nesse contexto, os indivíduos não são apenas perdidos na multidão, mas também não são mais confrontados com a dicotomia severa entre ser um indivíduo isolado ou parte de uma massa indiferenciada.

A superação da oposição entre indivíduo e massa não é apenas uma questão teórica, mas algo vivenciado por aqueles que estão engajados na luta de classes. A solidariedade da luta de classes cria uma comunidade de “companheiros” que compartilham objetivos, valores e interesses comuns. Essa comunidade, baseada na ação coletiva e na busca por mudança social, permite que os indivíduos mantenham sua identidade enquanto se envolvem em uma causa maior.

A luta de classes tem o potencial de quebrar a homogeneidade ou uniformidade que pode existir dentro da classe proletária. A massa compacta dos proletários refere-se à unidade e solidariedade que podem ser cultivadas quando os trabalhadores se unem em torno de objetivos comuns de melhoria das condições de trabalho e de vida. A luta de classes, ao desafiar as estruturas de poder e a exploração, também estimula discussões e perspectivas diversas dentro da classe trabalhadora. Isso resulta em uma maior conscientização das diferenças individuais e das experiências variadas dos proletários.

No caso da pequena burguesia, a luta de classes pode ser experimentada de maneira diferente. A “compressão” se refere ao efeito de pressão ou tensão que a luta de classes exerce sobre a pequena burguesia. Isso ocorre porque os membros da pequena burguesia ocupam uma posição intermediária entre a classe proletária e a classe dominante, podendo se sentir pressionados entre esses dois polos e podem

enfrentar desafios específicos, como competição econômica, que podem ser exacerbados pela luta de classes.

Benjamin critica as análises simplistas e reducionistas feitas por teóricos como Gustave Le Bon, argumentando que a massa impenetrável e compacta, muitas vezes associada a esses estudos de psicologia das massas, é a representação da pequena burguesia. Essa crítica atinge também Freud, que não pensa outra possibilidade senão aquela posta por Le Bon. A pequena burguesia age como uma massa compacta, especialmente quando está sob pressão das classes mais poderosas, a burguesia e o proletariado. Em vez de constituir uma classe coesa, a pequena burguesia responde às pressões das classes mais dominantes. Frequentemente composta por comerciantes, pequenos proprietários e profissionais autônomos, pode sentir as pressões econômicas e sociais das classes mais poderosas. Essa pressão pode fazer com que busque se proteger e manter sua posição através da coesão e solidariedade internas.

O proletariado age de maneira mais consciente e direcionada, muitas vezes relacionando suas ações a objetivos maiores, como a busca por melhores condições de trabalho e a luta contra a exploração. Essa diferença fundamental reside na consciência de classe e no entendimento das implicações políticas e sociais das ações. Apesar das reações imediatas e, por vezes, caóticas da massa compacta, há momentos em que essas reações podem se transformar em ações revolucionárias. Uma situação inicialmente caracterizada pelo distúrbio e pelo pânico da massa compacta pode se converter rapidamente em uma ação revolucionária por parte do proletariado consciente. Isso ilustra a fluidez e como situações podem evoluir rapidamente, levando a ações de maior significado político.

O termo “ganhar a pequena burguesia”, se refere a conquistar o apoio e a adesão da pequena burguesia à causa proletária. Eventos concretos podem ter o efeito de influenciar a pequena burguesia, muitas vezes conservadora, a alinhar-se com o proletariado em momentos

críticos. Isso pode ocorrer quando a massa compacta é abalada e começa a perceber a necessidade de unir-se aos quadros conscientes de classe em busca de mudança.

Walter Benjamin também faz uma crítica a imprensa revolucionária alemã por usar referências indiscriminadas às disposições da massa, o que pode levar a ilusões perigosas. O uso impreciso do termo “massa” pode criar expectativas e interpretações equivocadas sobre as reações das pessoas. O fascismo, por outro lado, compreende avanço ao utilizá-las estrategicamente para seu benefício, reconhecendo que massas compactas são mais suscetíveis às influências e instintos contrarrevolucionários da pequena burguesia.

O proletariado está preparando uma sociedade em que as condições objetivas e subjetivas para a formação de massas serão inexistentes. Isso implica uma visão de futuro em que as divisões entre as massas compactas e a consciência de classe diminuirão ou desaparecerão. Em outras palavras, o objetivo do proletariado é criar uma sociedade em que as divisões sociais que alimentam as massas compactas e as reações não conscientes sejam superadas.

3 Considerações finais

As análises de Le Bon e Freud permitiram uma investigação dos mecanismos psicológicos referentes à formação das massas e ao comportamento coletivo. Le Bon descreveu o fenômeno, desenvolvendo características acerca das multidões, mas restringindo-se a isso e com uma visão aristocrata e vertical das manifestações de massas. Freud apresenta uma metapsicologia das massas, trazendo conceitos como o de inconsciente e de identificação e descrevendo tanto o fenômeno quanto a psique. Para os dois autores não existe uma preocupação em analisar a psicologia das massas a partir de um contexto social.

A inovação de Walter Benjamin está em deslocar a questão das massas para o campo da filosofia social e política, onde se revelou uma

conexão profunda entre a massificação e a proletarianização. Benjamin demonstrou que a massificação não é apenas um fenômeno psicológico, mas também um processo político e social. Assim, sua perspectiva expandiu a compreensão da massificação, relacionando-a diretamente aos métodos de poder e às questões de classe. Esse deslocamento representa um passo importante na compreensão dos fenômenos sociais.

A análise da massificação na psicologia das massas, tende a focar nos aspectos individuais e psicológicos do fenômeno. Trazendo para a filosofia social e política, é possível contextualizar a massificação dentro de uma nova conjuntura, considerando as estruturas sociais, econômicas e políticas que a influenciam e possibilitando entender como a massificação está ligada a questões de poder, estratificação social e questões de classe. É possível examinar como a massificação está ligada às mudanças na estrutura social ao longo do tempo e possibilita entender o que acontece e por que essas mudanças ocorrem.

Tratar as manifestações em massa que pendem ao autoritarismo, autocracia e totalitarismo como “histeria coletiva” é uma simplificação inadequada e prejudicial que não contribui para um debate sobre os movimentos do proletariado e os perigos do fascismo. Essa abordagem negligencia o contexto social, econômico e político que leva as massas a se envolverem em tais movimentos. Essa visão simplista de que as massas são facilmente manipuláveis e irracionais, ignora motivações e experiências bem mais complexas e pode ser usada para deslegitimar os movimentos populares, tornando mais difícil entender suas causas e encontrar soluções.

É importante reconhecer que muitas vezes as manifestações em massa que tendem ao autoritarismo surgem de um sentimento que visto simplificadamente pode parecer legítimo, de desespero e que são oriundos de desigualdade econômica e exclusão social. Porém, é fundamental reconhecer que os movimentos autoritários são uma ameaça real para os direitos humanos, a democracia e as liberdades individuais. O fascismo, tem um histórico que não deve ser subestimado. É

preciso seriedade para buscar estratégias que combatam as ideologias que os alimentam.

Se mostra muito mais produtivo realizar uma análise aprofundada das condições sociais e econômicas que sustentam o desespero do proletariado, e, a partir de preocupações legítimas da classe trabalhadora, abordar as injustiças, enquanto opunhamos de maneira firme qualquer forma de autoritarismo que ameace os princípios democráticos e os direitos humanos. O debate deve ser informado, compassivo e orientado para a busca de soluções que promovam a justiça social.

A análise apresentada coloca em foco a dinâmica da luta contra o fascismo, destacando a centralidade dos trabalhadores como a única força social capaz de efetivamente enfrentar o fascismo. Em um embate, que nem chega a acontecer, a pequeno-burguesa é a primeira a ser derrotada pelo fascismo porque, historicamente, aliou-se a ele em momentos de crise política e econômica. Seus interesses econômicos estão acima dos princípios democráticos, abrindo espaço para a ascensão do fascismo.

A pequena burguesia é suscetível à crença em um Estado acima dos interesses de classe. Isso significa que, em busca de estabilidade e ordem social, a pequena burguesia pode ser atraída pelas promessas autoritárias do fascismo, mesmo que isso signifique a supressão das liberdades democráticas.

Os trabalhadores são socializados nas instituições de uma ordem burguesa, o que influencia sua consciência. Isso gera uma contradição entre a luta por melhores condições e sua identificação com os opressores. Todavia, a revolução proletária, liderada pelos trabalhadores, é a única força social capaz de enfrentar efetivamente o fascismo. O Fascismo torna os trabalhadores sujeitos à cooptação e à repressão brutal, mas, esses mesmos trabalhadores têm o potencial de se moverem em direção a emancipação, criando uma alternativa à barbárie do capitalismo em crise.

Referências

- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica. 1ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2017.
- ENGELS, Friedrich. A situação da classe trabalhadora na Inglaterra: segundo as observações do autor. 1º ed. Trad. b. A. schumann. São Paulo: Boitempo editorial, 2008.
- FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu e outros textos. 1º ed. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- LE BON, Gustave. Psicologia das multidões. São Paulo: Lebooks Editora, 2022.
- MACKAY, Charles. A história das ilusões e loucura das massas: As armadilhas dos Cisnes Negros. 1º ed. São Paulo: Faro Editorial, 2020.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do partido comunista. 3º ed. Trad. Edmilson Costa. São Paulo: Edipro Edições Profissionais LTDA, 2015.

Michael Sandel e a ética do aprimoramento genético humano: uma crítica

Adan John Gomes da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.20>

1 Introdução

Os avanços alcançados pela medicina e biotecnologia desempenham hoje um apel ambíguo. Ao mesmo tempo em que nutrem milhares de pessoas com a esperança de tratamento para algumas doenças outrora invencíveis, abrem espaço para procedimentos que vão além da cura, permitindo que pessoas perfeitamente saudáveis consigam tornar-se mais altas, mais fortes, mais rápidas, mais inteligentes, mais resistentes a doenças, com uma memória ou uma capacidade de raciocínio melhor do que a maioria das outras pessoas. A este uso da biotecnologia chamamos aprimoramento, o qual, ao lado dos procedimentos de cura mais sofisticados, promete ser uma realidade muito em breve.

Embora essa ambiguidade já exista em diversos produtos farmacêuticos, que originalmente foram desenvolvidos para tratar, mas que podem igualmente ser usados para aprimorar — temos aqui em vista o hormônio do crescimento, o metilfenidato (popularmente conhecida como Ritalina) e até mesmo a sildenafila (popular Viagra) — ela alcançou seu ápice com a engenharia genética. Graças aos avanços

¹ Licenciado em filosofia pela UERN, mestre e doutor em filosofia pela UFRN. Atualmente professor EBTT no Instituto Federal de Educação do Rio Grande do Norte – IFRN. E-mail: adan.john@ifrn.edu.br

do Projeto Genoma Humano (PGH) — cuja meta é encontrar os fundamentos genéticos dos vários traços que compõem o ser humano — bem como de métodos de manipulação genética mais baratos e eficientes, como o CRISPR-CAS9² (cujas desenvolvedoras ganharam o prêmio Nobel), em breve as pessoas poderão ter acesso tanto a terapias para doenças de origem genética quanto aos aprimoramentos disponibilizados por técnicas equivalentes, podendo assim intervir em organismos perfeitamente saudáveis a fim de torná-los melhores do que eles teriam sido de outra forma.

Tal preocupação não é gratuita, já que a engenharia genética, uma vez atuando sobre células germinativas, tem como consequência o fato de que qualquer edição feita nesse nível será repassada da pessoa alterada para seus filhos, netos e toda sua linhagem genética, de forma que decisões acerca desse tipo de manipulação genética têm consequências muito mais amplas e duradouras do que as vistas nos aprimoramentos farmacológicos.³

Assim é que nosso desejo de ver doenças de base genética serem erradicadas de uma vez por todas anda lado a lado com a possibilidade de vermos também pessoas portando capacidades aprimoradas que não foram escolhidas por si mesmas — já que os aprimoramentos genéticos precisam ser realizados antes do nascimento da criança, sob encomenda dos pais — e que serão transmitidas para a descendência dessa pessoa, consequências que ampliam muito o alcance das decisões feitas por aqueles que lançam mão dessa tecnologia.

Não é preciso muita imaginação para prever como esse tipo de procedimento parecerá tentador às futuras pessoas. Por outro lado, os

² Sigla para Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats (Conjunto de Repetições Palindrômicas Curtas Regularmente Interespaçadas) trata-se de uma técnica relativamente nova que permite a edição de genes específicos, retirando-os ou inserindo-os nas células de acordo com o objetivo desejado. Para um panorama das aplicações já em curso dessa tecnologia, ver Araújo (2019).

³ A engenharia genética pode também se limitar a alteração de células somáticas, fazendo com que qualquer alteração se limite apenas ao portador das células alteradas.

riscos relacionados são mais sutis e nem sempre pensados em sua real profundidade.

Ainda que estivesse limitada ao tratamento de doenças, a existência desse tipo de tecnologia por si só já seria um feito marcante, não apenas na história humana, mas na própria história da vida neste planeta. Com ela, pela primeira vez uma espécie alcançaria a capacidade de determinar sua própria biologia, libertando-se assim da seleção cega que moldou todos os seres vivos até então. Mas a possibilidade adicional de que essa tecnologia seja usada para conferir aprimoramentos promete ser uma das maiores revoluções da humanidade, de forma que não é exagero afirmar que temos diante de nós um bom candidato ao que será — ao lado da invenção da escrita ou da revolução industrial — um dos pontos de inflexão de nossa história.

A substituição do acaso genético pela escolha deliberada dos traços e talentos de nossa linhagem, aliados aos níveis elevados que esses talentos poderiam vir a atingir, teria consequências dramáticas sobre diversos aspectos da vida humana que estão na origem de nossos costumes, crenças e valores. Teríamos que decidir que tipo de restrições impor a atletas aprimorados, lidar com uma nova geração de pessoas que vivem muito mais tempo graças a seus corpos melhorados, aprender a acomodar jovens com níveis de aprendizagem sobre-humanos, e até mesmo articular nossos dogmas religiosos para lidar com pessoas que sofrem menos doenças, vivem mais tempo e eventualmente deixam de ver em Deus a razão para sua saúde e seus talentos. Assim é que a inevitabilidade da doença e da morte, o culto ao gênio e ao super-atleta, a desigualdade de habilidades naturais, o valor do mérito pessoal, as incertezas da criação, tudo isso teria que ser abruptamente reavaliado, impactando em nossa religião, nossa economia, nossa noção de justiça e de comunidade.

Diante de possibilidades tão radicais quanto as oferecidas pela revolução genética já em andamento, é compreensível que surjam receios os mais variados relativos a elas, receios que ganham voz nos

escritos de um grupo distinto de filósofos e pensadores descritos como *bioconservadores*. Esses autores externam uma série de preocupações que servem antes de qualquer coisa para questionarmos o otimismo irrestrito com o qual alguns abraçam as promessas da biotecnologia. E é diante dessas preocupações que somos obrigados a avaliar nossa postura em relação à iminente revolução dos aprimoramentos, de forma que a questão mais geral que nos guiará ao longo do nosso texto será a de que atitude devemos assumir frente a esse tipo de possibilidade. Em outras palavras, como devemos receber os aprimoramentos genéticos?

O receio mais comum do pensamento bioconservador provavelmente diz respeito à segurança desses procedimentos. A exemplo dos riscos que o uso indiscriminado de medicamentos para fins de aprimoramento oferece à saúde, não é difícil imaginar de que formas até mesmo a menor e mais bem intencionada alteração de nossa constituição genética resulte em efeitos imprevisíveis e potencialmente catastróficos.

Não há dúvidas de que a cautela deve ser uma palavra de ordem quando lidamos com manipulações genéticas em humanos — mesmo aquelas que se limitam à prevenção de doenças — e que mesmo um certo grau de segurança a esse respeito não deve ser confundido com um conhecimento pleno das consequências de curto e longo prazo que manipulações deste tipo podem ter. Por outro lado, pensamos que preocupações nesse sentido tendem a ser superficiais do ponto de vista ético, na medida em que submetem a aceitação dos aprimoramentos genéticos a parâmetros científicos capazes de determinar (dentro de limites aceitáveis) se uma determinada intervenção é segura ou passível de erros, assim como delegam toda a discussão a peritos em genética, afastando-a do grande público não especialista.

Com isso não queremos dizer que considerações sobre segurança não suscitem suas próprias interrogações éticas. Significa apenas que as questões morais mais relevantes se situam além da discussão sobre a segurança. Por tudo isso, acreditamos que para chegarmos às

questões realmente importantes do ponto de vista ético devemos num primeiro momento supor que essas técnicas são ou serão em algum momento completamente seguras, isto é, que qualquer intervenção em nossos genes terá somente as consequências previstas e desejadas pelos cientistas e outras pessoas envolvidas. Com a segurança dos aprimoramentos genéticos “garantida” é que podemos então questionar que tipo de atitude devemos ter em relação a eles.

Nesse sentido, existem críticas das mais diversas ao aprimoramento genético, desde as que o fazem contrária à “vontade de Deus”⁴, ao trabalho da evolução ou mesmo à “santidade” da natureza humana. Mas dentre todas as críticas, uma tem se sobressaído como particularmente profunda e persistente.

Entre 2004 e 2007, o filósofo estadunidense Michael Sandel expôs um argumento particularmente profundo em relação ao aprimoramento genético de seres humanos.⁵ Em seu livro *Against perfection (Contra a perfeição)*, Sandel defende que a principal razão para nos opormos a esse tipo de tecnologia tem a ver não com o potencial dano que ela poderia causar às pessoas aprimoradas em si — e que configura um dos pontos mais disputados entre os pensadores envolvidos no debate — mas com os efeitos que ela teria sobre a forma como aqueles que a usam se relacionam com sua natureza, o que estende a preocupação para os pais que almejam tais aprimoramentos para seus filhos. Ao fazer esse desvio, Sandel ofereceu não apenas uma nova perspectiva para o debate em torno do aprimoramento genético humano, mas também um poderoso argumento contra essa tecnologia.

Contudo, apesar de sua força persuasiva, acreditamos que o argumento de Sandel não oferece à causa bioconservadora a força que

⁴ Para Lee Silver, “como é tão frequentemente o caso com novas tecnologias reprodutivas, a objeção real reside no domínio da espiritualidade, e não no da ciência. Em termos simples, há um sentimento geral de que a engenharia genética invade o *domínio de Deus*” (2001, p. 239).

⁵ O esboço de seu argumento foi apresentado em um artigo de 2004, o qual foi expandido até virar um livro em 2007.

muitos acreditam que ela de fato oferece. E isso porque o autor faz algumas suposições que são, a nosso ver, difíceis de sustentar. Assim, o objetivo deste texto é o de estudar com um pouco mais de profundidade o argumento de Sandel, evidenciando as ideias que estão por trás de suas linhas gerais e criticando alguns dos alicerces do argumento do autor.

Para tanto, procederemos da seguinte forma. Na próxima seção descreveremos as ideias de Sandel a respeito do aprimoramento genético humano, descrição que irá intimar um aprofundamento em suas visões políticas e nas relações que elas estabelecem com sua visão bioética. Depois disso, em nossa última seção, explicitaremos as suposições que emergem da argumentação do autor, a fim de criticá-las.

2 As ideias de Sandel

Para o autor bioconservador Michael Sandel, o principal risco dos aprimoramentos está na intenção e no caráter de quem faz uso deles, e não necessariamente em algum dano causado a quem é alvo desse tipo de intervenção, razão pela qual ele julga que “[o] problema mais profundo é que elas [terapias de aprimoramento] representam uma espécie de superoperação (hyperagency), uma aspiração prometeica de remodelar a natureza, incluindo a natureza humana, para servir a nossos propósitos e satisfazer nossos desejos” (2007, p. 26-27). E embora a questão do aumento de nossas capacidades esteja incluída na crítica que o autor faz aos aprimoramentos — em especial quando ele trata dos autoaprimoramentos — é a possibilidade de *escolher* que capacidades os pais podem ampliar em seus filhos que mais o interessa, e também é aquele sobre a qual nos concentraremos neste texto.

Em um dos trechos mais emblemáticos de seu livro *Contra a perfeição*, Sandel caracteriza os aprimoramentos como uma busca por *domínio* e *maestria*, afirmando que o problema dessas técnicas “não é o desvio para o mecanismo, e sim o impulso à maestria” (2007, p. 27).

Nesse sentido, ele acusa aqueles que recorreriam a essas técnicas de estarem interessados sobretudo em dominar completamente certos aspectos da vida de acordo com sua vontade.

Sandel expõe esse argumento tomando por base o papel que aí já desempenham os aprimoramentos convencionais em ambientes amplamente competitivos, como o esporte e a educação. Com efeito, o autor estadunidense vê no envolvimento cada vez mais intenso e precoce dos pais no sucesso esportivo e profissional dos filhos motivos para acusá-los de serem “excessivamente ambiciosos”, tomados por um “impulso frenético de moldar e administrar” e capazes de “perder a medida na transformação do amor, ao promover e exigir todo tipo de conquista dos filhos em busca da perfeição” (2007, p. 50-59). Para ele, tudo isso é prova não apenas de que “as pressões crescentes na vida americana que vêm modificando as expectativas dos pais em relação aos filhos e aumentando as demandas sobre o desempenho das crianças” (p. 57-58), mas também de que ferramentas de engenharia genética encontrariam amplo espaço numa sociedade como essa, disposta a práticas incisivas e por vezes prejudiciais para controlar todos os aspectos da vida em busca de vantagens competitivas.

É preciso notar que a crítica de Sandel não depende da *conquista* dessa maestria, mas tão somente do impulso a ela. Nesse sentido, a simples tentativa de se controlar alguns aspectos da biologia humana já recai sob a crítica deste autor, independentemente de sua exequibilidade. Isso parece ser verdade quando lembramos que o próprio Sandel afirma que “a mais profunda objeção moral ao aprimoramento reside menos na perfeição que ele busca do que na *disposição humana que ele expressa e promove*” (2007, p. 46, grifo nosso). Nesse caso, embora o aprimoramento possa não ser capaz de conduzir a uma forma plena de domínio sobre nossas vidas ou de nossos filhos, ele é preocupante pela mesma razão que o são formas convencionais de aprimoramento utilizadas de forma abusiva.

Mas a questão do domínio, por si só, não nos dá muitas pistas acerca das razões pelas quais Sandel rejeita os aprimoramentos biomédicos. E isso porque pode-se argumentar que diversas atividades que marcam o mundo moderno são uma forma de exercer domínio sobre o mundo natural, apesar de Sandel não se opor à grande maioria delas. A questão, portanto, não é se o aprimoramento é ou não uma busca por domínio, mas se essa busca é nociva e, caso seja, no que difere de outras formas.

A resposta positiva que Sandel dá para essa questão — sim, os aprimoramentos são uma busca nociva por domínio — apoia-se em duas razões. A primeira dela baseia-se na ideia de *telos* — o uso de aprimoramentos corrompe alguma prática ou atividade ao desviá-la de seu propósito (2007, p. 38) — que embora ocupe boa parte do *Contra a perfeição*, será neste texto preterida pela segunda razão oferecida pelo autor estadunidense, aquela que faz uso do conceito de “dádiva da vida”.

Para o filósofo estadunidense a busca por domínio e maestria encarnada nas práticas de aprimoramento são nocivas porque “[e]ssa demanda pelo desempenho e pela perfeição anima o impulso de injuriar o que nos é dado” (2007, p. 61), e que “o que o impulso à maestria desconsidera, e pode até mesmo destruir, é a valorização do caráter de dádiva das potências e conquistas humanas” (p. 27). Em outras palavras, Sandel afirma que as técnicas de aprimoramento, ao representarem uma tentativa de dominar algo que até então estava fora do alcance humano, poriam em risco a valorização que normalmente dedicamos aos nossos talentos, na medida em que eles são coisas que admiramos, mas pelos quais não somos responsáveis. Em outro momento ele diz que o caráter de dádiva a que ele se refere envolve

[...] reconhecer que nossos talentos e nossas potências não são mérito unicamente nosso; não são sequer completamente nossos, apesar de todos os nossos esforços para desenvolvê-los e exercitá-los. É também reconhecer que nem tudo no mundo está aberto a qualquer tipo de uso que possamos desejar ou imaginar (Sandel, 2007, p. 27).

O reconhecimento do caráter de dádiva de nossos talentos está assim ligado à ideia de que algumas coisas são especiais exatamente por estarem fora do nosso controle e arbítrio, e que por isso devemos ser gratos por elas. Talentos e condições privilegiadas de saúde são de fato coisas sobre as quais ninguém tem absoluto controle, a despeito dos cuidados e treinos que empreendemos para cultivá-los. Daí Sandel contrapor essa admiração a uma ânsia de controlar o que quer que seja, a uma “aspiração prometeica”, referindo-se aqui ao mito grego de Prometeu, semideus que roubou o fogo dos deuses para dá-lo aos homens, permitindo que estes fizessem coisas que antes cabiam apenas àqueles.

Segundo o autor, é difícil definir o que admiramos nas atividades e conquistas humanas sem recorrer a essa ideia (2007, p. 27), afirmação que ele põe à prova avaliando em que medida tal apreciação está presente nos esportes⁶ e na relação entre pais e filhos, e como o aprimoramento ameaça ambos.

Ao lado do esporte, a experiência paternal também se baseia em grande parte no cultivo dessa apreciação do caráter de dádiva. Para ele, ser pai envolve aceitar os filhos como eles são, e ser grato pelos eventuais talentos que eles venham a ter. Não é à toa que o autor associa a apreciação do caráter de dádiva ao que chamou de *abertura ao inesperado*, isto é, à disposição que os pais desenvolvem para acolher filhos que fujam às suas expectativas. Mas com a possibilidade de aprimoramento, essa abertura perderia cada vez mais espaço para o hábito de projetar filhos, de forma que eles atendessem aos desejos dos pais. Daí o autor prever que estes, pouco a pouco, perderiam essa abertura em favor de um planejamento deliberado em torno dos traços dos filhos.

Esse aspecto das técnicas de aprimoramento é o que inspira a rejeição de Sandel, que o identifica como a razão mais profunda para objetarmos contra essa tecnologia. Segundo ele, este é inclusive o

⁶ “[o] verdadeiro problema dos atletas geneticamente modificados é que eles corrompem a competição esportiva enquanto atividade humana que honra o cultivo e a exibição de talentos naturais” (2007, p. 29). A esse respeito ver também 2007, p. 44.

aspecto que mais nos causa desconforto, e ao qual tentamos rejeitar erroneamente utilizando argumentos relativos à autonomia (2007, p. 5-8), à corrida sem sentido⁷ (p. 18-19), à injustiça nos esportes (p. 11-13), ao crescimento da desigualdade social⁸ (p. 18-21), ou comparando-o de alguma forma às políticas eugênicas do começo do século XX (p. 51).

Contudo, um observador familiarizado com o debate em torno da ética do aprimoramento certamente não deixaria de perceber um ponto fraco nessa etapa do argumento do autor. Não apenas os diversos aparatos dos quais usufruímos, como também as terapias com fins medicinais hoje tão usuais também parecem ir contra o caráter de dádiva da vida, na medida em que se contrapõem ao estado natural de nosso corpo, àquilo que *nos é dado*. Afinal, em seu estado natural nosso corpo é propenso a uma série de doenças e deficiências que provavelmente o levariam à morte muito mais cedo do que o levam hoje em dia, mas contra as quais resistimos por meio das mais diversas terapias.⁹ Essa falha é muito bem descrita por Leon Kass, segundo quem, embora a modéstia nascida da gratidão pelo mundo dado tenha seu valor, ela não vai por si só nos ensinar *quais* coisas podem ser alteradas e quais não podem. Para ele

[o] mero ‘caráter de dádiva’ das coisas não pode nos dizer que dádivas devem ser aceitas como são, quais devem ser melhoradas através do uso ou treino, quais devem ser domesticadas por meio do autodomínio ou medicação, e a quais se opor como a peste [...] Apenas se há algo precioso no que é dado — além do mero fato de seu aspecto de

⁷ “À medida que os não aprimorados começarem a se sentir mais baixos, poderão eles também buscar tratamento, o que levará a uma corrida hormonal sem sentido que só agravará ainda mais a situação atual, especialmente de quem não puder pagar para superar a baixa estatura” (2007, p. 18).

⁸ “A questão fundamental não é como assegurar o acesso igualitário ao aprimoramento, e sim se devemos aspirar a ele” (2007, p. 16).

⁹ Esta acusação encontra espaço em diversos autores, como Buchanan (2011), Agar (1998, p. 142), Harris (2007, p. 112), Kass (2002), McConnell (2011), Niekerk (2014), Kamm (2005), entre outros.

dádiva — ele pode servir de guia para conter os esforços que o degradariam (2003).

Uma vez que a noção de dádiva utilizada por Sandel por si só não é capaz de discriminar entre o que pode ou não ser alterado, ele parece ter apelado para os efeitos dessas dádivas em nós para julgar quais são boas e quais são más. Com efeito, ainda que aceitemos sem mais críticas os dois passos anteriores do argumento de Sandel — o de que aprimoramentos são uma busca por maestria e domínio, e que isso vai contra o caráter de dádiva da vida — restaria ainda o que é provavelmente o aspecto mais importante e mais controverso de suas ideias, e que diz respeito saber o que torna esse aspecto de dádiva da vida tão especial, a ponto de ser algo preferível ao uso de aprimoramentos potencialmente benéficos no nível individual e também coletivo. Ou, para usar as palavras do autor bioconservador, o que haveria de errado no “triumfo unilateral da intenção deliberada sobre o dado inato, do domínio sobre a reverência, do moldar sobre o contemplar”? Sobre isso, ele é enfático: “a revolução genética erode [...] três características cruciais de nossa configuração moral: a humildade, a responsabilidade e a solidariedade” (2007, p. 85-86).

Esse é o coração do argumento de Sandel, pois ainda que seja a parte final da ideia desenvolvida em *Contra a perfeição*, intima um conhecimento de todo seu trabalho para demonstrar sua força. Com isso em mente é que acreditamos que essa passagem merece ser explorada através de duas perguntas: 1) por que razão esses valores são tão importantes? e 2) como o aprimoramento os atinge? A resposta a essas duas perguntas, embora apontadas já no *Contra a perfeição*, só encontram seu desenvolvimento completo ao mergulharmos na filosofia política e moral que o autor explicita em outros trabalhos.

Com isso em vista, dedicaremos a próximas subseções ao desenvolvimento dessas duas questões, respectivamente, tal como tratadas por Sandel, o que deve possibilitar a exposição do raciocínio

utilizado pelo autor e, consequentemente, oferecer a oportunidade para que identifiquemos suposições passíveis de questionamentos.

2.1 Porque a humildade e a solidariedade são tão importantes; a crítica de Sandel ao liberalismo deontológico

A respeito da razão pela qual Sandel valoriza tanto nossa humildade e solidariedade¹⁰, a ponto de colocar esses valores acima até mesmo dos potenciais benefícios das técnicas de aprimoramento, é preciso sublinhar o ataque que esse autor faz ao longo de toda sua obra ao que chama de “liberalismo deontológico” — cuja principal tese seria a de a ideia de justiça pode ser desvinculada da ideia de bom (Sandel, 2005, p. 21) — e sua consequente filiação à ideia de que “[d]iscussões sobre justiça são inevitavelmente, discussões sobre a vida boa”, e que, portanto, “o objetivo da política não é apenas facilitar o intercâmbio econômico e cuidar da defesa comum; a política também deve cultivar o bom caráter e formar bons cidadãos” (Sandel, 2011, p. 267).

Graças a essa filiação, o autor de *Contra a perfeição* defende a ideia de que o papel do Estado, para além de ser o garantidor de certos direitos, deve ser o de promover o *bem comum*, o que, para ele, “não é simplesmente uma questão de somar preferências ou maximizar o bem-estar do consumidor. É uma questão de refletir de forma crítica sobre nossas preferências [...] de tal maneira que possamos viver uma vida digna e próspera” (Sandel, 2020, p. 296).

Embora definir o bem comum não seja algo que possa ser feito de maneira definitiva e sem controvérsia, o autor acredita que para que o alcancemos devemos “deliberar com nossos companheiros cidadãos acerca de como fazer uma sociedade justa e boa funcionar, uma que cultive a virtude cívica e nos possibilite raciocinar juntos sobre os propósitos dignos de nossa comunidade política. A concepção cívica do

¹⁰ Embora tenha citado também a responsabilidade como um dos elementos atingidos pelos aprimoramentos, veremos mais à frente que ela está estreitamente ligada à solidariedade, tendo sido omitida aqui por questões de simplicidade.

bem comum requer, portanto, certo tipo de política, tal que proporcione local e ocasião para deliberação pública” (*Ibid.*, p. 296).

Com efeito, uma das constantes nas reflexões de Sandel é a ideia de que precisamos viver juntos, ter espaços em comum para que possamos sentir que pertencemos a uma mesma comunidade, e isso porque, para ele

[...] não é possível deliberarmos sobre propósitos e fins comuns sem um senso de pertencimento, sem nos enxergarmos como membros de uma comunidade à qual devemos gratidão. Apenas enquanto dependemos dos outros e reconhecemos nossa dependência teremos motivos para reconhecer a contribuição do outro ao nosso bem-estar coletivo. Isso exige senso de comunidade suficientemente robusto para possibilitar que cidadãos digam, e acreditem, que “estamos todos juntos nisso” — não como um ritual mágico em momentos de crise, mas como descrição plausível de nossa vida diária (Sandel, 2020, p. 311-312).¹¹

A menção a esse sentimento de pertencimento como condição para a deliberação sobre o bem comum é de importância fundamental. Isso porque podemos facilmente relacionar esse tipo de sentimento com o senso de solidariedade que os cidadãos podem demonstrar entre si. Para Sandel, apenas pessoas que se sentem parte de uma mesma comunidade são capazes de demonstrar solidariedade uns pelos outros. Quando perdem essa capacidade, isso é um sinal de que não se sentem mais parte da mesma comunidade.¹² Segue-se que qualquer coisa que

¹¹ Em outra ocasião, ele diz também que “deliberar bem sobre o bem comum requer mais do que a capacidade de escolher os próprios fins e respeitar o direito dos outros fazerem o mesmo. Requer um conhecimento dos assuntos públicos e também um senso de pertencimento, uma preocupação com o todo, um vínculo moral com a comunidade cujo destino está em jogo” (2006, p. 10).

¹² Saara Ahola (2012), avaliando exatamente essa questão dentro da filosofia de Sandel, conclui que: “Consequentemente, perder o sentido de pertencimento está relacionado a perder o senso de solidariedade. Solidariedade é uma virtude cívica, a qual é necessária para a deliberação virtuosa sobre o bem comum, e essa deliberação é necessária para a realização do bem comum em si. Assim, a solidariedade é um elemento intrínseco ao bem comum” (p. 35).

ameace enfraquecer esse tipo de sentimento cívico vira alvo de ataques por parte de Sandel. Daí essa preocupação ser uma constante de seu pensamento e talvez sua principal dissidência em relação ao liberalismo. Para ele, os frutos que esse tipo de política dá sempre apontam na direção de um afastamento entre as pessoas.

Tomemos por exemplo a crítica que ele faz ao abismo crescente entre pobres e ricos, que também vira alvo na medida em que fomenta o mesmo tipo de prejuízo ao sentimento de pertencimento e consequentemente a deliberação sobre o bem comum, razão pela qual ele apregoa que “a desigualdade corrói a virtude cívica” (2011, p. 328). Tal preocupação fica evidente ainda em sua crítica ao mercantilismo desinibido que ocupa esferas cada vez mais amplas da vida em comunidade, já que

Quanto maior o número de coisas que o dinheiro compra, menor o número de oportunidades para que pessoas de diferentes estratos sociais se encontrem. [...] Algo semelhante vem acontecendo na sociedade como um todo. Numa época de crescente desigualdade, a marquetização de tudo significa que as pessoas abastadas e as de poucos recursos levam vidas cada vez mais separadas. [...] Não é bom para a democracia e nem sequer é uma maneira satisfatória de levar a vida. [...] O importante é que pessoas de contextos e posições sociais diferentes encontrem-se e convivam na vida cotidiana, pois é assim que aprendemos a negociar e respeitar as diferenças ao cuidar do bem comum (Sandel, 2018, p. 202).

Para Sandel, quanto maior a distância entre ricos e pobres, mais enfraquecida fica a solidariedade que a cidadania democrática exige, já que isso os faz levarem vidas cada vez mais distintas, com os ricos usufruindo de serviços privados e deixando os espaços públicos aos pobres (2011, p. 328). Esse tipo de fenômeno pode acabar mesmo com o sentimento de pertencimento que ele apontou quando pessoas vão aos estádios, já que cada vez mais esses lugares estão cedendo à tendência de oferecer lugares reservados por preços adicionais, e serviços especiais

para os que são capazes de pagar, o que serve para trazer para esses ambientes o tipo de divisão que já existe em tantas outras esferas.

Essas ideias oferecem o pano de fundo em relação ao qual os aprimoramentos se mostrarão um risco, na visão do autor. Mas para que isso fique claro, devemos agora investigar a segunda questão feita mais acima, e que diz respeito a saber como exatamente o aprimoramento atinge a humildade e a solidariedade.

2.2 Como o aprimoramento atinge a humildade e solidariedade

Tendo em vista o que foi descrito na seção anterior, já é possível deduzir que, para Sandel, o problema do aprimoramento diz respeito principalmente ao fato de que as pessoas deixariam de se ver como iguais, o que comprometeria virtudes como a solidariedade e a humildade, essenciais ao sentimento de pertencimento, que por sua vez é crucial quando se trata da deliberação acerca do bem comum. A questão que se segue é entender como Sandel relaciona a prática do aprimoramento à perda dessas virtudes.

Embora logo nos venha à mente a sugestão de que a desigualdade de acesso a essas tecnologias logo teria um efeito cumulativo capaz de aprofundar as desigualdades sociais¹³, o próprio Sandel rejeita essa alternativa em favor de uma mais fundamental¹⁴; o fato de que

¹³ O cenário seria o seguinte: filhos de casais com mais recursos naturalmente ocupariam uma parcela significativa do número total de crianças geneticamente aprimoradas, em oposição aos filhos de casais das classes sociais menos favorecidas. Assim, supondo que com mais dons genéticos filhos de famílias ricas teriam vantagem na disputa pelas melhores vagas de educação e emprego disponíveis, e que, graças a isso, teriam condições de promover aprimoramentos adicionais a seus próprios filhos — além dos que eles já herdariam naturalmente — teríamos um efeito cumulativo que findaria com os ricos tornando-se cada vez mais ricos, e os pobres condenados à estagnação social.

¹⁴ “[s]e o que nos incomoda fosse apenas a injustiça de acrescentar a baixa estatura ao rol de problemas dos pobres, poderíamos remediar o problema oferecendo terapias de aprimoramento subsidiadas pelo governo. Quanto ao problema da ação coletiva, a criação de um imposto para aqueles que pagassem para ser mais altos poderia compensar

nossos talentos não seriam mais obra do acaso. Embora uma criança possa ter superinteligência e outra não, não seria o contraste principal entre elas. A principal diferença seria o fato de que elas não compartilhariam mais o fato de deverem seus talentos ao acaso¹⁵, o que, aliado a uma mentalidade fortemente meritocrática, teria efeitos catastróficos.

A mentalidade meritocrática a que se refere Sandel, embora remonte até as mais antigas religiões da humanidade, tornou-se uma constante também nos discursos políticos atuais, especialmente nos governos marcadamente liberais de Ronald Regan (Estados Unidos) e Margaret Thatcher (Reino Unido), os quais, frente aos desafios impostos pela globalização, defenderam basicamente que nosso destino reflete nosso mérito. Em outras palavras, esses políticos defenderam que o sucesso econômico e a ascensão social de cada trabalhador dependem unicamente de seu esforço e de seu talento.

Contudo, embora tal discurso possa ter servido para inspirar milhares de pessoas — alicerçando o que ficou conhecido como “sonho americano” — também trouxe o aspecto punitivo já presente nas religiões das quais foi importado; um que veria o sofrimento e o infortúnio como sinais de pecado, e a desagradável ideia de que aqueles que sofrem o fizeram por merecer. Assim é que surge na sombra deste discurso meritocrático o que o autor chamou de “tirania do mérito”; o entendimento implícito que responsabiliza os menos afortunados por sua própria condição.

Graças a esse caráter justificatório, o discurso meritocrático fez com que os ricos passassem a acreditar que seu sucesso se devia a seu próprio esforço e talento, enquanto os pobres tiveram que se contentar com a ideia de que não foram suficientemente capazes de ascender por

financeiramente todos os observadores inocentes que se vissem prejudicados pela relativa depreciação de sua altura” (Sandel, 2007, p. 18).

¹⁵ “Se a engenharia genética nos permitisse sobrepujar os resultados da loteria genética e substituir o acaso pela escolha, o caráter de dádiva das potências e das conquistas humanas desapareceria, e com ele, talvez, nossa capacidade de nos ver como pessoas que compartilham um destino comum” (*Ibid.*, p. 91-92).

conta própria. Assim é que, levados a pensar que cada pessoa é responsável pelo seu próprio destino, os ricos não conseguem se ver na posição dos pobres. Embebidos em seu próprio sucesso, eles tomam sua posição como algo “inevitável”, diminuindo sua capacidade de se ver dividindo um destino comum com os menos privilegiados, de se colocar no lugar do outro, e por isso menos propensos a demonstrar solidariedade. O ideal meritocrático traria embutido em si a ideia de que “talvez o rico seja rico porque merece, e os pobres mereçam ser pobres”. Crentes de que ocupam as posições que ocupam graças apenas a seu próprio esforço, os mais abastados deixam de ter empatia pela classe mais baixa, seja por acreditarem que são merecedores dessa posição, seja por acreditarem que eles próprios não as ocupariam. Nesse sentido, a fé exagerada na meritocracia é nociva aos sentimentos de solidariedade e humildade. “quanto mais pensarmos em nós como pessoas que vencem pelo próprio esforço e são autossuficientes, mais difícil será aprender a ter gratidão e humildade. E sem esses sentimentos é difícil se importar com o bem comum” (Sandel, 2020, p. 23).

O autor lembra que o caráter justificatório da meritocracia ganha força proporcionalmente dentro de sociedades competitivas. Assim é que pessoas dentro de tais sociedades tendem a acreditar que, mesmo que tal sociedade seja desigual, é justa, uma vez que premia aqueles que merecem.¹⁶

É difícil concordar com uma proposição tão forte, principalmente levando em conta as consequências que diferenças de renda podem ter sobre as oportunidades de uma pessoa. Mas Sandel vai ainda mais longe, argumentando que nem mesmo se a disputa por oportunidades se desse num campo totalmente nivelado, e que pessoas de diferentes origens sociais pudessem ser colocadas em pé de igualdade,

¹⁶ Alocar empregos e oportunidades conforme o mérito não reduz a desigualdade, mas reconfigura a desigualdade para alinhá-la à habilidade. No entanto, essa reconfiguração cria o pressuposto de que as pessoas recebem o que merecem. E esse pressuposto aprofunda a diferença entre rico e pobre (Sandel, p. 175).

teríamos uma sociedade justa, visto que essas pessoas ainda seriam diferentes quanto a seus talentos naturais. Segundo ele, ter este ou aquele talento não é resultado de minha ação, mas uma questão de sorte. Assim, nascer com um talento que é apreciado em determinada sociedade não difere muito de nascer em uma família rica, do ponto de vista moral.¹⁷ Nos dois casos, esse “feito” não é mérito meu, mas puro acaso.

[...] o reconhecimento de que nossos talentos não são resultados de nossas próprias ações complica essa ideia de autorrealização. Coloca em questão a crença meritocrática de que superar preconceito e privilégio é suficiente para produzir uma sociedade justa. Se nossos talentos forem dons aos quais devemos gratidão — seja à loteria genética, seja a Deus — será equívoco e vaidade pressupor que merecemos os benefícios que fluem deles (Sandel, 2020., p. 182).

Um apelo comum de quem defende o mérito como critério de justiça é o papel do esforço. Mas Sandel rebate dizendo que “[n]ão obstante a importância do esforço, o sucesso é raramente resultado apenas do trabalho árduo. [...] Esforço não é tudo” (2020, p. 183). Além do mais, ele provavelmente concorda com Rawls quando este diz que “[m]esmo a disposição de fazer um esforço, de tentar, e de ser assim merecedor, no sentido comum do termo, em si mesma depende de circunstâncias sociais e familiares felizes” (p. 190). Vem daí a importância que Sandel dá à aleatoriedade dos talentos. Eles servem de argumento contra a reivindicação dos mais ricos que eles mereceram a riqueza que possuem.

A importância que Sandel dá à aleatoriedade dos talentos está no âmago do argumento que ele desenvolve em *Contra a perfeição*. E isso porque, segundo ele, nenhuma meritocracia pode ser completa quando levamos em consideração o caráter aleatório e contingente de nossos

¹⁷ “Ter talentos que me possibilitem atender a demandas de mercado é tão resultado de minha própria ação quanto herdar uma propriedade valiosa [...] Mais ainda, a renda que meus talentos geram depende de quantas outras pessoas os têm” (Sandel, 2020, p. 198-199).

talentos e do valor que a sociedade dá a eles. Ter nascido com uma facilidade para o cálculo numa sociedade que dá grande prestígio ao trabalho dos engenheiros, por exemplo, não é algo pelo qual alguém possa se achar responsável. Nesse sentido, não existe mais mérito em ser dotado de certos talentos do que existe em ter nascido numa família abastada. Vem daí parte do reconhecimento do aspecto de dádiva da vida. “Reconhecer o aspecto de dádiva da vida é reconhecer que nossos talentos e nossas potências não são mérito unicamente nosso; não são sequer completamente nossos, apesar de todos os nossos esforços para desenvolvê-los e exercitá-los” (2007, p. 27).

Nossos talentos, portanto, são um lembrete frequente de que nenhuma meritocracia pode ser completa, e que nosso sucesso ou fracasso não são nossa inteira responsabilidade. “Os talentos naturais, e a admiração que eles inspiram, constroem a fé meritocrática; lançam dúvidas sobre a convicção de que as recompensas e os elogios fluem unicamente do esforço” (2007, p. 28). Existe um elemento de sorte em ser bem-sucedido, que embora não anule o papel do esforço, certamente enfraquece a ideia de autossuficiência. Assim é que, quando percebo que sou de um jeito, mas bem poderia ser de outro, olho com mais empatia para aqueles que são diferentes de mim, principalmente porque julgo que o acaso poderia muito bem ter invertido os papéis. A contingência de meus talentos, minhas capacidades naturalmente superiores, deve conduzir à gratidão e à humildade.

Por isso os aprimoramentos são um risco, pois permitem manipular até mesmo esse elemento. Ao fazer com que seja possível escolher nossa genética, tornarmos-nos responsáveis até mesmo por nossos talentos, e com isso também em condições de dar à meritocracia a última coisa de que ela precisava para ser completa. Daí Sandel apontar como consequência da adoção desse tipo de tecnologia efeitos análogos aos que descreveu ao falar sobre a tirania do mérito.

Em primeiro lugar, nossa humildade seria afetada, na medida em que certos aspectos de nossa vida não mais estariam nas mãos da

loteria genética, mas nas nossas. Assim, ao mesmo tempo em que nos acostumássemos a não mais temer os aspectos negativos da loteria genética, deixaríamos de apreciar os traços que consideramos positivos como dons, passando a vê-los como fruto de nossa vontade.

A base social da humildade também se veria diminuída caso as pessoas se acostumassem ao autoaprimoramento genético. [...] seria difícil ver nossos talentos como dons que recebemos e com os quais estamos em dívida em vez de como conquistas pelas quais somos responsáveis (Sandel, 2007, p. 86-87).

Não é à toa que ele acredite que as relações parentais seriam prejudicadas, já que defende que “a experiência de ser pai ou mãe é uma escola de humildade. O fato de nos importarmos profundamente com nossos filhos, mas não podermos escolher o tipo de filhos que queremos ensinar os pais a se abrirem ao imprevisto” (Sandel, 2007, p. 86).

Em segundo lugar, Sandel diz que nossa responsabilidade se expandiria a *proporções desencorajadoras*, diante da possibilidade da escolha de aspectos tão influentes de nossa existência. Para ele, devemos nos preocupar com esse aumento porque com ele sempre poderíamos ser interpelados acerca de nossos talentos e desempenho, ao invés de culpar (ou agradecer) o acaso, de forma que tenderíamos a ver nossa solidariedade diminuída, passando a ver a vida dos menos afortunados mais como fruto de suas escolhas do que como consequências do acaso. Assim, Sandel coloca nossa solidariedade também como dependente do acaso, já que “[q]uanto mais cientes estamos da natureza do acaso de nossos semelhantes, mais motivos temos para compartilhar nosso destino com eles” (2007, p. 89).

Eis, portanto, a relação entre solidariedade e dádiva: um senso vívido da contingência de nossos dons — a consciência de que nenhum de nós é completamente responsável pelo próprio sucesso — impede a sociedade meritocrática de deslizar para a crença arrogante de que o sucesso é o coroamento da virtude, de que os ricos são ricos porque são mais merecedores do que os pobres (Sandel, 2007, p. 91).

Daí o grande risco representado pelo aprimoramento. Se este nos permite manipular até mesmo os nossos talentos, fazendo-os coincidir com o que é valorizado em determinada sociedade, a ideia de autossuficiência volta à tona. Passo a ver até mesmo meus talentos como algo pelo qual sou responsável, e por isso sinto-me não apenas merecedor dos benefícios que ele me traz, mas também indiferente aos infortúnios daqueles que não o conseguiram.

Como consequência da eliminação desse último bastião de aleatoriedade, sumiria também minha solidariedade para com meus concidadãos não aprimorados. Da mesma forma que sou responsável pelos meus talentos, eles são responsáveis por não possuírem nenhum. E dessa perda se seguiria também uma perda no sentimento de pertencimento da comunidade e, conseqüentemente, a uma diminuição da capacidade de se engajar numa busca pelo bem comum.

Se a engenharia genética nos permitisse sobrepujar os resultados da loteria genética e substituir o acaso pela escolha, o caráter de dádiva das potências e das conquistas humanas desapareceria, e com ele, talvez, nossa capacidade de nos ver como pessoas que compartilham um destino comum. Seria ainda mais provável do que é hoje que os bem-sucedidos se vissem como pessoas autoconstruídas (self-made) e autossuficientes e, por conseguinte, completamente responsáveis pelo próprio sucesso. Os que estão nas camadas mais baixas da sociedade seriam vistos não como em desvantagem, e por isso dignos de alguma forma de compensação, mas simplesmente como desqualificados e, portanto, dignos de consertos eugênicos. A meritocracia, menos moderada pelo acaso, ficaria mais inflexível e menos tolerante. À medida que o perfeito conhecimento genético extinguisse o simulacro de solidariedade que existe nos mercados de seguros, o perfeito controle genético corroeria a verdadeira solidariedade que surge quando homens e mulheres refletem sobre a contingência de seus talentos e de sua sorte (2007, p. 91-92).

Assim, sendo a aleatoriedade dos talentos a última e definitiva arma contra a arrogância meritocrática, o aprimoramento que a banisse seria antes seu aliado do que inimigo.

Alguém poderia objetar afirmando que seria de fato compreensível ver o aprimoramento como uma espécie de reforço da meritocracia se estivéssemos falando de pessoas que operam seus próprios aprimoramentos sobre si, já que os autos aprimorados poderiam atribuir apenas a si mesmos os méritos por suas conquistas, incluindo aí seus talentos¹⁸. Nesse sentido, eles são os projetistas e também os projetados. Por outro lado, continuaria o crítico, o mesmo não acontece no caso do aprimoramento genético, que divide em duas essas ações; existem os pais projetistas e os filhos aprimorados. Se em sua crítica Sandel se refere aos filhos aprimorados, erra em ver que eles ainda devem o fato de ser aprimorados a uma série de fatores alheios à sua vontade, e por isso ainda têm motivos para demonstrar gratidão, humildade e solidariedade.

É preciso notar, contudo, que Sandel evita essa discussão ao afirmar que o risco oferecido pelo aprimoramento recai sobre os pais projetistas, e não sobre os filhos projetados. Como já citamos aqui, para ele, “seja qual for seu efeito sobre a autonomia da criança, o impulso de banir a contingência e dominar o mistério do nascimento apequena os pais projetistas e corrompe a paternalidade enquanto prática social governada por preceitos de amor incondicional” (Sandel, 2007, p. 82-83).¹⁹

Se este é o caso, os aprimoramentos seriam uma conquista pessoal dos pais, que dariam assim um passo em direção à realização de suas próprias expectativas, atreladas à realização profissional e pessoal

¹⁸ Mesmo aqui, seria possível lançar mão de um argumento que será desenvolvido mais à frente, segundo o qual eles ainda dependeriam da sorte de terem nascido na época certa e ter condições financeiras suficientes para bancar esse tipo de tecnologia.

¹⁹ “Ainda que não prejudique a criança ou reduza sua autonomia, a eugenia perpetrada pelos pais é censurável porque expressa e estabelece certa atitude diante do mundo — uma atitude de maestria e dominação que falha em valorizar o caráter de dádiva das potências e conquistas humanas, e desconsidera aquela parcela da liberdade que consiste em uma persistente negociação com aquilo que nos é dado” (Sandel, 2007, p. 83). Isso reforça que o aprimoramento é um problema dos pais, não dos filhos.

dos filhos. Ao fazer o máximo possível pelos filhos, os pais estariam reclamando um tipo de controle pelo qual poderiam se sentir orgulhosos. E ao fazer isso, sentir-se superiores a outros pais cujos filhos não alcançaram as mesmas realizações. Assim, o enfraquecimento dos sentimentos de humildade e de solidariedade a que o autor se refere seriam sentidos pelos pais das crianças aprimoradas, independentemente de como as crianças se sentissem a esse respeito.

Tal enfraquecimento ocasionado pelo aprimoramento genético reforçaria assim os efeitos já corrosivos da meritocracia, a qual, lembremos, causou um distanciamento entre ricos e pobres, elites e trabalhadores, governantes e cidadãos. Daí Sandel ver essa técnica como altamente nociva ao sentimento de pertencimento da comunidade e, conseqüentemente, a uma diminuição da capacidade de se engajar numa busca pelo bem comum.

Tendo chegado até aqui, fica mais fácil entender o ponto de Sandel. E o fato de quase nenhum autor ter notado essa relação torna o encaminhamento que estamos dando (e continuaremos a dar) à crítica que Sandel faz aos aprimoramentos de extrema relevância, visto que ele foi pouquíssimo explorado e provavelmente sequer notado por muitos de seus críticos. A relevância dessa relação mostra-se não apenas no fato de que ela evidencia certa unidade entre as ideias bioéticas e políticas do autor, mas também porque oferece elementos pouco explorados da oposição de Sandel aos aprimoramentos que podem ser investigados e criticados, críticas que construiremos a partir da próxima seção.

3 Críticas a Sandel

Dedicamos a seção anterior a explorar a posição de Michael Sandel acerca dos aprimoramentos genéticos, ocasião em que explicamos como sua aversão a essa tecnologia está em boa parte alicerçada em sua visão política, em especial em sua crítica ao liberalismo e à

meritocracia como um sistema de distribuição de oportunidades nocivo à busca pelo bem comum.

A posição política de Sandel não é a prova de críticas, e uma tentativa de contestá-la conta como uma rota possível para eliminar seu argumento do debate acerca do aprimoramento. Na verdade, muito se tem discutido acerca da justeza das críticas que este autor fez ao liberalismo em contraste com as ambições de sua própria filosofia do bem comum. Se levarmos a sério essas discussões, poderíamos talvez encontrar um meio de contestar todo o alicerce sobre o qual ele descreve sua oposição aos aprimoramentos, incluindo aí o papel de destaque que ele emprestou aos sentimentos de pertencimento incorporados na solidariedade e na humildade.

Ao invés disso, contudo, adotaremos uma via alternativa; aceitaremos suas ideias políticas — a sua crítica ao liberalismo e também sua ideia de que o sentimento de pertencimento é uma condição necessária para o valioso objetivo de deliberar sobre o bem comum — e argumentaremos que, se dependesse apenas disso, ainda haveria espaço para aceitarmos a prática do aprimoramento. E isso porque é possível colocar em dúvida a relação que ele vê entre a contingência de nossos talentos e saúde e os sentimentos de gratidão, humildade e solidariedade. Como parte desse argumento, defenderemos que é razoável pensar que o controle que a tecnologia genética promete nos dar serve como uma boa razão para sermos mais gratos e humildes, e não o oposto, como defende Sandel.

Para esse propósito, convém lembrar que para o autor estadunidense a contingência de nossos talentos é uma fonte de humildade, pois serve para lembrar às pessoas bem-sucedidas que seu sucesso se deve em parte a elementos pelos quais elas não são responsáveis, da mesma forma que serve para incitá-las a serem solidárias para com aquelas que não tiveram a sorte de possuir dons comparáveis. Esse fato também serve para aliviar o julgamento que os “mal-sucedidos” fazem de si mesmos, uma vez que passam a ver tanto a sua situação como a

dos outros como algo aquém de seu controle. Estarmos submetidos a essa loteria genética é o que nos torna membros de uma mesma comunidade, humildes pelo que recebemos e solidários para com os que receberam pouco ou nada. Uma outra suposição por parte do autor de *Contra a perfeição* é a de que o controle é sempre inimigo da contingência, e que por isso ele também é inimigo da humildade e da gratidão. Essa suposição fica clara quando ele acusa os aprimoramentos de, dando-nos controle sobre nossa genética e a de nossos filhos, comprometem aqueles sentimentos.

Nossa primeira subseção será dedicada a questionar esta relação negativa entre controle e contingência — isto é, questionaremos se o controle que os aprimoramentos prometem nos dar extingue ou mesmo compromete de fato a contingência tão prezada por Sandel — enquanto a segunda lançará um olhar crítico sobre a relação entre contingência e gratidão, ocasião em que questionaremos se devermos nossos talentos ao acaso é de fato uma condição necessária e suficiente para sermos gratos e humildes.

3.1 Aprimoramentos se opõem à gratidão? O argumento da contingência cósmica

Podemos iniciar nossa crítica a esse autor questionando se é verdade que os aprimoramentos de fato diminuem a contingência e o acaso de nossas vidas²⁰, a ponto de extinguirem qualquer espaço para a demonstração de gratidão, humildade ou solidariedade e,

²⁰ Embora as palavras “contingência” e “acaso” possuam significados ligeiramente diferentes, interessa-nos aqui o que elas têm em comum, isto é, o fato de que ambas se opõem à ideia de “necessidade”, entendida como uma condição em que algo deve acontecer obrigatoriamente (e às vezes previsivelmente) de uma determinada forma. Com efeito, ao falarmos que um certo talento é fruto do acaso — isto é, existe por razões incertas e imprevisíveis — podemos igualmente vê-lo como algo contingente, algo que, embora exista, poderia muito bem não existir. Por essa razão é que daqui para frente utilizaremos essas palavras de forma intercambiável.

consequentemente, para nosso sentimento de pertencimento. Para alguns a resposta é não.

A esse respeito, lembremos do que diz Allen Buchanan, segundo quem “[m]esmo com aprimoramentos biomédicos completos, nossas vidas ainda estariam sujeitas a uma massiva falta de controle” (2011, p 134). Como exemplo disso, ele cita o papel das guerras, das reviravoltas econômicas, dos desastres naturais, dos amores improváveis, entre outros elementos imprevisíveis que podem desviar os planos de qualquer pessoa. Daí ele concluir que “[m]aestria sobre a biologia humana não seria maestria sobre a condição humana. [...] Nós ainda estaríamos em uma posição de mostrar gratidão por muitos ‘presentes’” (p. 134).

Esse questionamento é bastante representativo de uma crítica muito comum aos aprimoramentos genéticos como um todo, e da posição de Sandel em particular. Em alinhamento com esse questionamento, muitas pessoas podem apontar para o fato de que é impossível prever nosso futuro, de forma que o controle, mesmo o controle genético, é incapaz de extinguir o imprevisível de nossas vidas. Recorrendo a uma passagem muito recente, apontam para o fato de que nos foi muito difícil — para não dizer impossível — prever o surto de COVID-19 que se abateu sobre o mundo em 2020, a despeito de toda nossa competência científica.

Diante disso, torna-se relevante o fato de que quando Sandel fala sobre “aceitar os filhos como são” (2007, p. 45), ele recorra a um significado bastante pontual dessa expressão. Meus filhos podem ser muitas coisas, em muitos aspectos diferentes. Um desses aspectos diz respeito à biologia, onde eles podem ser deficientes, talentosos etc. Mas há também outros aspectos formadores que fogem da alçada da biologia. Meus filhos podem escolher ter ou não ter filhos, dedicar-se ao crime ou ao trabalho honesto, sair de casa aos 18 ou aos 40 anos. Podem ainda escolher seus amigos, sua profissão, seu partido político etc. Todos esses aspectos exigem igualmente uma abertura ao inesperado

capaz de inspirar a humildade dos pais. Por que então optar pela contingência genética como principal expressão da experiência parental e porta de entrada para a humildade e solidariedade? Porque o sentimento de pertencimento precisa se dar sob a contingência genética dos talentos, quando pode se dar sob tantas outras coisas?

Alguns poderiam argumentar que em qualquer dessas esferas — religiosa, profissional, sexual etc. — os pais já disporiam de relativa influência sobre os filhos, de forma que os talentos da criança permaneceriam como a única esfera em que a sujeição dos filhos ao acaso é ainda completa, mesmo que aí os pais possam ter um papel, estimulando ou não os talentos de seus filhos de acordo com suas preferências.

A esse respeito, Hauskeller chama atenção para o fato de que mesmo o aprimoramento genético tendo um controle limitado sobre nossas vidas de forma geral, isso se torna irrelevante, visto que a questão não é se ainda haverá oportunidades para experienciar o aspecto de dádiva da vida, mas se tal sentimento sofrerá algum dano diante dos poderes e possibilidades do aprimoramento (2011, p. 79). Se este é o caso, é inegável que ainda que restem diversas esferas da vida humana nas quais se possa experimentar o acaso e todas as suas consequências — benéficas ou maléficas — a prática de aprimoramentos representa um risco a pelo menos uma parte delas, talvez a mais íntima, diminuindo (ainda que não extinguindo) nossa apreciação pelo aspecto de dádiva da vida e tudo que se segue daí.

Essa observação é muito relevante, mas também muito negligenciada pelos autores que estudam a opinião de Sandel sobre o assunto. Não é raro encontrar quem rejeite a posição desse autor apontando para o fato inegável de que ainda haverá bastante espaço para o acaso fora da esfera biológica. Mas, como Hauskeller nos faz notar, ainda que o controle biológico não seja um golpe definitivo em nossa incapacidade de controlar nossa vida e de nossos filhos, ele certamente é um que será bastante sentido, e é apenas isso que importa para o argumento de Sandel funcionar.

Diante disso, gostaríamos agora de propor uma estratégia diferente da de Buchanan. Ao invés de apontarmos os elementos contingentes que estariam presentes apesar do aprimoramento — isto é, em outras esferas da vida que não a biológica — queremos apontar para alguns elementos que poderiam ficar em evidência exatamente em função dele, e pelos quais todos os usuários dessa tecnologia poderiam ser gratos, até mesmo os pais que planejassem aprimorar seus filhos.

Supondo que os aprimoramentos se mostrem seguros e vantajosos em qualquer sentido — algo que nem mesmo Sandel rejeita²¹ — os pais que recorressem a eles teriam um grande motivo para serem gratos, uma vez que a chance de que não fossemos beneficiados com essa tecnologia é extremamente alta, aliado com sua nula participação nos eventos que culminaram com seu desenvolvimento.

Pensemos primeiramente na quantidade de pessoas que estiveram e ainda estão diretamente envolvidas nas pesquisas e descobertas que conduziram ao mapeamento de nosso DNA e no desenvolvimento de técnicas seguras de edição genética. Esse fato, por si só, é capaz de inspirar certo sentimento de humildade na medida em que percebemos que, caso venhamos a utilizar as tecnologias de aprimoramento, em nós ou em nossos filhos, faremos uso de algo que foi criado por outras pessoas e acerca do qual sabemos muito pouco.²² Esse fato será de grande importância também em nossa próxima seção.

²¹ Mesmo numa previsão modesta, poderíamos incluir aqui o tipo de aprimoramento que pode retardar os efeitos da velhice. Mesmo Sandel, numa passagem bastante explícita, reconhece que não acredita que os aprimoramentos sejam “um pecado do qual nada de bom possa advir” (2007, p. 96).

²² É digno de nota que David Kline (2015) tira uma conclusão interessante do argumento secular de Sandel acerca da noção de “dádiva”. Enquanto é óbvio de que forma a humildade deve se manifestar quando o doador da dádiva é Deus, devemos entendê-la de outro modo quando não é. Para isso ele invoca uma definição de humildade segundo a qual ser humilde é simplesmente entender seu papel diante de outras pessoas. Não supervalorizar suas conquistas em relação a das outras pessoas. Diante dessa definição de humildade, não parece que o aprimoramento represente um risco. Afinal, os pais ainda precisarão dos cientistas, de forma que jamais poderão se assumir como verdadeiros responsáveis pela conquista dos talentos de seus filhos.

Por trás de tudo isso, é preciso também lembrar que a própria existência de pessoas que se dedicaram e ainda se dedicam ao desenvolvimento da tecnologia de edição genética só se tornou possível devido a uma série de fatores que, ao longo da história, tornou nossa sociedade apta a dedicar-se à ciência e ao desenvolvimento de novas tecnologias. Não é difícil imaginar que algum desdobramento político, religioso ou mesmo natural, caso houvesse acontecido de forma diversa da que aconteceu, empurrasse o mundo ocidental numa direção bastante diversa da que ele hoje se encontra. Nesse mundo alternativo, países que hoje se dedicam à investigação científica poderiam estar muito mais ligados a impedimentos religiosos, limitações de ordem prática ou mesmo esquemas políticos que inviabilizassem esse tipo de pesquisa.

Embora seja sempre um risco tentar aplicar sobre a história o raciocínio do “e se?”, não é difícil imaginar que nossa sociedade científica hodierna poderia ter outra cara — menos interessada em pesquisas genéticas, por exemplo — caso a cultura grega tivesse desaparecido totalmente da história, o iluminismo nunca houvesse acontecido, ou alguma forma de religião bem mais restritiva tivesse prevalecido sobre a mentalidade ocidental. Qualquer um desses fatores poderia ter feito com que a tecnologia genética nunca houvesse existido ou até mesmo passado a existir apenas daqui a algumas gerações. Assim, diante da loteria de possibilidades que tornaram o nosso mundo o que ele é hoje, nossa reação só pode ser a de gratidão.

Tal sentimento só viria a ganhar intensidade quando lembrássemos que, para além da cultura que herdamos, mesmo nossa existência enquanto seres inteligentes o suficiente para nos auto aprimorarmos é tão improvável que pode servir de elemento contingente ao qual devemos nossa gratidão, de forma que quanto mais capazes somos, mais gratos seremos, dada a consciência das chances de ter perdido tudo isso. Para que existíssemos como espécie dominante, dotadas do intelecto necessário para moldar o mundo ao nosso redor, foi preciso

que outra série quase improvável de coincidências se unisse. Grandes extinções em massa destruíram espécies animais antes de nós, deixando o caminho aberto para o desenvolvimento dos mamíferos bípedes. O resfriamento da Terra, o surgimento da grama, a invenção do fogo, etc.

Por fim, a própria existência de formas de vida complexas exigiu um universo de uma forma exata e igualmente improvável. Foi preciso que nele as leis da física respeitassem um delicado equilíbrio entre suas forças básicas — força gravitacional, eletromagnética, nuclear forte e nuclear fraca — de forma que uma leve alteração em qualquer uma delas poderia implicar na impossibilidade de átomos, de matéria, de estrelas e de galáxias. Além da existência do universo, também foi preciso que nosso planeta — formado pelos elementos certos — orbitasse a uma certa distância do Sol, a fim de proporcionar água em seu estado líquido, algo essencial à vida. Foi preciso a existência de uma camada de ozônio, bem como de um campo eletromagnético para nos proteger de elementos nocivos vindos do espaço. Foi preciso a existência da Lua e uma leve inclinação do próprio planeta para criar uma alternância de clima nem tão caótica e nem tão uniforme, gerando os movimentos populacionais que acabaram sendo benéficos ao surgimento de nossa espécie.

Os exemplos a esse respeito poderiam se multiplicar indefinidamente. Não é à toa que um longo segmento de pensadores ao longo do tempo, e mesmo hoje, defende que a nossa existência é tão improvável que só pode ser explicada apelando-se para a ideia da criação divina. Independente disso, o que nos interessa notar aqui é quão improvável é não apenas nossa existência, mas também o fato de que é hoje (e não daqui a dez gerações) que estamos começando a usufruir dos benefícios da tecnologia genética.

A esse respeito, o exemplo da descoberta e da popularização da penicilina é exemplar. Aqueles que costumam fazer uso desse antibiótico raramente conhecem todas as circunstâncias de sua descoberta, de

forma que a tomam simplesmente como uma invenção *necessária*. Mas a verdade é que foram necessários muitos acasos para que esse medicamento fosse acidentalmente descoberto por Alexander Fleming, e diversos outros para que ele difundido e utilizado em larga escala, chegando assim até nós.

A consciência dos acasos por trás da nossa capacidade de controle inspira uma humildade que é proporcional à chance de que tal capacidade nunca tivesse chegado até nós. Sempre que utilizamos esse medicamento, provavelmente salvando uma vida que há apenas um século atrás poderia ser perdida precocemente, devemos gratidão por tê-lo em mãos, a qual se converte em humildade quando percebemos quão grandes eram as chances de que ele não existisse.

Da mesma forma, cada vez que uma pessoa utilizasse um aprimoramento, ela estaria valendo-se de uma tecnologia criada por outras pessoas, de acordo com descobertas feitas por outras pessoas, que enquanto espécie evoluíram graças a uma série de fatores contingentes que fogem ao seu controle, conjunto de coincidências que chamaremos de *contingência cósmica*. E uma vez que o beneficiário das tecnologias genéticas se desse conta de tudo isso, ele teria então um bom motivo para ser grato, dada a consciência das chances de ter perdido tudo isso. Com o uso de aprimoramentos disseminado, todos os pais que recorressem a essa tecnologia estariam agora unidos pelo fato de deverem os talentos de seus filhos tanto ao esforço dos quais eles não participaram pessoalmente, quanto de diversos elementos evolucionários diante dos quais a única atitude possível é a de humildade.

Como uma analogia, pense no argumento segundo o qual Deus nos criou da forma que somos, e por isso não devemos nos alterar. Uma das réplicas mais conhecidas contra esse argumento é a de que se de fato Deus é o responsável por nossa natureza, então foi exatamente Ele que nos capacitou para aprimorarmos a nós mesmos. Se este é o caso, fazer uso de nossas capacidades a fim de tornar nossa vida melhor pode bem fazer parte dos planos de Deus. Assim, embora tenhamos

feito muito para chegar aonde estamos, foi preciso que Deus em primeiro lugar nos desse essa capacidade, de forma que quanto mais fazemos, mais admiração Ele merece. Em sua versão secular, esse raciocínio assume a seguinte forma; se nossa natureza dada é fonte de maravilhamento e admiração, isso não quer dizer necessariamente que o uso da tecnologia genética desfaz esse maravilhamento. Pelo contrário, é mais uma razão para sermos humildes e gratos pelas condições que tornaram isso possível.

Refletir sobre esse fato faz aflorar em nós o sentimento de pertencimento e tudo o que dele pode advir, como a solidariedade. Se viemos todos do mesmo lugar, tivemos todos a mesma sorte, e nenhum de nós é responsável pelo duplo benefício de existir e de poder usufruir do relativo bem-estar característico do século em que vivemos, somos parte de uma mesma comunidade, esta habitada por todos os seres humanos existentes.

É comum associar o aprimoramento genético a um maior controle sobre nossas vidas, e há boas razões para pensar assim. Mas essa associação esconde outra inferência poderosa. Por trás de todo controle, existe uma contingência que se torna mais evidente graças aos seus frutos benéficos. Eu posso ter controle sobre as ferramentas que chegaram em minhas mãos, mas não fui eu que as coloquei em minhas mãos. Se tenho motivos para pensar que são boas ferramentas, então tenho motivos para ser grato por elas terem chegado até mim, já que em nada fui responsável por esse processo. Não importa quão capaz eu seja, dificilmente eu poderia sozinho desvendar todas as complexidades científicas que se escondem por trás da engenharia genética. Mas, mesmo que eu fosse capaz, diversos outros acontecimentos fortuitos e fora do meu controle precisaram acontecer para que eu tivesse os meios para tal, acontecimentos que não podem ser controlados retrospectivamente por mim. Esse raciocínio faz com que percorramos o caminho inverso ao que é traçado normalmente. Ao acréscimo de controle deve

vir acompanhado não um acréscimo de arrogância e autossuficiência, mas de humildade e gratidão.

Naturalmente, alguém poderia questionar se esse cenário é plausível, isto é, se as pessoas que fizessem uso dos aprimoramentos, embora deixassem de lado a contingência biológica, demonstrariam gratidão por terem sido, ainda mais do que agora, beneficiados diante da contingência cósmica. Ou ainda, se as pessoas se sentiriam pertencentes à mesma comunidade por causa disso.

A dúvida é legítima, mas ela só é capaz de enfraquecer o nosso ponto se com isso enfraquecer o do próprio Sandel. E isso porque nos coloca diante do seguinte dilema: se a sujeição ao acaso biológico é de fato suficiente para fazer com que as pessoas se sintam “no mesmo barco” — e por isso humildes e solidárias — então o acaso cósmico (já existente) que se tornará ainda mais evidente mediante a prática dos aprimoramentos também deveria desempenhar esse papel. Mas se alguém nega que as pessoas se sentiriam desta forma graças a este último fator — Sandel, por exemplo, não deve achar que a contingência cósmica baste — então não há razões para acreditar que a sujeição ao acaso biológico desempenhe melhor esse papel nesse sentido.

Em outras palavras, se o fato de existirmos graças a elementos contingentes é algo necessário para nos sentirmos parte de uma mesma comunidade, então Sandel não deve temer o efeito que os aprimoramentos terão sobre a nossa contingência biológica, visto que eles servirão para realçar ainda mais nossa submissão à contingência cósmica. Por outro lado, se suspeitarmos que nossa submissão à contingência cósmica é e continuará sendo inefetiva a esse respeito, então também o é a contingência biológica.

Qual das duas opções está correta é difícil dizer. Mas na próxima seção, veremos um argumento que questiona a própria relação entre contingência — seja ela cósmica ou genética — e gratidão.

3.2 Contingência e gratidão

Nossa segunda crítica vai incidir sobre a própria relação que Sandel acredita haver entre contingência e gratidão, relação que permaneceu intocada até aqui, mesmo quando falamos sobre a contingência cósmica.

Neste ponto é preciso lembrar que para Sandel, os talentos e as boas condições de nossos filhos são preciosos — verdadeiras dádivas — em parte por nos ajudarem a desenvolver um sentimento de pertencimento manifesto em forma de humildade e solidariedade. Ao percebermos que recebemos um talento ou um filho talentoso, mesmo sem merecermos, tornamo-nos mais humildes e solidários para com aqueles que não tiveram a mesma sorte, pois não há nada de necessário ou garantido na forma como nós nascemos, e que bem poderíamos ter sido nós os desafortunados. Nesse sentido, o que há de bom nas dádivas — pelo menos no que diz respeito à parentalidade — é que elas nos tornam mais humildes e mais solidários, e seria bom rejeitar os aprimoramentos a fim de manter esse tipo de sentimento.

Porém, acreditamos que essa é uma associação bastante duvidosa. Muitas pessoas simplesmente não levam em conta o fato de possuírem talentos ou não ao pensarem sobre suas conquistas e dos outros. Isso acontece porque elas consideram suas conquistas como fruto essencialmente de seu esforço. E embora a contingência de nossos talentos possa ser um bom motivo para sermos humildes a esse respeito, a verdade é que essa não é uma descrição muito boa de como as pessoas realmente pensam. Isso explica em parte porque estarmos sujeitos a uma loteria genética não funciona muito bem para fins de gratidão e humildade. Tal loteria é frequentemente eclipsada pelo valor que atribuímos ao nosso esforço, o qual responde em maior medida pelo nosso julgamento de autorrealização.

Em outras palavras, nem sempre recebermos algo de forma aleatória (ainda que aparentemente seja algo bom, como um talento, ou nossa própria existência) tem como consequência o aumento da

humildade e da solidariedade, da mesma forma que nem tudo que inspira em nós esses sentimentos podem ser considerados algo bom.

Muitas vezes a aleatoriedade de nossa boa saúde e talentos pode até mesmo ser fonte de ressentimento. Uma pessoa que sofre de alguma doença crônica pode sentir-se profundamente ressentida quando observa pessoas saudáveis, em especial quando estas se comportam indiferentes à sorte que tiveram. Da mesma forma, alguém pode sentir-se ressentido por não possuir nenhum talento quando alguma outra pessoa o possui mesmo sem ter feito nada para isso. Ao invés de admiração, o que os grandes músicos, atletas e intelectuais podem evocar graças a seus dons é um profundo sentimento de injustiça naqueles que os observam de longe, sentimento que também pode contribuir para separar pessoas ao invés de uni-las.

Mesmo quando estamos falando de pessoas as quais Sandel acredita ser algo bom verem sua arrogância meritocrática barrada pela contingência dos talentos — pais ricos e/ou controladores — não é certo que veremos emergir nelas pessoas mais humildes e solidárias quando elas percebem que seus filhos não possuem o mesmo talento que o filho de sua empregada ou de seu vizinho, por exemplo.

Por outro lado, pessoas talentosas não são necessariamente solidárias para com aquelas que não possuem talento algum. Ao invés disso, pode-se encontrar nelas comportamentos arrogantes e mesmo preconceituosos em relação aos biologicamente menos favorecidos, algo que também pode ser dito de seus pais.

O que estamos querendo dizer aqui é que muitas pessoas talentosas e não talentosas, saudáveis e não saudáveis — assim como seus pais — simplesmente não se sentem pertencentes à mesma comunidade, ainda que todas estejam sujeitas à loteria genética e sempre se possa dizer que os saudáveis e talentosos são simplesmente sortudos. Não queremos com isso dizer que a contingência biológica não deveria desempenhar um papel na forma como vemos o mundo. O que estamos dizendo é que há muitos casos em que isso é simplesmente

insuficiente para fomentar a solidariedade, a humildade e o sentimento de pertencimento das pessoas.²³ Esta é de fato uma *prescrição* bastante convincente, mas infelizmente não é uma *descrição* muito boa. Duas pessoas podem ser totalmente indiferentes entre si, mesmo que compartilhem uma sujeição ao acaso genético de seus filhos, da mesma forma que outras duas podem ser solidárias entre si enquanto aguardam na fila da clínica para selecionar geneticamente sua prole.²⁴

Por outro lado, é interessante notar que a sujeição ao acaso parece promover a humildade e a solidariedade muito mais quando estamos falando da falta de boas condições de saúde. O pai de um filho doente sabe se colocar no lugar do outro, ser solidário diante das dificuldades de seu vizinho, bem como ser humilde diante da melhora de saúde de seu próprio filho. Duas pessoas com câncer — assim como os parentes que acompanham seu tratamento — demonstram mais solidariedade entre si do que se fossem saudáveis. O que isso também mostra, se estivermos certos ao supor que ninguém gostaria de passar por essa situação, é que nem tudo que inspira em nós esses dois sentimentos podem ser considerados algo bom.²⁵

Existe ainda uma segunda forma de questionar a relação entre contingência e gratidão, que é descobrindo formas como o tipo de

²³ Não é à toa que Richard Rorty destaca o fato de que “nosso senso de solidariedade é mais forte quando se pensa naqueles relativamente aos quais se exprime solidariedade como se fossem ‘um de nós’, em que ‘nós’ significa algo de menor do que a raça humana. É por isso que ‘porque ele é um ser humano’ é uma explicação fraca e pouco convincente para uma ação generosa” (1992, p. 238).

²⁴ John Danaher enfrenta o argumento de Sandel questionando tanto a ideia de que uma dádiva é necessária para o sentimento de gratidão, quanto de que o sentimento de gratidão é essencial para o de solidariedade. Segundo ele, “parece provável que empatia, simpatia e confiança sejam as condições necessárias para trocas solidárias, com a gratidão sendo um catalisador muito útil [mas não essencial]” (2015, p. 365). O autor sugere ainda que o sentimento de gratidão é algo que pode ser exercitado.

²⁵ Curiosamente, exatamente onde a contingência de nossa biologia poderia desempenhar um maior papel na fomentação de nossa solidariedade e humildade — isto é, no tratamento e prevenção de doenças — é onde Sandel acredita que edições genéticas seriam bem-vindas.

controle oferecido pelos aprimoramentos pode fazer um melhor trabalho a esse respeito do que a contingência, isto é, pode tornar as pessoas mais conscientes de sua própria incapacidade e de sua dependência em relação ao trabalho e talento alheio. Neste cenário alternativo, os aprimoramentos teriam o potencial de eclipsar, e não de enaltecer, o sentimento de autorrealização a que Sandel se refere, uma vez que submeteria o sucesso pessoal de uma pessoa à capacidade de manipularmos um indivíduo. Nesse sentido, o que temos em mente é algo muito semelhante ao argumento do orgulho.

Segundo este argumento, é dito que pessoas aprimoradas, na medida em que alcançariam certos objetivos com muito mais facilidade, seriam incapazes de se orgulhar pelas suas próprias conquistas, visto que estas teriam sido possibilitadas não pelo seu esforço pessoal — ou pelo menos não apenas por ele — mas pelo seu planejador ou farmacêutico. Estes, valendo-se de técnica e ciência em sua maior parte incompreensíveis aos pais projetistas é que receberiam os créditos por aumentar as capacidades das futuras crianças. A esse respeito, o próprio Sandel demonstra certa preocupação ao afirmar que um dos aspectos de nossa humanidade mais obviamente ameaçado pelo aprimoramento é a capacidade de nos considerarmos dignos de orgulho ou censura pelas coisas que fazemos e que somos (2007, p. 25).²⁶

O argumento do orgulho tem outros adeptos. Embora não seja totalmente contra as tecnologias de aprimoramento, Ronald Dworkin também menciona o impacto que elas teriam sobre o orgulho que sentimos pelo que somos, questionando “[o] que aconteceria com o orgulho de nossos atributos físicos, ou mesmo do que fizemos deles, se eles fossem os resultados inexoráveis, não da natureza, cujo orgulho temos

²⁶ Essa é uma contradição a qual ninguém parece ter notado, nem mesmo o próprio autor estadunidense. Se por um lado ele diz que os aprimoramentos seriam danosos ao nos dar a possibilidade de nos sentirmos autossuficientes — isto é, completamente responsáveis por nossas conquistas — por outro afirma que essa tecnologia pode diminuir nosso orgulho por tais conquistas.

permissão, por assim dizer, de compartilhar, contudo da decisão de nossos pais e dos geneticistas que contrataram?” (2000, p. 445).

Esse ponto de vista é expresso também por Bill McKibben, quando ele diz que pessoas aprimoradas podem sentir tanto orgulho de suas conquistas quanto sentem das conquistas de seu detergente de lavar louça (p. 59). Para ele, a despeito do trabalho duro delas, suas conquistas não serão inteiramente dignas de orgulho, algo que será uma das maiores aflições psicológicas do futuro. É nesse sentido que ele se preocupa que mesmo nosso status como indivíduos esteja sob risco, uma vez que nossos traços não serão nossos, mas implantados em nós por nossos pais através da engenharia genética, algo a respeito do qual ele diz:

Alguém ficará impressionado com sua dedicação? Ou ainda, *you* ficará impressionado com a sua dedicação? Você saberá qual parte é você, e qual parte é seu upgrade? Bem agora nós pensamos em nosso corpo (e nossas mentes) como dados; pensamos neles como nós, e trabalhamos para fazer deles o que nós podemos. Mas se eles se tornam *equipamentos* — se seu coração e pulmões (e eventualmente sua personalidade) são um produto de engenharia — então correr se torna como dirigir. [...] a habilidade, o engajamento, o significado residem na sua maior parte naquele que projetou as máquinas (McKibben, p. 6-7).

O argumento do orgulho funcionaria assim como uma arma mortal contra a previsão de Sandel de que as pessoas aprimoradas — ou o pai das pessoas aprimoradas — se sentiriam arrogantemente orgulhosas pelas suas conquistas. Enquanto tal previsão supõe que mais controle equivale a menos humildade e menos solidariedade, o argumento do orgulho aponta na direção oposta, relacionando esse mesmo controle a um decréscimo de orgulho e de arrogância.

É fácil ver o apelo deste argumento. Uma pessoa que comprou sua tese pensaria duas vezes antes de contar vantagens pelas oportunidades que conseguiu graças a ela. Isso porque sempre é possível que alguém diga que ele não conseguiu aquelas oportunidades por mérito

próprio, mas apenas por meio do trabalho de outras pessoas. Da mesma forma, pais projetistas, que segundo Sandel iriam se arrogar das conquistas de seus filhos alcançadas graças a sua própria capacidade de planejamento eugênico, poderiam na verdade comprometer esse orgulho ao colocarem ao seu lado um lembrete perpétuo de que as conquistas de seus filhos foram em último caso compradas.

Mas alguém poderia reclamar que a analogia com a tese comprada pode não ser a mais adequada, visto que camufla um dos pontos fracos do argumento do orgulho. E isso porque esse argumento só é convincente se supusermos que um aprimoramento elimina a necessidade de esforço, o que por sua vez só é verdadeiro se exigirmos das pessoas aprimoradas o mesmo nível de realizações que as pessoas não aprimoradas. Pensemos por um momento num exemplo simplificado a esse respeito, mas que pode facilmente ser expandido para qualquer outra área; o da corrida. Com certeza um corredor aprimorado fará menos esforço para correr 100 metros num tempo x do que um corredor não aprimorado, e isso com certeza o faria sentir menos orgulho de si mesmo. Mas comparar os resultados dos dois corredores é uma forma errada de ver os feitos do corredor aprimorado. Se pedirmos que ele corra os mesmos 100 metros num tempo menor que x , ele provavelmente desprenderá o mesmo esforço que seu colega não aprimorado durante a corrida. Há motivos para achar que ele não deve se orgulhar de seus feitos?

O que esse exemplo ilustra é a ideia de que um fator essencial para sentirmos orgulho por nossas conquistas é o esforço que dedicamos a elas, independente se somos fisicamente bem-dotados ou não. Se cobrarmos das pessoas aprimoradas as mesmas conquistas das pessoas não aprimoradas, é natural que haverá menos esforço e — caso isso dê numa competição — menos orgulho por essas conquistas. Mas ao exigirmos conquistas maiores de pessoas aprimoradas, exigiremos delas um esforço e dedicação comparáveis a que qualquer outra pessoa empreende em suas conquistas. A chave da questão está no nível de

conquista que é exigido, assim como se essa conquista se deu dentro de uma competição com pessoas não aprimoradas.

Pensemos em outro exemplo. Qualquer pessoa que visse um corredor olímpico saudável, porém não aprimorado, competindo com um corredor paraolímpico diria que essa seria uma competição injusta, e que aquele corredor provavelmente não sentiria orgulho de sua vitória nessa ocasião. Mas se retirarmos o corredor paraolímpico de cena e pedirmos que o corredor olímpico corra, digamos, 100 metros em 9,6 segundos²⁷, não há qualquer motivo para acharmos que ele não deve se orgulhar de sua conquista. Da mesma forma, desde que seja exigido de pessoas aprimoradas conquistas proporcionais a suas capacidades, não há porque achar que seu esforço não seja digno de orgulho.

Contudo, essa forma de rebater o argumento do orgulho deixa intocado um aspecto de nosso argumento que ainda serve para contrapormos à suposição feita pela previsão de Sandel. Tal aspecto é a evidenciação do papel de nossos talentos em nossas conquistas. Embora o autor de *Contra a perfeição* fale que nós somos impedidos de deslizar para uma meritocracia completa graças à contingência de nossos talentos, não é óbvio que tal contingência desempenhe de fato esse papel, como já argumentado. Pelo contrário, na maior parte do tempo as pessoas simplesmente não dão o devido crédito ao peso de seus talentos, depositando todo o mérito de seus feitos em seu próprio esforço.

Como dito mais acima, Sandel pode até estar certo num nível prescritivo. Mas num nível descritivo, tal afirmação não é tão consensual. Uma vez que levassem em conta que tanto seu esforço quanto seu talento foram responsáveis por suas conquistas, e que este último foge de sua intervenção, as pessoas deveriam sentir-se mais humildes e solidárias em relação às outras. Mas o fato de que isso nem sempre é o caso mostra que as pessoas não dão tanta atenção assim ao peso de seus

²⁷ O recorde mundial na corrida de 100 metros masculino, estabelecido em 2009 por Usain Bolt, é de 9,58 segundos.

talentos em suas conquistas, ou mesmo que se sintam de certa forma merecedoras deles. Alternativamente, claro, isso também pode mostrar que aleatoriedade nem sempre conduz à humildade, como também argumentado acima.

Com os aprimoramentos, porém, esse papel passaria a ser notado, uma vez que as pessoas deliberadamente escolhessem no que seus filhos seriam talentosos. Ao fazê-lo, estariam implícitas ou explicitamente reconhecendo que esses talentos podem fazer a diferença em algum sentido, ao mesmo tempo em que assumiriam a responsabilidade por tal talento e tudo o que pudesse ser conseguido com ele, independente de se ele demandaria um esforço inferior ou idêntico ao que seria necessário de uma pessoa não aprimorada. Recorrendo mais uma vez ao exemplo da tese comprada, podemos dizer que não importa quanto esforço o comprador empreendeu para ler, entender e apresentar todas as nuances do trabalho, no fim das contas ele não pode receber todo o crédito por ela pois ao comprá-la reconheceu que as ideias que ele comprou eram importantes para que ele conseguisse ser aprovado.

4 Considerações finais

Neste texto, expusemos com algum detalhe o argumento do autor Michael Sandel contra as técnicas de aprimoramento genético humano, o que nos levou a visitar suas ideias políticas e relacioná-las com sua posição bioética. Com isso em mãos, identificamos alguns pressupostos feitos pelo autor, os quais criticamos nas duas últimas subseções.

O que toda essa discussão nos faz concluir é que as previsões que Sandel faz acerca do impacto dos aprimoramentos sobre a gratidão, a humildade e a solidariedade são no mínimo dúbias, de forma que não servem para se opor ao uso desse tipo de tecnologia. E se por acaso formos acusados de imaginar um cenário para o qual não

oferecemos provas suficientes de que irá de fato se concretizar, ele também pode.

Isso obviamente não aponta para uma aceitação generalizada da prática dos aprimoramentos. Pelo contrário, o fato de que nossa crítica (assim como o argumento de Sandel) reside em último caso na descrição de um cenário hipotético para o qual não pode haver prova definitiva inspira cautela na administração desta tecnologia. Mas se levarmos em conta o fato de que tal tecnologia virá a se tornar uma força particularmente difícil de ser negligenciada, pensamos que há muito mais a ganhar administrando-a com cautela do que a proibindo.

Referências

- AGAR, Nicholas. Liberal eugenics. *PUBLIC AFFAIRS QUARTERLY*, vol. 12, nº 2, 1998, p. 137-155.
- AHOLA-LAUNONEN, Saara Johanna. Chance, choice and responsibility; A responsibility-sensitive egalitarian interpretation of Michael Sandel's argumentation against genetic enhancement. 84 p., pro graduation thesis – University of Helsinki, 2012. Disponível em: <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/37121/AholaLaunonen.pdf?isAllowed=y&sequence=2>. Acesso em 23/06/2021.
- ARAÚJO, Marcelo de. Novas tecnologias e dilemas morais. São Paulo: 2019. *E-book*.
- BUCHANAN, Allen. Better than human: the promise and perils of enhancing ourselves. New York: Oxford University Press, 2011.
- DANAHER, John. Human enhancement, social solidarity and the distribution of solidarity. *In Ethic Theory Moral Prac*, 19, 2015, p. 359-378.
- DWORKIN, Ronald. Playing God: Genes, Clones and Luck. *In Sovereign Virtue: the theory and practice of equality*. Harvard University Press, 2000, p. 427-452.
- HARRIS, John. Enhancing evolution: the ethical case for making better people. Princeton University Press, 2007.

- HAUSKELLER, Michael. Human enhancement and the giftedness of life. *Philosophical papers*, vol. 40, n° 1, 2011, p. 55-79.
- KAMM, Francis M. Is there a problem with enhancement? *The American Journal of Bioethics*, 5(3): 2005, p. 5-14.
- KASS, Leon. *Life, liberty and the defense of dignity: the challenge for bioethics*. CA: Encounter Books, 2002.
- KASS, Leon. Ageless bodies, happy souls: biotechnology and the pursuit of perfection. *New Atlantis*. Spring 2003;(1):9-28.
- KASS, Leon *et al.* *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. A Report by the President's Council on Bioethics. New York: Harper Collins, 2003.
- KLINE, David A. Giftedness, Humility and Genetic Enhancement. *Human Reproduction & Genetics Ethics*, 13:2, 2015, p. 16-21.
- MCCONNELL, Terrance. Genetic enhancement and moral attitudes toward the given. *Journal of Applied Philosophy* 28(4), 2011, p. 369-380.
- MCKIBBEN, Bill. *Enough; staying human in an engineered age*. New York: Henry and An Owl Book, 2004.
- NIEKERK, Anton A. van. Biomedical enhancement and the pursuit of mastery and perfection: a critique of the views of Michael Sandel. *South African Journal of Philosophy*, 33:2, 2014, p. 155-165.
- RORTY, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press, 1989.
- SANDEL, Michael. *O liberalismo e os limites da justiça*. Tradução de Carlos E. Pacheco do Amaral. Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- SANDEL, Michael. *Public philosophy: essays on morality in politics*. Harvard University Press, 2006.
- SANDEL, Michael. *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*. Harvard Press University, 2007.
- SANDEL, Michael. *Justiça – o que é fazer a coisa certa*. Tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. 4ª edição, Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.
- SANDEL, Michael. *Contra a perfeição: ética na era da engenharia genética*. Tradução de Ana Carolina Mesquita. Rio de Janeiro; Civilização brasileira, 2013.

- SANDEL, Michael. O que o dinheiro não compra; os limites morais do mercado. Tradução de Clóvis Marques. 10ª edição, Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.
- SANDEL, Michael. A tirania do mérito; o que aconteceu com o bem comum? Tradução de Bhuvi Libanio. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2020.
- SANDEL, Michael. The case against perfection. *The Atlantic Monthly* 293 (3), 2004, p. 51-62.
- SILVER, Lee M. De volta ao Éden; engenharia genética, clonagem e o futuro das famílias. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Mercuryo, 2001.

Nietzsche e a liberdade: o conceito de liberdade no *Crepúsculo dos ídolos*

Cleiton Custódio Ferreira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.21>

1 Introdução

Em *Crepúsculo dos ídolos ou Como se filosofa com o martelo* (1888), o filósofo alemão Friedrich Nietzsche apresenta, ao mesmo tempo, uma introdução ao seu pensamento e um resumo de suas principais ideias. Dentre elas, destacamos aqui as que dizem respeito ao conceito de liberdade, levando em consideração que o tema é essencial dentro da lógica do pensamento nietzscheano, pois atravessa toda sua obra, exercendo um papel fundamental, articulando-se com outros conceitos estruturais de sua filosofia.

Nossa leitura é de que a filosofia nietzscheana possui duplo caráter. Por um lado, Nietzsche critica a noção tradicional de liberdade e, por outro, concebe seu próprio conceito de liberdade. Nesta comunicação, visamos analisar especificamente o aforismo 7, “Erro do livre-arbítrio”, do capítulo VI, “Os quatro grandes erros”, e o aforismo 38, “Meu conceito de liberdade”, localizado no capítulo IX, intitulado “Incursões de um extemporâneo”, em *Crepúsculo dos ídolos ou Como se filosofa com o martelo*. Nosso objetivo é confirmar a hipótese de que a crítica

¹ Filiado ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, no curso de Mestrado em Filosofia. E-mail: cleitoncustodioferreira@gmail.com

de Nietzsche ao conceito de livre-arbítrio tem consequências importantes na elaboração de sua própria concepção de liberdade.

2 Crítica ao conceito de livre-arbítrio

De acordo com Nietzsche, a noção de *livre-arbítrio* não passa de uma conhecida artimanha de sacerdotes para culpabilizar a humanidade, fazendo-a submissa. Nas palavras do filósofo: “Hoje não temos mais compaixão pelo conceito de livre-arbítrio: sabemos bem demais o que é — o mais famigerado artifício de teólogos que há, com o objetivo de fazer a humanidade *responsável* no sentido deles, isto é, de torná-la deles dependente...” (Nietzsche, 2023, p. 38).

Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche aborda o tema da liberdade de uma perspectiva psicológica. Para ele, a crença no livre-arbítrio foi sustentada pelo impulso de encontrar um culpado e de castigá-lo. Em suas palavras: “Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de querer julgar e punir que aí busca” (Nietzsche, 2023, p. 38). Nietzsche chamou essa manobra de “psicologia de todo tornar responsável”. Para Nietzsche, a natureza é um vir-a-ser ilógico, inocente. Nesse sentido não caberia atribuir a ela nenhuma racionalidade, muito menos finalidade, vontade ou intenção. O instinto de julgar e punir funciona como forma de exercer coação. Nietzsche diz que os antigos teólogos usaram a crença na liberdade da vontade racional para exercer poder em suas comunidades. Segundo Nietzsche: “Os homens foram considerados livres para poderem ser julgados, ser punidos — ser culpados [...]” (Nietzsche, 2023, p. 38). Para que os humanos fossem considerados livres foi necessário acreditar que a sua vontade seria sempre consciente. Nietzsche observa que essa operação se tornou um modelo de psicologia. Uma psicologia que, segundo ele, falsifica a realidade.

Nietzsche faz esse primeiro movimento de crítica ao conceito de livre-arbítrio e posteriormente propõe uma outra abordagem filosófica

da liberdade. Ele pretende abolir do mundo a culpa e o castigo, purificando a psicologia e a história, instaurando uma nova noção de natureza, e consequentemente uma nova forma de pensar as instituições sociais. Sua proposta é reverter a ordem moral do mundo e instituir novos valores que devolvam a inocência à natureza e liberte o ser humano dos prejuízos psicológicos causados pela culpa e o castigo. Nietzsche identifica a religião cristã como causa da propagação da crença na psicologia da vontade livre. Para ele: “O cristianismo é uma metafísica do carrasco...” (Nietzsche, 2023, p. 38). Nietzsche se identifica como imoralista e explica a base de sua doutrina:

Que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais, nem seus ancestrais, nem ele próprio [...]. Ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada de tudo o que foi e será (Nietzsche, 2023, p. 38).

Para Nietzsche, o ser humano não é consequência de uma vontade e muito menos possui uma finalidade, mas é apenas parte do todo. Sobre a humanidade, Nietzsche diz: “é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. Nós é que inventamos o conceito de finalidade: na realidade não se encontra finalidade...” (Nietzsche, 2023, p. 39). Desta perspectiva Nietzsche sentencia: “Cada um de nós é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, está no todo — não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo*” (Nietzsche, 2023, p. 39).

Diante da crítica nietzscheana ao conceito de livre-arbítrio podemos nos perguntar: se o mundo não é mais racional e a vontade não é livre, como é possível sustentar a noção de liberdade? Nietzsche compreende que o processo de libertação se dá justamente pela abolição do conceito de culpa e de castigo da humanidade. Negar Deus, para Nietzsche, é restabelecer a inocência do vir-a-ser. A libertação de crenças em conceitos da razão, como a noção de livre-arbítrio, que exercem

historicamente a função de instrumentos de poder, seria justamente a experiência de libertação possível de ser vivenciada na condição humana atual. Na visão de Nietzsche: “— O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo de ser não pode ser remontado a uma ‘causa prima’, de que o mundo não é uma unidade, nem como ‘sensorium’ nem como ‘espírito’, *apenas isto é a grande libertação* —” (Nietzsche, 2023, p. 39).

3 O conceito de liberdade nietzscheano

No aforismo 38 do capítulo intitulado “Incursões de um extemporâneo”, Nietzsche apresenta seu próprio conceito de liberdade. Ele inicia por criticar o ideal liberal de liberdade, muito em voga na Europa do século XIX: “As instituições liberais deixam de ser liberais logo que são alcançadas: não há depois nada tão radicalmente prejudicial à liberdade quanto as instituições liberais” (Nietzsche, 2023, p. 72). Para Nietzsche as instituições liberais minam a vontade de poder e animalizam os seres humanos alimentando seu instinto de rebanho, prendendo-os a uma ordem moral específica. “Liberalismo, em outras palavras: *animalização em rebanho*” (Nietzsche, 2023, p. 73). Parece que a liberdade para Nietzsche não é uma condição natural, mas uma invenção humana, adquirida pela educação. Segundo Nietzsche, “a guerra educa para a liberdade” (Nietzsche, 2023, p. 73). A liberdade, para Nietzsche, parece ser uma disposição para a guerra, no sentido psicológico. A crítica ao conceito de livre-arbítrio e ao conceito de liberdade inteligível ou liberdade da vontade tem como consequência a elaboração de uma nova perspectiva para se pensar a liberdade em acordo com a necessidade e com os instintos da vida. Nietzsche pergunta: “Pois o que é liberdade?” E responde: “Ter a vontade da responsabilidade por si próprio. Preservar a distância que nos separa” (Nietzsche, 2023, p. 73). Assumir a própria condição contraditória sem lançar mão de

subterfúgios ilusórios e apostar na singularidade parece ser o que o filósofo compreende como condição para o espírito-livre.

4 Algumas considerações

Para Nietzsche, o espírito livre é o espírito guerreiro, aquele que afirma a própria força contra as resistências, buscando impor sua vontade de potência (instinto de vida) e criar seus próprios valores. A guerra seria o meio necessário para sair de uma dada condição e ampliar o horizonte de possibilidades no vir-a-ser. Nietzsche exalta a força da vontade instintiva como guia para uma existência que experimenta um processo perigoso de libertação, um processo psicológico no qual se inverte os valores estabelecidos e a própria lógica com que se pensa esses valores. Nietzsche compreende a liberdade como criação humana, como guerra pela imposição da vontade mais forte de vida. Nesse sentido, a liberdade é algo que se tem e não se tem, pois não somos naturalmente livres, e não existe um ideal absoluto de liberdade, porém podemos criar valores que sustentem uma certa disposição para a libertação de prisões psicológicas, crenças em falsos ídolos ou conceitos da razão. Podemos chamar de liberdade a nossa vontade de potência em ato em comunhão com a necessidade de destruir certas crenças limitantes que impedem o ser humano de se desenvolver em suas possibilidades. Assim, nos parece que, para Nietzsche, a liberdade é algo a ser conquistado e não uma condição natural ou divina. A liberdade seria a vontade de tornar-se quem se é sem recorrer à crença em conceitos ilusórios da razão, correndo os riscos de lidar com o medo do desconhecido e o instinto tirânico de saber. A liberdade é ao mesmo tempo uma disposição para o enfrentamento das próprias crenças e uma vontade forte de cultivo de si mesmo. Nietzsche aposta na singularidade do indivíduo como forma de fortalecimento dos povos. O processo de libertação de crenças limitantes se daria pela guerra psicológica contra os falsos ídolos, que são as verdades eternas e absolutas, que serviram

como instrumentos de poder para minar nos indivíduos sua vontade de potência e alimentar seu instinto de rebanho. Pela vontade de potência, o ser humano é criativo e inventa sua própria liberdade; pelo instinto de rebanho, se rebaixa à condição animal de mera luta cega pela sobrevivência. A grande libertação do espírito é o desenvolvimento da capacidade de afirmar a vida em seus altos e baixos sem precisar depender de crenças em ideais ilusórios da razão.

Referências

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos ou Como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2023.

O lugar do perdão no ordenamento jurídico: um olhar restaurativo a partir de Ricoeur

Paulo Henrique Laurencio dos Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.22>

1 Introdução

Em um tempo no qual o espírito de vingança e ódio tem ganhado espaço para se mostrar, é preciso ousar falar de justiça e perdão. Não porque essas palavras, e suas respectivas dinâmicas, estejam ausentes, mas porque estão muitas vezes mal compreendidas ou mesmo manipuladas. E nesse contexto, inclusive se referindo ao campo do judiciário, especialmente no âmbito penal, é a Filosofia que chama à reflexão, buscando evidenciar os conceitos ou ajudar a construir sentidos mais adequados. Assim, ao falar da justiça dos tribunais, precisamos refletir sobre as suas raízes, compreender sua lógica e só assim encontrar espaço para um perdão, que abra horizonte restaurativo.

Inicialmente, a partir de pesquisa bibliográfica, tendo como referência o pensamento do filósofo francês Paul Ricoeur, percebemos que a justiça e o perdão são de lógicas distintas, mostrando que talvez o espaço do perdão no âmbito da justiça esteja comprometido. Isso porque a justiça traz uma dinâmica de proporcionalidade, de equivalência que não é aquela encontrada no âmbito do perdão; este, quando

¹ É graduado em Filosofia, Direito e Teologia, mestrando em Filosofia pela FAJE com apoio FAPEMIG. E-mail: paulolaurencio@gmail.com

institucionalizado, corre o risco de gerar injustiças. É essa distinção entre as duas perspectivas que iremos discutir em um primeiro momento.

No entanto, quando olhamos a realidade, percebemos que a lógica própria da justiça não tem tido tanto sucesso. Buscando uma via de justa medida e de proporcionalidade para superação da violência, algo persiste e dá lugar ao que projetava extirpar, especialmente o espírito de vingança. Todo o sofrimento que tem início a partir da sentença condenatória, ou mesmo antes, escancara um fracasso social como um todo, inclusive envolvendo a sociedade civil e a administração pública além do judiciário. E a proposta de transferir para o âmbito do discurso e do debate o que estava do campo da violência vai perdendo credibilidade, pois seus frutos não se diferenciam muito daqueles obtidos pela via que se busca combater.

Diante disso, a incompatibilidade inicial entre a lógica da justiça e a lógica do perdão, ou do amor, volta a ser olhada sob o questionamento: será que o perdão não teria um lugar no âmbito jurídico? E se tiver, qual lugar seria? Pela incompatibilidade, esse lugar não poderia ser de primeiro plano sob o risco de gerar muitas dificuldades, teóricas e práticas. Mas diante da dificuldade de extirpar a violência e a vingança com raízes tão profundas, o perdão poderia ressurgir como um caminho de superação que colabora com a justiça sem substituí-la em suas funções. É essa possibilidade que buscamos investigar ao final deste texto.

2 A justiça, o perdão e suas respectivas lógicas

Não é raro, na vida cotidiana, ouvirmos as pessoas oporem perdão e justiça, ou amor e justiça, ou mesmo compaixão e justiça. De algum modo, essas perspectivas povoam a vida das sociedades, de modo nomeado ou não; um exemplo clássico, podemos citar, é o que perpassa boa parte da tradição judaico-cristã verificável nos seus textos sagrados. Ali, vemos evidenciado ora a dimensão justa de Deus, que faz o

que deve ser feito numa perspectiva de se cumprir o combinado, a partir da aliança, ora se evidencia a dimensão misericordiosa desse mesmo agente, que em vez de dar ao povo o que mereceria em consequência de suas más ações, é capaz de oferecer nova vida, recomeço a partir de uma restauração amorosa.

É claro que nosso texto aqui não se refere a uma perspectiva bíblica da justiça nem mesmo a uma análise teológica. No entanto, bem ao modo de Ricoeur, é preciso perceber que muitas perspectivas da sociedade, por mais laica que pretendam ser, estão enraizadas profundamente e de modo muito mais complexo que aparentam. Assim, fica evidente já de início que uma oposição radical entre amor e justiça não deve ser admitida sem antes passar pelo crivo da reflexão atenta e que possa ir além das relações de fronteiras muito delimitadas.

Dito isso, no entanto, é preciso considerar que o perdão, no mesmo campo do amor e generosidade, não pertence à lógica da justiça. Há uma desproporção entre eles (Ricoeur, 2019, p. 5). Vejamos primeiro a perspectiva da justiça. Para isso, acompanharemos Ricoeur em sua exposição sobre o tema em *Amor e Justiça*, em sua segunda parte. Nesta, já de início, anuncia seu plano: primeiramente, irá considerar “a justiça no nível da prática social, em que ela se identifica com o aparelho judiciário de uma sociedade e caracteriza um Estado de direito, depois no nível dos princípios de justiça que regem nosso emprego do predicado “justo” aplicado às instituições” (Ricoeur, 2019, p. 16). Dados os objetivos deste trabalho, consideraremos de modo mais explícito a primeira parte, quando a justiça dos tribunais fica mais evidente, sem, no entanto, deixar de mencionar considerações oportunas sobre os princípios de justiça.

Assim, referente à justiça como prática social, vemos Ricoeur considerar três pontos distintos: as ocasiões de justiça, os canais da justiça, e os argumentos da justiça. Nas ocasiões (ou circunstâncias) da justiça, destacam-se situações em que partes com interesses opostos recorrem a uma instância superior para que esta decida. Em seguida,

sobre os canais da justiça, Ricoeur afirma se tratar do próprio aparelho judiciário ao qual ele destaca vários elementos: as leis, os tribunais, os juízes que, como gosta de dizer, são homens como nós, mas elevados para poderem proferir o direito em situações específicas. Além disso, ainda sobre os canais da justiça, nosso pensador evidencia a questão do monopólio da coerção que trabalharemos mais adiante. E, por fim, ainda há os argumentos da justiça, contexto no qual Ricoeur afirma ser a justiça parte da atividade comunicacional, já que “o confronto entre argumentos diante de um tribunal é um exemplo notável de emprego dialógico da linguagem” (Ricoeur, 2019, p. 17).

Ora, ao apresentar a justiça como prática social, a partir dos pontos destacados acima, Ricoeur já faz questão de dizer que nem as circunstâncias nem os canais da justiça, e muito menos os argumentos da justiça, são os do amor, ao qual filiamos a ideia de perdão. Mostra como, além dos argumentos desenvolvidos no tribunal, há algo marcante ao final: uma decisão, que inclusive pode ser de condenação (Ricoeur, 2019, p. 18). Por enquanto não iremos aprofundar tais questões pelo fato de ainda não evidenciarmos a lógica do perdão. No entanto, embora sem aprofundar, gostaríamos de fazer algum destaque da segunda parte da exposição de Ricoeur, referente aos princípios de justiça.

Interessante que, no que se refere aos ideais de justiça, Ricoeur considera mais difícil traçar suas fronteiras com a perspectiva do amor. Destacamos apenas o fato do filósofo considerar uma identidade quase completa entre justiça e justiça distributiva e, nesse contexto, trabalhar a questão da proporcionalidade e igualdade. Não iremos adentrar propriamente no debate sobre “o justo e o igual” que se chega a desenvolver em tal parte (Ricoeur, 2019, p. 18-19), mas destacar essa lógica, da proporcionalidade, da equivalência, que não coincide com a do amor e perdão. A lógica da justiça é equivalência e reciprocidade (Ricoeur, 2019, p. 28).

Por outro lado, resta-nos agora evidenciar a lógica na qual está fundamentado o perdão que, além de aprofundar a perspectiva do dom, ajudará a perspectiva da justiça a ficar mais clara, vista de modo comparado. Mas antes disso, vale dizer que o perdão, que nos interessa especificamente, compõe com o amor, a generosidade, a compaixão... por serem expressão da mesma lógica que está em oposição à da equivalência (Cavaleiro, 2019, p. 227-232). Tal oposição, que neste primeiro momento destacamos, na verdade é o que se deseja superar, mas sem que isso leve a algum dano mais grave, como o da impunidade.

Assim, podemos dizer que o perdão é de uma outra lógica, não mais da equivalência e reciprocidade, mas que vai além. O perdão é da economia da dádiva, vai dizer Ricoeur. Em *O perdão difícil*, Epílogo, ele busca inicialmente indicar algo da perspectiva do perdão já na sua etimologia, ou na relação “dom-perdão, *gift-forgiving*, *dono-perdono*, *Geben-Vergeben...*” (Ricoeur, 2007a, p. 486). Além disso, assim como ocorre com a vingança, aqui também nosso pensador busca sentidos mais profundos e mesmo arcaicos que ajudam a perscrutar o enigma do perdão que não se revela apenas como um rompimento rápido demais com a troca ou reciprocidade. Claro, rompe-se de imediato, sim, com uma ideia de troca calculista, interesseira. Mas, de algum modo o dom vincula.

Indo, então, na direção da superabundância que queremos evidenciar, podemos encontrar com Ricoeur uma expressão verdadeiramente à altura do perdão: “Amar os inimigos”. Essa ordem de amor vai tão além que supera não só o princípio de retribuição e a lei de Talião, mas também a Regra de Ouro, quando se faz aos outros o que se espera para si (Ricoeur, 2007a, p. 488). Em oposição ao espírito de vingança que tanto preocupa Ricoeur, entra-se numa outra dinâmica, do dom, num espírito de generosidade. Mesmo o inimigo não pedindo perdão, mesmo sendo inimigo, amar e perdoar.

Ricoeur problematiza e aprofunda ainda mais a questão, por exemplo, analisando a gratuidade do amor ao inimigo. Como dito

acima, embora não seja em troca de algo calculado e interesseiro, algo sempre se espera: amando o inimigo, quem sabe não se converta em amigo! Mas aqui, nosso interesse recai mais fortemente sobre a lógica e o espírito da coisa. Porque, assim como uma justiça contaminada pela vingança leva a males que iremos discutir adiante, o espírito de generosidade é de contagiar ao inverso, pondo fim à violência desmedida.

No entanto, é preciso deixar claro que a oposição inicial entre perdão e justiça não se dá no sentido de que uma seja boa e outra má, que uma ofereça saídas e outra impeça de avançar. Não. Refere-se antes ao esclarecimento de lógicas distintas; que essas duas perspectivas falam linguagens diferentes. Os argumentos da justiça não são os do amor, “para dizer a verdade, o amor não argumenta, se tomarmos como modelo o hino de 1 Coríntios 13. A justiça argumenta, e de uma forma muito particular, confrontando razões pró ou contra, supostamente plausíveis, comunicáveis, dignas de serem discutidas pela outra parte” (Ricoeur, 2019, p. 17).

A grande questão, inclusive, deste trabalho é buscar compreender melhor se e como é possível uma dialética entre a lógica do amor, de perdão, generosidade, dádiva, e a perspectiva da justiça, como um caminho de proporcionalidade e justa distância que evita violência e vingança. Nesta primeira parte, estamos apresentando essas duas perspectivas a partir de destaques que mais nos ajudam no caminho que propomos, mas sabendo que a análise de Ricoeur vai ainda mais fundo. Ao final, nosso caminho deseja confirmar a possibilidade de uma leitura restaurativa da justiça a partir do nosso filósofo que, se possível, passa pela perspectiva do perdão.

O que acabamos de apresentar refere-se apenas à lógica do perdão e da justiça, isso porque o perdão “pertence a uma economia da dádiva, em virtude da lógica de superabundância que o articula e que deve ser oposta à lógica de equivalência que rege a justiça” (Ricoeur, 2008a, p. 196). No entanto, vamos perceber os riscos e os méritos de cada uma dessas dinâmicas porque, pode ser, a partir daí, que uma

pode oferecer ajuda à outra, superando a possibilidade uma oposição irreconciliável.

3 O monopólio estatal e o sofrimento que se alastra

Tendo feito, pois, uma apresentação geral da lógica referente à justiça e ao perdão, que compõe o amor, temas estes que são a referência de nossa discussão, iremos aprofundar neste momento a perspectiva da justiça. Buscaremos evidenciar propriamente uma interpretação que Ricoeur faz da justiça, de modo especial na perspectiva penal, e a partir daí mostrar como ela não tem dado conta do que se propõe, gerando sofrimento à muitas pessoas, de modo especial, a homens pobres e negros.

Assim, dentro da perspectiva da equivalência, encontra-se a justiça dos tribunais, com seus canais e argumentos. Embora essa justiça, a estatal, esteja fundada numa violência dita legítima (Ricoeur, 2008b, p. 257), quer dizer, tenha uma força de coerção advinda de um Estado que, embora promova a liberdade e a democracia, tem em suas origens a violência (Ricoeur, 2008b, p. 254), ela tem como propósito a superação da violência própria da vingança. Contra uma desproporcionalidade, cria-se, aqui simbolicamente, o olho por olho; e no lugar da justiça imediata, busca-se abrir um caminho dialogal de resolução dos conflitos. De tal modo, diz Ricoeur,

a função primordial da ação judicial é transferir os conflitos do nível da violência para o nível da linguagem e do discurso. A ação judicial eleva a arte da confrontação verbal ao ápice por meio de procedimentos retóricos baseados no uso de argumentos prováveis (Ricoeur, 2008b, p. 255).

A partir dessa visão, considerando a solução concreta de cada caso numa via do discurso e uma busca social da paz, tal perspectiva de justiça parece quase perfeita. Entenderíamos que, dada a fragilidade

humana e falibilidade do nosso agir, os erros acontecem, mas que podem ser corrigidos de modo razoável, proporcional, com equivalência. Mas, poderíamos nos perguntar, qual razoabilidade perpassa a dor de um filho ferido e morto pelas mãos de um agente estatal e a indenização ou pena (por homicídio culposo quase sempre)?

Existem questões mais profundas enraizadas na sociedade que impedem que tudo possa ser levemente transferido da resolução violenta para o embate discursivo. Se por um lado existe um espírito de vingança que tem ressurgido na sociedade (Ricoeur, 2008b, p. 251), do tempo de Ricoeur e do nosso, em que os próprios canais do judiciário são usados como uma mão estendida daqueles que são proibidos de exercerem a justiça privada, por outro lado temos uma indignação que, em vez de satisfeita, se vê ainda maior diante da impunidade. E vale dizer: os que manipulam o Estado para promover vingança contra seus opositores geralmente são os mesmos que, ao seu favor, manipulam esse mesmo Estado para saírem impunes, a depender se são autores ou réus em cada caso.

Além disso, considerando os casos mais comuns e amplos, temos propriamente aquela violência estatal que, por se dizer legítima, permanece e prevalece nas ações do Estado e, no caso, do judiciário. Essa violência, além de resquício arcaico, parece se justificar diante de uma falta de alternativa para o mal social, as ameaças à paz e à democracia (Ricoeur, 2008b, p. 259). Porém, como se afirmou no início, compõem a perspectiva judiciária as leis, de preferência, escritas, como uma garantia dentro dos Estado constitucionais. Esse corpus legislativo dentro de uma perspectiva constitucional busca limitar o poder do Estado, e então sua violência, em favor dos direitos de cada cidadão dignamente reconhecido.

No entanto, na passagem de 2024 para 2025, vimos, a título de um pequeno exemplo ante a imensidão de casos, a violência policial no Brasil. Antigamente, a palavra do agente público agressor e violento tinha sempre a primazia sobre o corpo abatido no chão e as lágrimas

dos parentes e amigos da vítima. Hoje, além do testemunho humano, há os registros digitais, como fotos e vídeos. E, escancarando o que muitos de nós sempre soubemos, a voz do agente prevalece, seja diretamente ou indiretamente, desclassificando o crime para algo menos grave.

Esse exemplo é central pelo motivo de que, mais que uma vítima contra um réu, nós temos nas ações penais o Estado que acusa e o Estado que condena, na figura de seus atores, ainda que formalmente sejam de instituições distintas. Como podemos dizer que, segundo a leitura de Ricoeur, a ação penal visa transferir os conflitos do campo da violência para o do debate a partir de argumentos em busca de uma verdade construída processualmente quando há todas essas desproporcionalidades, ainda que indevidamente?

Aqui pode-se inserir a ideia do judiciário como aquele que encarna o papel de um terceiro dentro dos conflitos de modo a evitar o que Ricoeur chama de “curto-circuito” entre crime e castigo ou, antes, vítima e réu (Ricoeur, 2008a, p. 184). São os casos de resolução direta dos conflitos, autotutela, justiça com as próprias mãos. O papel desejado do judiciário dentro dessa lógica de debate em vez de violência é que ele seja esse terceiro fundamental entre as partes, possibilitando o diálogo. Ainda que uma das partes, na ação penal, costume ser o Ministério Público, que também deve buscar mais a justiça que a condenação em si, o juiz deve ser essa presença que ajuda a construir a justa distância que permite chegar à resolução do conflito.

Podemos destacar, de modo especial, a sentença. Esta tem um papel simbólico e efetivo diante de tudo que aqui estamos debatendo. Ricoeur evidencia seus dois principais efeitos, poderíamos dizer. Primeiro, por meio da sentença, que em casos normais, não é construída isoladamente, mas a partir da colaboração das partes envolvidas, chega-se ao final de uma incerteza. Ainda que factualmente seja impossível voltar ao passado e às mentes e ter certeza absoluta de tudo que se passou, chega-se a um fechamento processual, uma certeza possível

contida na sentença. Ela põe fim a algo. Mas por outro lado, principalmente para o réu, se considerado culpado, por meio da sentença, abre-se um outro percurso longo e doloroso (Ricoeur, 2008b, p. 257-258).

Se vamos aos cárceres, sejam àqueles testemunhados pelo nosso filósofo, sejam aos do Brasil de hoje, algumas coisas se fazem notórias: o perfil geral da maior dos presos (cor, gênero, classe social), a condição legal do encarceramento (muitos preventivamente, por exemplo, ou seja, sem julgamento), a condição do estabelecimento e dos cuidados (espaço da prisão, número de pessoas por cela, situações alimentares...), além de tantas outras coisas, podemos pular para o estigma imposto aos familiares e aos próprios presos que, ao saírem do sistema prisional, passam a ter uma dificuldade maior na busca de reconstruir a vida, por conta dessa ferida moral. É esse o caminho que a sentença faz abrir para aquele que “de presumido inocente é declarado culpado” (Ricoeur, 2008a, p. 186-187).

Essa realidade, segundo Ricoeur, expõe nosso fracasso enquanto sociedade, e “a punição continua sob o domínio do espírito de vingança que o espírito de justiça tinha como projeto superar” (Ricoeur, 2008b, p. 259). É claro, como já foi dito, que há um reconhecimento de que o mal é um enigma e que a humanidade vai tentando formas distintas de lidar com tal realidade. As religiões são um exemplo clássico de tentativa desde tempos imemoriais de lidar com as dificuldades de agir bem; quando se faz o indevido apesar da bondade e generosidade que habita o humano. Porém, mesmo elas entram em dilemas e aporias por causa do mal.

No caso da busca por justiça, e mesmo na justificação do Estado, esse dilema também aparece. Quando se buscam meios de superação de uma realidade que alcança o ser humano e gera sofrimento, como seria uma situação de anomia ou a experiência de uma terra sem leis, chega-se a soluções razoáveis, mas que não completamente livres da violência, no caso. O espírito de vingança nunca é expurgado por completo, tanto pela origem do Estado quanto pelo próprio espírito

humano. O risco de ser reproduzido de modos distintos e às vezes disfarçados pelo Estado já falamos muito, vale dizer uma palavra agora sobre o que poderia alimentar esse espírito de vingança que está sempre ressurgindo no ser humano.

Em consonância com o que já foi dito, é preciso tocar no tema da indignação que todos nós temos acesso desde nossa infância. Antes mesmo de sabermos propriamente o que fosse justiça, num sentido além daquela praticada nos tribunais, experimentamos algo muito forte diante de uma decisão não correta ou uma punição desproporcional de nossos pais. Então, exclama-se: “Isso é injusto!”. O que nos leva a dizer isso é uma forte indignação. Ela está na base de nosso senso de justiça (Ricoeur, 2008a, p. 189-190). Por isso, assim como no que se refere ao Estado, precisamos olhar sempre mais a fundo, ao estilo de Ricoeur, e perceber que as coisas estão enraizadas.

A indignação é boa, sem dúvidas. Mas ela precisa de uma boa condução e talvez mediação para não se converter em espírito de vingança. Aqui também se faz importante o papel do terceiro, como encara o juiz no âmbito judiciário. E para complicar um pouco as coisas, já que na maioria das situações, como diz nosso filósofo, não se trata de preto ou branco, mas tons de cinza (Ricoeur, 2007b, p. 82), quer dizer, nem sempre é fácil o discernimento, há o caso da indignação que é bem direcionada e que aceita passar pelo filtro da justiça, do seu método e do seu debate. Porém, pelos vícios já mencionados acima, chega-se à impunidade, à injustiça à custa das vítimas a partir da manipulação da justiça. Como dizer uma palavra a uma indignação que tal fato faz nascer? Não se trata de querer uma vingança a todo custo por meio dos tribunais, pois é contra isso que o espírito de perdão quer lutar (Ricoeur, 2008a, p. 197). Mas, a justiça precisa dar uma palavra às vítimas, dizendo que a causa delas tem valor. A impunidade dá outra mensagem.

É contra tudo isso que ousamos tentar elaborar, a partir de Ricoeur, não uma saída definitiva, pois parece não haver, e mesmo se

houvesse, não seria esse o papel do filósofo. Até mesmo porque nosso pensador busca diferenciar seu papel filosófico, que é de refletir e questionar a realidade humana, instigando caminhos melhores, de simplesmente tomar para si um papel legislativo e propor saídas políticas, por exemplo. No entanto, se o espírito de vingança e a habilidade dos maus de se esquivarem à justiça permanecerem e muitas vezes vencer, é possível falar de perdão? Principalmente, sabendo que o perdão não é da ordem da justiça, ele teria algum lugar nesse debate? É o que passamos a investigar.

4 Um olhar restaurativo para a questão a partir de Ricoeur

Assim, passamos à parte final de nossa reflexão, em que buscamos propriamente evidenciar a possibilidade do perdão nesse contexto referente ao âmbito penal e, assim, mesmo não sendo da ordem jurídica, a possibilidade de uma leitura restaurativa da justiça a partir dele. Já vimos inicialmente como o espírito de vingança, embora incompatível com o de justiça, ronda e muitas vezes direciona os rumos dos processos judiciais. Tratando-se de algo com raízes profundas na sociedade e mesmo na vida de cada cidadão, precisa ser vigiada como um risco sempre prestes a ganhar força. Mas a vingança não é da ordem da justiça. Então, seria possível que um outro espírito contagiasse as relações processuais, as motivações dos autores, a responsabilidade e consciência dos acusados?

É preciso, desde já, esclarecer que o perdão que temos dito aqui não se refere propriamente àquele previsto em lei, chamado muitas vezes de perdão judicial. Não se confunde também com outras modalidades de extinção da punibilidade, como é o caso da anistia. Inclusive, Ricoeur faz algumas considerações bastante interessantes relacionadas a tal instituto jurídico com a categoria de perdão, numa perspectiva filosófica a qual iremos retomar. O perdão que aqui trabalhamos é aquele já introduzido no início cuja lógica é outra, trata-se de um

perdão que “não pertence à ordem jurídica; ele nem sequer pertence ao plano do direito” (Ricoeur, 2008a, p. 196). Assim, pode-se dizer que

A questão colocada é então a do lugar do perdão na margem de instituições encarregadas da punição. Se a justiça é mesmo para ser feita, sob pena de que a impunidade dos culpados seja consagrada, o perdão somente pode se refugiar em gestos incapazes de se transformarem em instituições. Esses gestos que constituiriam o incógnito do perdão designam o lugar inelutável da consideração devida a todo homem, singularmente ao culpado (Ricoeur, 2007a, p. 466).

Ricoeur insiste que o perdão não é instituído apenas por conta de sua lógica que é a da economia da dádiva, de algo que transborda, que se oferece livremente, mas também por conta dos riscos de se tentar fazer isso. As tentativas não são bem-sucedidas, e ainda por cima há o risco da impunidade. Ele vai considerar que o perdão gera impunidade quando quem deveria punir se encarrega de perdoar, fazendo injustiça às vítimas (Ricoeur, 2007a, p. 479).

De tal modo, permanece a questão: há espaço para o perdão dentro da ordem jurídica? Ao modo de Ricoeur, dizemos que sim como uma provocação: “Não caberá ao perdão acompanhar a justiça em seu esforço de erradicar no plano simbólico o componente sagrado da vingança?” (Ricoeur, 2008a, p. 197). Aqui, muita coisa é dita. A justiça não consegue muitas vezes efetivar seu projeto pelo fato da vingança ter raízes profundas, tão profundas que se pode remeter aos tempos imemoriais. Há inclusive todo um resquício do sagrado, uma vingança que vai além do caso concreto visado em cada rivalidade. Em *Interpretação do Mito da Perna*, inclusive, o filósofo vai aprofundar certa sacralização do jurídico pelo sagrado e também uma juridicização do sagrado pelo jurídico (Ricoeur, 1988, p. 350), quando essas duas esferas são postas juntas por conta da pena que nelas tem espaço.

Talvez, mesmo sendo de outra lógica, assim como o é também a vingança, o perdão possa fazer algo em favor da justiça, “acompanhar”. Mas esse acompanhamento precisa ser compreendido dentro de

uma realidade em que o perdão não se deixa capturar pela lógica da justiça, escapando dela. Mas, ao se afirmar que “O perdão escapa ao direito tanto por sua lógica quanto por sua finalidade” (Ricoeur, 2008a, p. 196), isso não deveria significar que não devam se acompanhar. Um modo interessante de trabalhar isso é a partir da análise da relação entre Regra de Ouro e Mandamento do Amor, realizada por Ricoeur. Uma é da lógica da equivalência, o outro da superabundância. No entanto, estão dispostos na mesma base textual e não parece ser o caso de se anularem (Ricoeur, 2019, p. 23). Então, poderíamos dizer que se acompanham, oferecem caminhos de interpretação e não absolutização.

É preciso fazer ao outro o que queremos que os outros nos façam, e não fazer a eles o que não queremos que eles façam a nós. Mas só isso seria capaz de evitar o mal ou gerar restauração? Se isso não for capaz de evitar uma má ação, como se colocaria um fim que não fosse pelo caminho da vingança? É preciso amar os inimigos. Amar, como o perdão, é de outra lógica, já o dissemos, ela transborda, vai além, tem a ver com *dono-perdono*, a quem não se deve, a algo que é imperdoável, que não há preço capaz de reparar. Mas seria viável que prevalecesse apenas o Mandamento do Amor? Essa desproporção teria seus riscos, se não for acompanhada da Regra de Ouro.

Assim, novamente como provocação, Ricoeur: “Dito isso, não é vetado perguntar se o perdão não terá algum efeito secundário sobre a própria ordem jurídica, uma vez que, escapando-lhe, paira sobre ela” (Ricoeur, 2008a, p. 197). O perdão escapa ao direito, paira sobre ele e o acompanha. Orienta. Para quê? Para que ele não se perca, já que há muita “vingança que tem pretensão ao título de justiça”. Mas para isso, o perdão sobre o qual nos debruçamos não pode levar a algumas direções.

Primeiro, como já se disse, o perdão não pode ser sinal de impunidade. Se o perdão fosse institucionalizado nesse nível, “ele consistiria em retirar a sanção punitiva, em não punir quando se pode e se deve punir. Isso é impossível diretamente, pois o perdão cria

impunidade, que é uma grande injustiça” (Ricoeur, 2007a, p. 479). De tal modo, mesmo dentro de um processo judicial, o perdão precisa ter a primazia da vítima a quem pertence primeiramente e, caso contrário, cairia na impunidade. Nesse sentido, o perdão não é algo que apague tudo, finja que nada se passou, e não haja responsabilização, como acontece com a anistia.

Assim, podemos ver o segundo ponto: quando perdoar não é esquecer. E aqui voltamos à anistia e a tentativa de se institucionalizar o perdão. Ricoeur vai dizer que a anistia, quando muito, é uma caricatura do perdão (Ricoeur, 2007a, p. 495). Entre os dois está o tema da memória. Se perdoar não é esquecer, anistiar é. Nosso pensador chega a relacionar anistia e amnésia: um esquecimento institucional, quando por um ato político se apaga tudo, como se o fato não tivesse acontecido (Ricoeur, 2008a, p. 194-195). Gerando dificuldades à memória coletiva, por exemplo, quando não se pode nem mesmo mencionar os fatos apagados pela decisão política.

Podemos nos perguntar então: o que faz o perdão?

Apesar de não devido, ele não deixa de ter finalidade. E essa finalidade tem relação com a memória. Seu “projeto” não é apagar a memória; não é o esquecimento; ao contrário, seu projeto, que é anular a dívida, é incompatível com o de anular o esquecimento. O perdão é uma espécie de cura da memória, o acabamento de seu luto; liberta do peso da dívida, a memória fica liberada para grandes projetos. O perdão dá futuro à memória (Ricoeur, 2008a, p. 196).

Aqui começa a ficar mais claro como o perdão, ajudando a romper o ciclo da vingança, que não tem fim no sentido de um ato levar a outro, permite que algo seja restaurado. A ferida que a vingança reabre a cada momento é curada pelo perdão. Vale lembrar o texto *O perdão pode curar?* (1996), de Ricoeur, onde ele desenvolve tal ideia. E a vítima tem um papel importante, mesmo no processo judicial em que o Estado figura como titular. Não sendo o perdão institucionalizado e cabendo em primeiro lugar à vítima, ele não é devido e pode ser negado. Ele não

toma a primeira posição no processo, mas pode acompanhar a justiça em seu trabalho de responsabilização, mas num contexto de reconhecimento.

Assim, sem talvez modificar os rumos da decisão judicial, o perdão entraria em cena ajudando as partes a terem verdadeiro acesso à justiça, sem o fantasma da vingança, e a indignação sendo devidamente direcionada. Enquanto pessoas que se narram a todo tempo, a escuta mútua gera consciência e desejo de reparação, e a pena, mesmo que ela venha, pode abrir um caminho mais humanizado do que tem sido. E nesse percurso cada qual tem seu papel e sua tarefa. A vítima pode ser a primeira beneficiada, pois se liberta do passado sem esquecê-lo e sem abrir mão da justiça. O réu tem a chance de reconhecer o que fez e as consequências de sua ação, como primeiro passo de mudança (Ricoeur, 2008a, p. 190). E há uma tarefa fundamental para o Estado e a sociedade como um todo: repensar o sistema carcerário.

Somos lembrados do triste fato de que uma sociedade inteira é posta à prova e, ousado dizer, julgada pelo seu modo de tratar o problema apresentado pela privação de liberdade sucessiva ao castigo físico por trás dos muros da prisão. Somos confrontados com a falta de alternativa exequível à perda de liberdade, à prisão. Essa confissão equivale a admitir um fracasso coletivo de nossa sociedade. É fato que não dispomos de nenhum projeto viável de abolição total da prisão. Fica o dever de preservar para os detentos a perspectiva de reintegração na comunidade dos cidadãos livres (Ricoeur, 2008b, p. 258-259).

Uma sociedade em que prevalece o espírito de perdão sobre o de vingança busca saídas, por mais difíceis que sejam. E não o contrário. Ricoeur destaca que o cárcere não pode ser visto como algo fora da cidade, mas como parte do espaço público no qual não é possível começo que não leve em conta a saúde, a educação, trabalho... (Ricoeur, 2008a, p. 193). Mas o que vemos sempre ressurgir é o espírito que faz achar que mesmo a pena de morte ainda é muito pouco. O que torna ainda mais necessária a reflexão sobre o tema, pois o ódio que guia a

vingança é cego, enquanto o perdão convida a olhar e enxergar. Por isso não se trata de fingir como se nada tivesse acontecido, sabendo que isso sempre volta como repetição, dadas suas raízes (Ricoeur, 1996). Mas uma vez encarada, como uma mãe às vezes ousa, embora não tenha o dever, encarar o assassino do filho, algo acontece como espaço para esperança. O perdão dá futuro de qualidade, não só à vítima, não só ao réu, mas à toda sociedade que diz querer a paz, mas está sempre se preparando para a guerra.

5 Considerações finais

Assim, conforme vimos, embora a lógica da justiça e do perdão sejam distintas, não estamos a falar de uma incompatibilidade absoluta. Pelo contrário, diante das dificuldades enfrentadas pela justiça no seu projeto de transferir para o discurso aquilo que seria resolvido pela violência, buscando eliminar uma perspectiva vingativa, o perdão e sua dinâmica pode acompanhar a justiça sem, no entanto, fazer o seu papel. Nas palavras de Ricoeur, o perdão paira sobre o direito, acompanha a justiça em sua atividade específica, mas de modo algum faz o papel principal, exatamente por ser de outra ordem.

Embora haja sempre na sociedade um desejo forte de vingança, muitas vezes misturado com uma indignação mal trabalhada, é possível desenvolver, por outro lado, a dinâmica de perdão, de gratuidade, de dom. Essa mudança de paradigma, além de ser trabalhada na sociedade como um todo, deve passar também pela formação dos protagonistas que ajudam a abrir o espaço de debate no âmbito dos tribunais, como juízes, advogados, promotores, etc. É possível um debate que, mais do que tirar algo de alguém, inclusive a liberdade, tenha como objetivo principal a resolução dos conflitos, a responsabilização, o reconhecimento e a reparação possível.

É sabido, inclusive por Ricoeur, que nos ajudou nesta reflexão, que há casos limites e que nos falta enquanto sociedade uma solução

praticável, como é a realidade dos cárceres. Por outro lado, há todo um reflexo da forma como a sociedade tem enfrentado seus conflitos e suas diferenças, mostrando, nesse sentido, certo fracasso. Mas, embora se acredite muitas vezes que a base do Estado e o motor da história seja a violência, há no humano uma capacidade de construir e restaurar tudo, inclusive as relações; há uma marcha possível rumo à paz. Não se trata, com certeza, “no céu já aqui”. Trata-se de uma sociedade que, ao se indignar, move-se rumo à justiça; apta a não cair nas armadilhas do ódio, mostra-se disposta a chegar a uma solução não só razoável, mas que abra espaços de reconhecimento e recomeço verdadeiro.

Referências

- CAVALEIRO, Maschio Renan. Perdão. In: XAVIER, Donizete (Org.). *Paul Ricoeur de A a Z*. São Paulo: Fons Sapientiae, 2019.
- RICOEUR, Paul. *O perdão pode curar?*. LusoSofia [Foi pela primeira vez publicado em português na revista *Viragem*, n. 21 (1996), p. 26-29]. Disponível em: <https://marcosfabionuva.com/wp-content/uploads/2011/08/o-perdc3a3o-pode-curar.pdf>.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora UNICAMP, 2007a.
- RICOEUR, Paul. *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: ediciones Nueva Visión, 2007b.
- RICOEUR, Paul. *O justo 1: a justiça como regra moral e como institucional*. 1ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008a.
- RICOEUR, Paul. *O justo 2: justiça e verdade e outros estudos*. 1ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b.
- RICOEUR. *Amor e justiça*. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

O pensamento ético-político de Derrida

Martha Bernardo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.23>

1 Introdução

O envio ou reenvio marca, na escritura de Derrida, uma *destinerrância* do texto, atestando a convergência, o esquema ou a alavanca estratégica de uma destinação. Considero nos envios, sobretudo, o aspecto de que não há um trajeto predeterminado a seguir, o que Derrida nomeia *estrutura de iterabilidade*, enquanto propriedade do repetível, mas não de um repetível que aparece como o mesmo. Minha intenção é indicar uma rede de conceitos, articulações e tendências que se entrecruzam na desconstrução derridiana. Dada a impossibilidade de abordar esses temas com profundidade numa comunicação, considerando-os, ao mesmo tempo, imprescindíveis para compreender o aporte ético-político do pensamento de Derrida, decidi-me por apresentá-los sumariamente, correndo o risco da síntese excessiva, mas buscando também trazer um escopo de ideias em que se inscreve esse viés ético-político que pretendo abordar.

Muitos críticos da desconstrução, entre eles Terry Eagleton e Jürgen Habermas, insistem que Derrida não propõe um pensamento político sistematizado. Com efeito, a proposta de Derrida é muito mais a de uma *dramatização da teoria política e de seus conceitos* (SISCAR,

¹ Bacharel em Filosofia pela USP. Mestre em Filosofia pela Université Paris 8. Doutoranda em Filosofia (UFRJ). E-mail: martha.luiza2017@outlook.com

1997/1998), que a sistematização de uma teoria política. Isso ocorre porque a desconstrução não conduz a uma teoria política universal mas, antes, desconstrói-a, em nome de outras formas possíveis de resistência e de abertura ao porvir. Compreendo essa dramatização dos conceitos da teoria política como um questionamento incessante sobre a origem e a história desses conceitos, os outros conceitos que eles imantam, suas consequências éticas e políticas e suas performatividades. Derrida conduz, assim, a uma outra articulação entre a autonomia do discurso filosófico e o engajamento político e social.

O alcance político do pensamento de Derrida não se daria, portanto, enquanto *filosofia política*, mas como um *pensamento do político*, um pensamento *hiperpolítico* ou *ultrapolítico*. Essa desconstrução e reelaboração do político e do político-institucional estaria marcada por um *apolitismo de princípio* que não significa uma despolitização, *mas uma resistência e uma dissidência em relação ao político-instituído* (uma *meta-política*), assim como a condição de possibilidade para questionar e repensar os fundamentos metafísicos do político e de *repolitizar o político* (Bernardo, 2018).

2 Desenvolvimento

Já na ementa do seminário oferecido por Derrida na *École Normale Supérieure*, em 1969, logo após maio de 1968 na França, percebe-se que, contrariando as normas da instituição, reconhecidamente elitista, o então professor convidava a todos a participar do curso, trazendo suas contribuições para um seminário a ser elaborado coletivamente (o que ainda não é comum no ensino de filosofia), mesmo correndo o risco de retaliação por parte da administração. Esse primeiro exemplo, já no início de sua atuação institucional, leva Delacampagne (2006) a elaborar uma breve lista do que ele chama de um *verdadeiro engajamento político-institucional* de Derrida, que apresento a seguir: 1) O suporte a intelectuais do leste europeu, ativistas antistalinistas e antitotalitários,

que resultou em sua prisão na Tchecoslováquia, em 1981; 2) Sua participação na luta antiapartheid na África do Sul; 3) Sua colaboração na luta contra a pena de morte, particularmente nos Estados Unidos contra a sentença do jornalista negro Mumia Abu Jamal; 4) A defesa do estado Palestino, seja na América, na Europa ou em Israel; 5) A participação em movimentos para ampliar e democratizar a filosofia, seja através do GREPH (*Groupe de recherches sur l'enseignement de la philosophie*) ou do *Collège International de Philosophie*; 6) O suporte a escritores perseguidos ao redor do mundo, o que resultou na criação do *Parlamento dos escritores* (1993) e na criação de cidade-refúgio que pudessem acolher pessoas perseguidas por regimes políticos; 7) O suporte ao movimento dos *sans papier*, a partir sobretudo de 1995, que visava legalizar a situação de migrantes na França e na Europa como um todo; 8) A crítica continua às mídias ou ao que ele denominava de tele-tecnologias. Pode-se elencar ainda a própria atividade pedagógica de Derrida a propósito do político, trabalhando temas como a renovação da crítica marxista, a crítica à ideia de fim da história, o trabalho sobre os conceitos de responsabilidade, da hospitalidade, da democracia, da justiça, do direito, de porvir, a questão das nacionalidades e dos nacionalismos, a problemática do perjúrio e do perdão, a ideia de um outro cosmopolitismo, a reflexão sobre o terrorismo e os Estados Vadios, etc.

Em todos esses casos, está em questão a pergunta “que fazer?”, ou melhor, como dirá Derrida, *Que fazer da questão – “que fazer”?*, 1968 teria dado lugar a um novo sujeito político, que operava por um *primado da práxis*. Deslocando essa ideia, Derrida afirma, no seminário *Teoria e prática* (2017), que nenhuma prática é puramente fiel a seu princípio. Essa infidelidade, essa *inadequação* entre teoria e prática deve ser considerada como radical e necessária, por isso a prática não pode ser pensada simplesmente como efetividade, produção ou realização de um programa. Seria preciso, então, guardar a possibilidade de um *fazer* que não se reduza à sua efetividade projetiva ou tirânica. Esse *fazer* se torna, pouco a pouco com esse processo, *colocar, dar lugar, estabelecer* e

não *dever ser*. Para além da fixação de um programa, o *fazer* se torna uma sucessão infinita de novos fins, de “programas” situados, em que se marca a impossibilidade de terminar o programa ou se dá espaço à necessidade de seu inacabar (*infinir*) (Nancy, 2014). Essa crítica ao finalismo programático torna-se, assim, não uma recusa da ação política ou uma abdicação da responsabilidade política, mas uma abertura responsável ao outro, uma hospitalidade em relação ao que vem, um deixar vir o porvir. Nesse sentido, o pensamento do político em Derrida é uma ética da alteridade ou uma política da ética.

Outro quase-conceito mobilizado por Derrida nesse campo meta-ético é o de hospitalidade. A hospitalidade não é uma decisão do sujeito ou da consciência intencional, mas é uma abertura pré-originária a estes, dada pela heteroafecção, pelo contato com o outro. Essa abertura torna cada um, desde sempre, exposto ao outro. É porque há hospitalidade que, no campo político, o fim da história não é possível, e só se pode falar em vários fins da história, pois é próprio a esta última, essa hospitalidade imanente que impede qualquer fechamento por completo (Derrida, 1993). Derrida distingue entre a hospitalidade incondicional, que seria esse “princípio” inter-relacional em sua virtualidade não-empírica mas, paradoxalmente, já operante, pois imanente às relações, e a hospitalidade condicional, mediada pela experiência e apenas possível pelo trabalho da hospitalidade incondicional. A hospitalidade incondicional não opera a partir de nenhuma regra, norma ou identificação do que vem, mas ao efetivar-se é sempre mediada pelas leis, no plural, da hospitalidade condicional (Derrida, 1997b). Considerar a hospitalidade incondicional como condição da hospitalidade condicional transforma a relação com o outro ao qual estamos irremediavelmente expostos, convidando a abandonar o fechamento pelo medo, pela insegurança, pelo comunitarismo, pelo preconceito e pela intolerância em direção a uma abertura através da solidariedade e do acolhimento. Nesse sentido, a responsabilidade ética é a tentativa de um

encontro entre a exigência absoluta da hospitalidade e um sistema de normas.

É preciso lembrar, no entanto, que essa hospitalidade condicional é habitada por certa *hostipitalidade*, quer dizer, uma certa hostilidade. A chegada do outro provoca um tremor na segurança do familiar, da casa, do território, da nação, que se abre ao risco de desagregação ou desintegração. Por isso, estabelece-se critérios condicionantes, processos de seleção para a “admissão” do estrangeiro, que possam mensurar sua adaptabilidade ao estabelecido, neutralizando sua diferença e sua singularidade. No entanto, a hospitalidade incondicional fornece um outro plano de elaboração conceitual que não se reduz às regulações políticas e jurídicas vigentes em relação à abertura ao outro e, ao mesmo tempo, se precipita sobre elas. Haveria, portanto, o condicional — as bordas do contexto e do conceito que se fecham na prática efetiva — e o incondicional, que inscreve uma força auto-desconstrutiva, uma espécie de suplemento que parasita e margeia o condicional.

Mas como inscrever o registro do incondicional — por exemplo, de uma responsabilidade infinita, de uma hospitalidade incondicional — na prática jurídica ou política determinadas? Derrida mostra a tensão entre a incondicionalidade pura, o indecível, o incalculável e sua conversão em condicionalidade, em dever, em decisão política, mostrando que a primeira sempre precede a segunda. Como afirma Rodriguez (2013, p. 41): “ela não sugere regras ou leis que devem ser aplicadas, pois em cada caso singular e diante de cada singularidade deve haver uma nova configuração da *lei* de hospitalidade nas *leis*. Não há modelo de hospitalidade, apenas o compromisso de uma depuração que vise melhorar e tornar mais justas as *leis* materializadas”.

Derrida também se dedicou longamente a pensar a democracia. Apesar de sua crítica à democracia histórica, ele persiste em afirmá-la como alternativa face ao crescimento dos totalitarismos e do neoliberalismo. Com efeito, ele escreve em *Voyous*: “Não há desconstrução sem

democracia, não há democracia sem desconstrução” (Derrida, 2003, p. 130).

Dentre as noções ou quase-conceitos definidores do regime democrático encontra-se o de *autoimunitário*. Assim como nas doenças autoimunes, haveria uma aporia na democracia que consiste em produzir, a partir de seu próprio corpo, o elemento que pode se voltar contra ela. Diferente dos regimes abertamente totalitários, que impõem um fechamento do porvir, a democracia deve, ao menos aparentemente, em seu discurso de liberdade de expressão e de pensamento, abrigar posições por vezes radicalmente contrárias à sua própria existência. Um exemplo do autoimunitário é a crescente vigilância e restrição da liberdade dos cidadãos nas democracias ocidentais, sob o pretexto de luta contra o terrorismo. Esse discurso dará origem ao que Derrida nomeia *Estados vadios*, Estados-nação que seriam uma ameaça às democracias ocidentais, estando estas autorizadas e legitimadas, a partir, sobretudo, de uma crescente islamofobia e em nome da democracia, a intervir nesses países para garantir seus próprios interesses.

Já a democracia por vir é o que está sempre por vir: não se trata de uma democracia futura, de um horizonte último do processo democrático, mas de uma perfectibilidade e de uma plasticidade sempre passível de ser posta em marcha (o que não significa um desenvolvimento histórico contínuo e linear), pois a democracia é pensada como uma abertura para a sua própria transformação histórica em uma interminável auto-criticidade. Por isso, o autoimunitário não é apenas um conceito negativo, mas que está implicado na perfectibilidade e na auto-desconstrução democrática. É também nesse porvir da democracia que se encontra a dimensão escatológico-messiânica da meta-política derridiana, pois ela se precipita num determinado fim *de um mundo*, mas em direção *a outro mundo*.

Também o conceito de soberania estatal é fundamental para as democracias modernas. A soberania, para Derrida, é um conceito ambíguo, pois envolve uma certa monstrosidade, bestialidade,

animalidade — o *Leviathan* de Hobbes — e também a ideia de liberdade, de invenção, de artifício e de cultura (Derrida, 2016). Um dos problemas que Derrida enfrentará é, justamente, a dimensão teológica da soberania, onde o divino confunde-se estranhamente com o bestial. Essa junção *sui generis* ocorreria, principalmente, através da possibilidade de suspensão da lei pelo poder soberano. Tal poder seria indivisível, sagrado, pertencente a cada Estado-nação e colocaria o soberano (seja o rei, o presidente, uma nação ou um povo) acima do direito, conduzindo a soberania humana para além do humano, em direção a uma onipotência divina, ao mesmo tempo que esse estado de exceção rompe com todo o direito estabelecido e reenvia a uma ideia tradicional de animalidade como bestialidade.

Ora, é essa concepção moderna de soberania que vem sendo colocada em questão com maior intensidade na segunda metade do século XX e início do século XXI, não apenas pelos impérios econômicos transnacionais, mas notadamente através do aumento progressivo de ações e organizações humanitárias, bem como de organismos internacionais. No que se refere às ações humanitárias e ao direito internacional, essa revisão da ideia de soberania se dá em nome não de uma não-soberania, mas de um outro pensamento da soberania: a referência à universalidade dos direitos humanos, a evocação dos crimes contra a humanidade ou genocídio, as ações humanitárias e a militância pela abolição universal da pena de morte mostram esse questionamento da soberania do Estado-nação. Essa desconstrução prática do conceito de soberania não impede Derrida de engajar-se em uma crítica recorrente aos organismos supranacionais, mostrando sua inoperância ou sua condução a partir de interesses locais ou de determinados blocos.

Derrida busca uma desconstrução prudente da lógica do conceito de soberania dos Estados-nação, que não seja uma despolitização ou uma neutralização do político, mas uma outra politização. Como afirma Jean-Luc Nancy, a política, em Derrida, não é apenas a dos Estados soberanos, “ela não é mais a “política” tal como, desde há muito,

nós a conhecíamos” (Nancy, 2015, p. 167), já que ela envolve um direito internacional, ou melhor, um direito público não estatal.

Derrida propõe uma noção de cidadania que não tenha mais como fundamento os Estados nacionais, bem como a criação de uma rede de cidades-refúgio que não estariam submetidas às soberanias nacionais. A cidade-refúgio visa renovar o direito internacional, uma inovação na história do direito de asilo e do dever de hospitalidade, uma nova cosmopolítica. Elas seriam autônomas, independentes entre si e do Estado, tanto quanto possível, abrigando os estrangeiros em geral, os imigrantes, os refugiados, os deportados, os apátridas, além de remodelar as modalidades de pertencimento da cidade ao Estado (por exemplo, a estrutura do direito internacional ainda dominada pelas regras de soberania estatal) (Derrida, 1997a). Tal cosmopolitismo por vir produz uma ruptura com a tradição estóico-cristã e kantiana, aquela do “cidadão do mundo” e da “hospitalidade universal”, uma vez que a fraternidade humana para além das particularidades locais surge, nessa tradição, a partir de uma delimitação de próprios do homem, que se estabelecem e se fixam a partir da diferença animal. Ora, em Derrida, é a própria possibilidade de dizer *nós humanos* que se apresenta como questão, assim como as fronteiras que separam o humano e o animal. O cosmopolitismo porvir, dessa forma, não se articula nem em torno de uma natureza humana, nem em um destino da humanidade, mas consiste em abrir esse conceito e em expô-lo, alargando a compreensão de *cosmos* contida nele.

3 Considerações Finais

Pela questão do tempo de exposição, tive que deixar de lado ideias centrais que caberia, ao menos esboçar, como a relação entre o direito e a justiça, a necessidade de se pensar uma certa economia da violência, a necessidade de uma outra zooantropolítica e de uma nova internacional, a importância da memória e dos arquivos para a

desconstrução, a elaboração de uma espectrologia para abordar as novas injunções do capitalismo como as tele-tecnologias e o mundo digital, o problema da identidade e da diferença, bem como o da hegemonia, entre tantos outros. Meu intuito aqui, através desse breve apinhado de uma rede conceitual de articulações extremamente mais complexas, é de deixar algumas indicações do aporte ético-político do pensamento de Derrida, mas também prestar minha homenagem aos 20 anos de sua morte em 2024, e ao que ele chamava de *survie*, de sobrevivência, mas também de excesso de vida, *sobrevida*, da desconstrução.

Referências

- BERNARDO, Fernanda. Derrida – toujours déjà “politique”. Écriture – parjure – pardon. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 27, n. 54, 2018.
- DERRIDA, Jacques. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*. Paris: Galilée, 1997a.
- DERRIDA, Jacques. *A besta e o soberano, volume (seminário 1, 2001-2002)*. Rio de Janeiro: Via veritas, 2016.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, Paris: Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003.
- DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *De l’hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997b.
- DERRIDA, Jacques. *Théorie et pratique (seminário 1975-1976)*. Paris: Galilée, 2017.
- DELACAMPAGNE, Christian. The politics of Derrida: Revisiting the past. *The Johns Hopkins University Press*, v. 121, n. 4, 2006.
- NANCY, Jean-Luc. Que faire?. *Appels de Jacques Derrida*. Paris: Hermann Éditeurs, 2014.
- NANCY, Jean-Luc. Politique et/ou politique. *Derrida politique*. CRÉPON, Marc; MAJOR, René (org). *Lignes*, n. 47, 2015.

RODRIGUEZ, Daniel. Derrida e o problema de uma “nova internacional”. A herança marxista da desconstrução e a ética da hospitalidade. *Ensaaios Filosóficos*, v. 8, 2013, p. 23-43.

SISCAR, Marcos. A experiência do impossível: o problema da responsabilidade política em Jacques Derrida. *Revista de Letras*, v. 37/38, 1997/1998, p. 145-161.

Os conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática na filosofia de Immanuel Kant

Paola Dias Bauce¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.24>

1 Introdução

O presente capítulo tem por objetivo abordar os conceitos de *liberdade transcendental* e *liberdade prática* na filosofia crítica de Immanuel Kant, especificamente, desenvolvidos no decorrer da *Crítica da Razão Pura* e, posteriormente, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Para tal, será necessário em um primeiro momento esboçar brevemente a filosofia teórica de Kant, visto que a discussão da liberdade aparece no âmbito das questões metafísicas e, portanto, que não configuram uma ciência nos moldes delineados pelo filósofo. Neste estudo, examinaremos a concepção de Kant sobre o conhecimento científico e a razão pela qual a metafísica não se enquadra nessa categoria. Em seguida, exploraremos o que se compreende aqui por liberdade e, visto estar no campo para além do que se pode conhecer, quais as implicações disso para esta discussão e se é possível deliberar que haja liberdade. Por fim,

¹ Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) e mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

E-mail: pbauce02@gmail.com

discutiremos como esses temas dizem respeito às ações humanas no mundo, enquanto ações livres de um agente racional².

2 Conhecimento científico e os juízos sintéticos *a priori*

Cabe mencionar o contexto histórico da obra. O século XVIII representou uma época de grandes marcos para a humanidade, em especial, de descobertas científicas e transformações intelectuais. Dentre essas mudanças, situava-se o debate das teorias físicas de Leibniz e Newton, com notáveis repercussões para as áreas das ciências naturais. Isso porque já se expressava, na física newtoniana, um afastamento da metafísica dogmática. Com ela, instauram-se as provas *a posteriori*, uma ciência experimental de observação dos fenômenos na busca de acontecimentos constantes e de leis capazes de explicá-los.

Nesse contexto, apresenta-se a filosofia de Immanuel Kant. Apesar do grande apreço pela física newtoniana, Kant não se dispôs a reduzir as ações e o intelecto humano a mecanismos inteiramente naturais. Ele constatava os avanços científicos das ciências naturais, ao passo que metafísica, desacreditada, aparentava permanecer em suas intermináveis disputas. Deveríamos, então, abandonar a metafísica? Ela teria algum dia o posto de uma ciência, assim como os conhecimentos das áreas naturais? Essas e outras questões o mobilizam a elaborar a *Crítica da Razão Pura*, publicada em 1781. Nessa obra, Kant visa instaurar um tribunal da razão, a fim de reconhecer quais seus limites e o que essa faculdade pode conhecer efetivamente. Há algum conhecimento possível para além da experiência? O que caracteriza um conhecimento científico? E por que a metafísica, em drástico contraste com as demais áreas, parece não avançar? Diante de tais questionamentos,

² Este texto trata-se de uma apresentação feita a partir de meu Trabalho de Conclusão de Curso, em que abordo mais demoradamente o caminho traçado por Kant para a discussão da liberdade no campo metafísico, e por conseguinte o seu uso prático.

Kant estabelece, no decorrer da obra, a impossibilidade de um conhecimento para além dos limites da experiência — e isso se dá pela própria constituição do sujeito conhecedor do mundo.

Vejamos, então, como se constitui um conhecimento científico. Em contraste com as correntes filosóficas da época, o que se pode conhecer da experiência não se pauta pela constituição do objeto do conhecimento, mas pela constituição do sujeito, enquanto ser dotado de sensibilidade e intelecto. A sensibilidade nos oferece intuições, ou seja, ela seria a capacidade que temos de sermos afetados pelo mundo e seus objetos, causando-nos uma impressão sensível. O intelecto, por sua vez, fórmula conceitos, concepções mais gerais desses objetos; nas palavras de Kant, “os objetos nos são *dados*, assim, por meio da sensibilidade, e apenas ela nos fornece *intuições*; eles são *pensados*, porém, por meio do entendimento, e deste surgem *conceitos*” (KrV, B33, p. 71).

O conhecimento só é possível à medida em que ambas as faculdades se articulam, isto é, as intuições e os conceitos formam uma unidade sintética, cujos princípios são postos *a priori* — formulando, então, juízos sintéticos *a priori*. Em outras palavras, os pressupostos de um conhecimento seguro acerca da experiência — ou seja, um conhecimento científico — devem ser dados anteriormente ao contato com a experiência e regulam-se pela constituição do sujeito que conhece. Isso porque, ao ver de Kant, o conhecimento científico deve possuir validade objetiva, ou seja, ser de valor necessário e universal. O que garante, por sua vez, o valor universal de um conhecimento, são os elementos *a priori* característicos do sujeito. Estes elementos são as formas puras de nossa intuição sensível (ou intuições puras), o espaço e o tempo, que se relacionam com as categorias (ou conceitos puros) do entendimento e postulam, *a priori*, tanto a possibilidade de qualquer experiência como o conhecimento seguro que temos dela. Por conseguinte, tanto as categorias quanto as intuições puras determinam o modo como conhecemos o mundo — em nosso caso, como possuímos uma intuição sensível, só conhecemos aquilo que pode ser apreendido

na experiência (sob as condições, portanto, do tempo e espaço). Desta maneira, intuições e conceitos, por serem de naturezas distintas (sensível e intelectual), constituem, no processo do conhecimento, uma unidade realizada pelo sujeito, ligando características apreendidas na experiência ao conceito de um objeto, sinteticamente, a partir de elementos *a priori*.

Sendo de naturezas distintas, o tempo age como um elemento intermediário entre as intuições e as categorias. O tempo estabelece esquemas para os conceitos, ou seja, condições para as quais os conceitos se aplicam às intuições puras. Um desses esquemas são as analogias da experiência, pelas quais compreendemos que a experiência só é possível por meio de uma relação de causalidade entre todas as nossas percepções. Caso contrário, sequer poderíamos ter percepções ordenadas, formular conceitos de objetos e conhecer o mundo. Consequentemente, a experiência só pode ser apreendida se sob relações temporais, especialmente, sob relações de causalidade. Logo, pela própria constituição do sujeito, tudo que o sujeito percebe e conhece está sob relações de causa e efeito.

Resumidamente, o conhecimento limita-se ao campo da experiência, sendo possível graças aos juízos sintéticos *a priori*. O que apreendemos e conhecemos se delineia em nossa constituição sensível e intelectual, na medida em que intuições puras e categorias realizam uma unidade sintética, intermediada pelas relações temporais de causalidade. Assim posto, tudo o que está para além de uma experiência possível não pode, de forma alguma, constituir conhecimento científico. Mas devemos estender essa noção aos seres humanos, admitindo que estamos fadados às leis naturais de causalidade e que estamos, então, sujeitos a um fatalismo da natureza?

3 Liberdade enquanto uma ideia da razão

Sob tais considerações, Kant avança em analisar a razão. Como característica dessa faculdade, ela busca sempre a mais elevada unidade dos conceitos do entendimento, tendendo a libertá-los dos limites sensíveis e estendê-los rumo a um incondicionado. O princípio da razão, porque busca essa unidade, pressupõe que, se é dado o condicionado na ordem dos fenômenos, pode-se alcançar também o incondicionado, isto é, uma causa primeira que dê início a toda a ordem de acontecimentos da experiência.

Os conceitos da razão, se estendidos para além da experiência, são denominados por Kant de *ideias*, remetendo ao termo platônico, no sentido de que não surgem da sensibilidade e não tomam nada “emprestado” dela, mas que seria, neste sentido, muito mais elevada. Em sua definição:

Por ideia eu entendo um conceito necessário da razão ao qual nenhum objeto congruente pode ser dado nos sentidos. Assim, nossos conceitos puros da razão, ora examinados, são *ideias transcendentais*. Eles são conceitos da razão pura, pois consideram todo o conhecimento por experiência como determinado por uma totalidade absoluta das condições (KrV, B383-384, p. 294).

As ideias da razão são somente os conceitos do entendimento estendidos para além de seu limite sensível da experiência possível. Todavia, justamente por se situarem para além da experiência, as ideias da razão se veem em um emaranhado de ilusões transcendentais, que nos conduzem sempre para além do uso empírico de nossa faculdade de conhecimento. O peculiar deste tipo de ilusão é que ela não se dissolve em sua simples identificação. Na verdade, ela é natural e inevitável à razão humana — o que nos resta é diminuir sua influência, identificando o porquê de seu surgimento irresistível.

Vimos que as ideias almejam e supõem sempre a totalidade absoluta das condições. Quando essa totalidade diz respeito às condições

dadas na experiência, portanto, os acontecimentos condicionados por relações causais, as ideias denominam-se *ideias cosmológicas*, pois tem por objeto a “totalidade absoluta na síntese dos fenômenos” (KrV, B434, p. 353). Mas o que as ideias cosmológicas têm a ver com o problema do livre arbítrio?

Essas ideias cosmológicas, diferente das outras ideias transcendentais apontadas por Kant, oferecem duas respostas igualmente convincentes, mas incompatíveis entre si, para alguns questionamentos cosmológicos fundamentais. Por exemplo, se na totalidade dos acontecimentos condicionados na experiência, pode haver uma causa que não seja ela mesma condicionada, portanto, uma causa *absolutamente livre*. Kant identifica que a razão se encontra em tamanha contradição que, se não resolvemos esse conflito das ideias cosmológicas, deparar-nos-íamos com a eutanásia da razão pura (KrV, B434).

Esta ilusão provocada por uma antitética natural da razão leva às antinomias, que surgem porque tal série completa de condições pode ser pensada de duas formas: tanto como a série completa, tanto como um primeiro membro. Argumenta-se, do lado da tese, de que o incondicionado é um primeiro membro da série, sendo uma “absoluta autoatividade (liberdade) em relação às causas” KrV, 446, p 359), e, do lado da antítese, de que a série é infinita, considerando o incondicionado como a totalidade infinita das condições.

Dos quatro conflitos das ideias cosmológicas, cabe analisarmos a terceira antinomia. Nela, encontramos o núcleo da discussão da liberdade na *Crítica da Razão Pura*, também sendo a base para os escritos futuros de Kant sobre a filosofia moral. A tese afirma que a causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual podemos explicar a totalidade da série dos fenômenos — para tal, seria necessário assumir uma causalidade por liberdade; a antítese levanta que não há liberdade, e tudo acontece segundo leis da natureza.

A tese argumenta que, se consideramos somente a causa por natureza sem admitirmos uma causa absolutamente espontânea,

estariamos contradizendo a própria lei de causalidade, que admite que tudo o que acontece possui uma causa (logo, seria necessária uma causa primeira). Aqui, o argumento busca demonstrar a contradição da lei consigo mesma, pois, se não se admite outro tipo de causalidade, nunca se chegará a uma condição última, visto que tudo o que acontece possui uma causa. Como bem observa Henry Allison em *Kant's theory of freedom* (1990, p. 17), o princípio de uma causa última é incompatível com a exclusão de toda causalidade exceto a que esteja acordo com as leis da natureza (exigir que haja uma causa primeira capaz de dar início às demais causas, sem, contudo, admitir outra causa além da de acordo com as leis da natureza), é incompatível com a própria exigência de que tudo o que acontece é regido pela lei natural de causalidade, isto é, toda causa é precedida de outra no tempo e assim por diante.

Assim, há dois requisitos que puxam em direções contrárias — ao mesmo tempo em que cada acontecimento tenha de ter uma causa, se exige uma explicação última incondicionada, mas que não pode ser admitida ou encontrada dado o próprio requisito das leis da natureza. Pontua Allison:

A contradição surge quando se vê que os dois requisitos incorporados no único princípio puxam em direções opostas: um exige que cada *explicans* seja, por sua vez, considerado um *explicandum* (como deve ser se ele é uma ocorrência no tempo), enquanto o outro exige que haja um *explicans* último ou incondicionado, no qual a série explicativa se funda. Por fim, como a contradição está entre exigências conflitantes de um único princípio, é, como Kant afirma [...], uma autocontradição³ (1990, p. 18, tradução nossa).

³ “The contradiction emerges when it is seen that the two requirements built into the single principle pull in opposite directions: the one demanding that every explanans be in turn regarded as an explanandum (as it must be if it is itself an occurrence in time), the other demanding that there be an ultimate or unconditioned explanans in which the explanatory series is grounded. Finally, since the contradiction is between conflicting demands of a single principle, it is, as Kant states [...], a self-contradiction” (Allison, 1990, p. 18).

A antítese, por sua vez, levanta que, se admitimos a causa por liberdade, ou seja, uma causa espontânea, rompe-se todo o fio condutor da experiência, pois se insere na série dos fenômenos uma causalidade que não estabelece conexão com nenhuma outra. A liberdade seria, então, um “mero produto do pensamento” (KrV, B474, p. 379), ou seja, algo ilusório, pois é contraditória com as leis da natureza. Entendida desta forma, essa causa incondicionada promoveria uma ausência de leis, e não poderia ser admitida nem na série de acontecimentos da experiência, e nem fora dela. Como coloca Allison, “o que quer que conflite com as condições da unidade da experiência, ou, em termos mais gerais, o que quer que seja experiencialmente impossível, também é absolutamente impossível”⁴ (1990, p. 20, tradução nossa).

Ao contrário da tese, a antítese não aponta sua oposta como sendo autocontraditória, mas apenas como contradizendo as condições fundamentais da experiência, a saber, a conexão com os demais acontecimentos. Ambos os argumentos nos aparentam ser convincentes. Devemos, assim, perguntar *como* eles parecem ser verdadeiros, mesmo que contraditórios, e se há espaço para a liberdade, visto que, como levanta a antítese, ela é contraditória com a experiência.

Para solucionarmos a terceira antinomia, é preciso esclarecer criticamente como se desenvolve, em primeiro lugar, o conflito das ideias da razão⁵. Kant observa que tanto tese como antítese tomam a série das condições fenomênicas como dadas, isto é, como se as relações

⁴ “Whatever conflicts with the conditions of the unity of experience, or more generally whatever is experientially impossible, is also absolutely impossible” (Allison, 1990, p. 20).

⁵ Para uma discussão mais aprofundada, sugiro os livros de Henry Allison: *Kant's theory of freedom* (1990), e *O idealismo transcendental de Kant: interpretação e defesa* (2024), recentemente traduzido pela Editora Vozes. Allison realiza uma análise fortuita de ambos os argumentos, questionando inclusive pelo que devemos compreender com “lei da natureza”, que seria, neste caso, os mecanismos de causalidade conforme desenvolvidos por Kant nas analogias da experiência. O autor também argumenta, neste segundo livro citado, como esse conflito serviria também para uma prova indireta do idealismo transcendental proposto por Kant.

causais fossem propriedade do que apreendemos. Mas se tomamos os objetos como são, isto é, apenas como representações de nossas faculdades de conhecimento, então o conflito se dissipa. Desta maneira, não cabe pontuar se podemos conhecer de fato se há ou não uma liberdade, mas apenas considerar a compatibilidade entre a lei de causalidade com a ideia de liberdade.

A compatibilidade entre uma causa absolutamente livre, portanto, que não está sujeita à causalidade regente da natureza, com os fenômenos, que só podem ser apreendidos sob relações de causa e efeito, é possível à medida em que, na filosofia de Kant, o conhecimento se regula pelo sujeito. Em outras palavras, porque o sujeito só pode conhecer aquilo que está sob as relações de espaço e tempo, o que conhecemos são *fenômenos*, ou seja, como os objetos *aparecem para nós*, já determinados por nossas faculdades, pode haver algo para além da sensibilidade que não podemos conhecer. Logo, é possível que haja uma causa absolutamente espontânea (livre), cujo início da série não esteja inserido no mundo sensível e não seja, portanto, regida pelas leis causais, mas cujos efeitos manifestam-se necessariamente na experiência.

Desta maneira, Kant compreende o conceito de liberdade, precisamente o de liberdade transcendental, por uma causa capaz de começar um estado de acontecimentos a partir de si mesma, sem estar determinada temporalmente por uma causa precedente. E é uma ideia transcendental pois não pode ser extraída da experiência nem tomada dela, mas é um produto da razão mesma, dada a sua busca incessante por uma causa absolutamente espontânea, que dê início à série de acontecimentos fenomênicos.

Ademais, essa dupla causalidade, a saber, uma causa inteligível, cujo início não está inserido na série de acontecimentos, e uma causa natural, cujas relações são expressas sobre as leis de causalidade, pode ser observada na existência do ser humano. Kant aponta que o arbítrio humano é *liberum*, isto é, por mais que se manifeste e se efetive na sensibilidade, nem por isso é determinado por ela. Porque o ser

humano é um ser dotado de razão, por meio desta faculdade é capaz de ultrapassar impulsos e desejos de sua natureza sensível e ponderar acerca de suas ações, que vão para além da necessidade causal da experiência.

Portanto, mesmo que a liberdade, em um primeiro momento, seja apenas uma ideia transcendental produzida pela razão, ela possui, fundamentalmente, um preceito prático: ao colocar-se como uma causa absolutamente espontânea, ou seja, livre das leis causais da natureza, caracteriza-se, no âmbito das ações humanas, como uma causa independente das coações sensíveis. Ao propor uma solução para a antinomia da razão, Kant situa a liberdade transcendental como condição para a liberdade prática, estabelecendo o ser humano como ser de dupla causalidade, capaz de projetar-se, através de sua faculdade racional, para além das leis naturais e ponderar acerca de suas ações.

Com isso, o filósofo preserva a validade de sua filosofia teórica assim como garante a possibilidade de uma filosofia prática, cuja primeira formulação se encontra na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) — assim como a razão especulativa possui seus próprios princípios e finalidade, teria a razão prática princípios que determinariam o agir humano?

4 Liberdade prática e a razão como causa de nossas ações

Visto que a vontade humana é determinada pela razão, a razão concebe uma *boa vontade*, ou seja, uma vontade completamente independente de influências sensíveis e totalmente de acordo com a razão, por isso, infinitamente boa. Ela estabelece uma finalidade que lhe é própria, e impõe sobre nós o que deveríamos fazer caso não fôssemos influenciados pela sensibilidade. O dever se impõe como uma lei a ser seguida, que pode ser expressa pelo seguinte: “*devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*” (GMS, BA 52, p. 34).

A obrigação de seguirmos essa lei se expressa na nossa razão como uma máxima, cuja formulação é o imperativo categórico, isto é, ele enuncia uma necessidade objetiva que devemos seguir, e a ação que devemos realizar é um fim em si mesma — a ação pela ação, pois a necessidade de agirmos assim se deve a um dever de nossa razão.

Assim, o que serve de princípio para os imperativos deve ser algo que é um fim em si mesmo, e não existe como um meio para nenhum outro. O que existe como fim em si mesmo é, justamente, o ser humano, enquanto ser racional capaz de se projetar para além do determinismo da razão. Deste modo, aquela lei pode ser reformulada para o seguinte: *“Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente, como fim e nunca simplesmente como meio”* (GMS, BA 66, p. 73).

A vontade humana é capaz de estabelecer o seu próprio fim pois possui a característica da autonomia. A autonomia se define pela capacidade da vontade de ser para ela sua própria lei; e isto é possível porque, na medida em que podemos ser causa de nossas ações, admitimos como propriedade de nossa vontade a liberdade. Deste modo, enquanto seres racionais, nós só podemos agir por meio da ideia de liberdade — somos essencialmente livres. E a liberdade da razão é o impedimento das restrições sensíveis, capaz de estabelecer uma ação que esteja de acordo com ela apenas. Uma ação livre é, então, uma ação racional. E, porque é racional, é essencialmente moral — estabelece o que *deve fazer*, de acordo com suas leis.

A razão supõe e imagina um mundo regido inteiramente pelas leis morais, um *reino dos fins*, no qual tudo está de acordo com a finalidade da razão, o ser humano, e todos os seus integrantes, os seres racionais, tratam uns aos outros como fins em si mesmos. Neste reino temos obrigação para com a humanidade, e esta obrigação possui um valor acima de qualquer outra coisa, incomparável — possui dignidade. Apesar de o reino dos fins ser apenas uma ideia, não devemos

projetá-la como inalcançável. É uma ideia prática, e nos diz o que devemos fazer para alcançar esse reino.

A razão estabelece sua própria ordem segundo ideias, daquilo de *deveria ser* ou *deveria ter acontecido*, e se coloca como causa de todas as ações livres sob as quais o ser humano aparece como fenômeno. Esta faculdade vai para além da experiência, daquilo que *é*, e consegue estabelecer sua própria regra dos acontecimentos. Assim, uma ação livre é aquela determinada exclusivamente pela razão: uma ação racional, cuja causa não é posta por influência da sensibilidade. A razão não é afetada nem determinada pela sensibilidade, mas é *determinante* em relação ao caráter empírico humano, e mesmo que só possamos tomar conhecimento da ação se observamos seus efeitos sensíveis, atribuímos a causa da ação ao aspecto inteligível do sujeito, que *é*, por ser inteligível, empiricamente incondicionada.

Posto isto, a razão pura em seu uso prático possui o mérito de conectar ao seu mais elevado interesse de conhecimento uma pressuposição absolutamente necessária para seus fins, algo que a via especulativa jamais poderia nos oferecer e que, vale ressaltar, não diz respeito a um objeto da experiência (portanto um conhecimento seguro), mas sim a algo que a razão deve supor em vista de satisfazer suas inclinações naturais.

Concluindo, vimos que as ideias da razão possuem um uso correto quando no campo prático, oferecendo ao entendimento uma maior conformidade a fins de suas categorias do conhecimento. Entretanto, a finalidade última é sempre a moral, pois trata-se da razão, alheia às determinações sensíveis, mas, ainda, comprometida com seu correto uso — o de segurar aos seres humanos uma ação inteiramente livre. Ao passo que o agir moral se guia pelas ideias da razão e pode ser determinado *a priori* por leis práticas puras, talvez seja mister que, assim como uma crítica à razão pura e aos fundamentos dos princípios do conhecimento científico, também seja realizado um estudo da crítica da

razão pura prática e se, por conseguinte, haja uma filosofia que lide com o agir e o dever.

5 Considerações finais

A liberdade surge na filosofia crítica de Kant, em um primeiro momento, como uma ideia transcendental. Ela não diz respeito às ações humanas, e sim, é a concepção de uma causa absolutamente espontânea e incondicionada produzida pela razão. Contudo, é em sua concepção incompatibiliza com a natureza condicionada que o filósofo fundamenta sua filosofia prática. A liberdade prática pressupõe que, embora inclinações e desejos nos influenciem, essas causas fenomênicas não são de tal modo determinantes que produzam a necessidade de agir conforme a elas, nem, por conseguinte, que anulem o arbítrio de nossa vontade (KrV, B562). Assim posto, a causalidade da razão poderia se fundamentar na liberdade transcendental, pois a dependência com causas naturais (o conteúdo para a ação e meio pelo qual ela se efetua) não é precisamente uma dependência causal. Seria, como Allen Wood colocou em *Kant's compatibilism* (1984), não apenas a compatibilidade entre determinismo e liberdade, mas também entre compatibilismo e incompatibilismo⁶.

A filosofia prática, embora não se estabeleça seguramente como conhecimento efetivo nos termos da filosofia teórica kantiana, é por ela legitimada, sobretudo porque a ideia de liberdade transcendental, própria da natureza da razão, torna-se condição essencial para a liberdade prática. E esta, por sua vez, mesmo que não possa ser afirmada como objeto seguro de investigação científica, é a que nos garante a dignidade na simples existência da humanidade.

⁶ "When we consider all Kant's views together, it is tempting to say that he wants to show not only the compatibility of freedom and determinism, but also the compatibility of compatibilism and incompatibilism" (Wood, 1984, p. 74).

A dignidade da existência e a vontade plenamente livre não são propriamente conhecimento nos termos fixados pelo próprio Kant. Mas nem por isso elas devem ser abandonadas: são postulações legítimas e necessárias — é impossível não conceber a liberdade humana e a vontade livre, sem as quais não seríamos mais do que meros efeitos da natureza.

Referências

- ALLISON, Henry E. Kant's theory of freedom. Cambridge University Press, 1990.
- ALLISON, Henry E. O idealismo transcendental de Kant: interpretação e defesa; tradução de Alexandre Alves, Nicolas Haag, Breno Augusto da Silva Franco. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.
- KANT, Immanuel. Crítica da razão pura; tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. (KrV)
- KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes; tradução de Paulo Quintela. – Lisboa, Portugal: Edições 70, 2019. (GMS)
- WOOD, Allen W. Kant's compatibilism. In: WOOD, Allen W. (org). Self and nature in Kant's philosophy. Cornell University Press: Ithaca and London, 1984, p. 73-101.

Os desdobramentos do sujeito: uma leitura foucaultiana

Daniela Carvalho de Oliveira, Marco César de Souza Melo
& Roberta Liana Damasceno Costa

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.25>

1 Introdução

É perceptível, no pensamento foucaultiano, a presença de interlocuções acerca do sujeito, embora seu foco circundante seja na década de 80. Noções sobre essa problemática têm uma abordagem notável em obras tais como: *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão* (1975)¹ e *Segurança, População e Território* (1978)², sendo estas apenas um exemplo de tantas que se denotam a abrangência do discurso sobre o sujeito. Essa dimensão subjetiva nítida mencionada era possível na relação para consigo, construída pela transformação de si, que posteriormente foi apresentada como uma espécie genealógica em ética da subjetividade.

Ademais, as reflexões sobre o poder sempre tiveram grande espaço nas discussões dos livros e cursos do autor em questão. Em vista da problematização sobre as relações do poder, é possível notar uma

¹ A problematização do sujeito na concepção da modernidade é constituída por via das normas disciplinares pelo cenário dispositivos das relações de poder, sendo que o sujeito tem aqui um aspecto genealógico. É evidente que a reflexão sobre o corpo ganha um grande espaço na discussão dessa obra e o sujeito como disposição do segundo plano.

² Cf. Foucault, 2008.

possibilidade para uma interiorização ainda maior que é a constituição do sujeito.

Ao passo das observações contemporâneas de Foucault, ele chega a assumir que “não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa” (1995, p. 132). Por essa afirmação, acredita-se que o envolvimento do autor com as questões sobre o poder e suas técnicas têm bastante recorrência nas suas produções, mas, é com o sujeito seu vínculo efetivo. Mesmo diante dessa visão, muitos pesquisadores defendem que a discussão teria sido negada por muito tempo por Foucault. Mas, não se trata disso, pois se acredita que o sujeito estaria com outras possíveis interpretações e, mesmo assim, fazia parte dos acontecimentos com ordenamento indireto, salvaguardando a possibilidade do sujeito ser tratado por via de um processo de constituição.

Ademais, nos debruçaremos diante da proposta “dos desdobramentos do sujeito: uma leitura foucaultiana” em questão em três pontuais momentos. No primeiro, será apresentada a contextualização do sujeito moderno em um debate bastante complexo, pois Foucault, em suas pontuações, não defende uma vertente de um cogito da modernidade. Isso, porque apoiava que a subjetividade estaria ligada às questões da verdade, o que de certa forma colocava em jogo os discursos entre prática e teoria.

O pensamento político em Foucault ainda tem algumas particularidades. Entretanto, muitos desafios foram percebidos até o cenário da política contemporânea, permitindo-se acreditar na possibilidade de Foucault ter ressignificado esse pensamento. A contextualização em si de seus trabalhos na década de 70 foram evidências escritas da fase genealógica com a natureza política dando ênfase às relações de poder. Atualmente, interpreta-se que a filosofia contemporânea traz consigo essa marca política, tematizando nuances a respeito da democratização e do neoliberalismo, que porventura aqui não serão tratados.

Nessa pauta, no segundo ponto, busca-se compreender se haveria uma relação entre o sujeito e a política, analisando que ambos

estejam construídos de forma relacional e que essa dimensão ética-política se faz presente na relevância da constituição da subjetividade, condição de saber.

Consequente ao percurso proposto, o terceiro momento evidenciará apontamentos sobre a “ética da existência ou a “arte de viver, ou seja, uma filosofia intimamente ligada à ética, na qual Foucault argumenta ser um “estilo de vida, uma espécie de forma que se deve conferir à própria vida” (2004, p. 514).

Nesse sentido, é demonstrável uma abertura com a Antiguidade clássica, bem mais que uma valoração da premissa “conhece a ti mesmo”, do célebre filósofo Sócrates. A liberdade do sujeito se faz uma modalidade ética do cuidado de si, na perspectiva que foi apresentada como se dá a constituição do sujeito moral a partir das práticas de si. O homem moderno é capaz de se constituir por meio da ética, tendo nela o fundamento da sua própria equivalência. A ética é concebida na concepção arqueogenealógica foucaultiana como essa nova experiência e dela engendra o encontro consigo mesmo. O sujeito, em outras palavras, deverá refletir sobre seus próprios modos de vida.

2 Uma breve contextualização do sujeito moderno

Pela fundamentação do filosofar foucaultiano, nos norteamos com a centralidade do sujeito ganhando curso. Em vista disso, a filosofia moderna e as ciências humanas, também terão espaço para a reflexão, num cenário de uma discussão a respeito de nossas relações com os outros e consigo mesmos. O conhecimento moderno é modelagem para aprendizagens e observações que esmeram os conhecimentos válidos e que dão destaque a diversas implicações sobre o homem e seus supostos paradigmas. Nesse caso, seria uma abertura para uma conexão antropológica?

No registro dessa adversativa, cabe-nos mencionar que a trajetória desse percurso da modernidade sob o viés do poder e do saber

fazia parte da produção do homem, que consequentemente seriam capazes de chegar aos níveis de subjetividade. Para tanto, Prado Filho (1998), salienta:

A modernidade é a idade do homem: um tempo histórico no qual todo conhecimento parte dele e todo saber refere-se a ele — equivale a dizer que a subjetividade é uma invenção moderna, uma emergência recente ao nível do saber que, no entanto, não se restringe aos seus domínios, entrando em movimento no corpo social, difundindo-se em práticas de poder (1998, p. 1).

Outra observação necessária de inserção aqui é sobre a plenitude do homem moderno por meio da arqueologia, colocada por Foucault nas relações históricas que visam o saber, e, nesse ponto, o sujeito encontrar-se-ia enquadrado pelos critérios da objetivação. É evidente também dizer que o pensamento moderno tem suas peculiaridades nos ideais Kantianos, e neles a presença do sujeito transcendental. Sujeito esse que sintetiza a capacidade da razão na associação da experiência do objeto, sem suprimir os aspectos subjetivos.

O emprego do “Eu” como uma síntese de apropriação, torna o sujeito como objeto de si mesmo. Sendo esta possibilidade uma manifestação a priori antropológica da premissa da existência, o “Eu o sujeito fará o reconhecimento de seu passado e a síntese de sua identidade” (2011, p. 59).

Nisto, tomamos uma acentuação a respeito do cogito moderno, no qual Foucault tinha algumas ponderações, não se limitando a essa apropriação, capaz até de fazer algumas críticas ao racionalismo que era o que tangia os debates da época. O que devemos ter ciência é que a modalidade do cogito não daria uma certa abertura para afirmar “eu sou”, a partir da versão do “eu penso”, criando assim uma série de perguntas que ainda poderíamos fazer aqui, sobre o ser que geraria um entendimento ontológico por sua vez.

O indivíduo moderno possui suas limitações em relação à liberdade, consciência e autonomia, em nome da produção de saberes. Em

outras palavras, o sujeito no interior desses moldes implica sua sujeição e assujeitamento, na condição de ser objeto do saber. O sujeito é produtor do seu próprio conhecimento.

A contextualização dessa face da arqueologia mostra o sujeito como um modo de produção de verdades e práticas discursivas que acabam norteando os discursos do saber na colocação de sua objetivação.

Na perspectiva que o saber é provido de relações de poder, salienta-se a importância do aparecimento da genealogia. Numa sociedade marcada por jogos e discursos que moviam o corpo como adesamento e ao mesmo tempo aprendizado, surge uma reflexão sobre uma nova figura histórica “ — o homem — como produção do poder. Mas também, e ao mesmo tempo, como objeto de saber” (2021, p. 26). Como aqui já mencionado, a investigação do homem sempre fez parte do pensamento de Foucault.

Já observamos suas implicações no contexto da arqueologia, nuances de suas primeiras produções, mas, que agora essa questão do saber é atrelada a genealogia, ao nível do poder e saber na produção do conhecimento. Na obra *Microfísica do poder*, existe uma demarcação em suma dessa distinção dos dois momentos salientados, contudo, evidencia-se:

O objetivo da genealogia foi neutralizar a ideia que faz da ciência um conhecimento em que o sujeito vence as limitações de suas condições particulares de existência, instalando-se na neutralidade objetiva do universal, e da ideologia um conhecimento em que o sujeito tem sua relação com a verdade perturbada, obscurecida, velada pelas condições de existência (2021, p. 27).

É fundamental compreendermos que o saber e o poder têm capacidade de implicarem entre si mutuamente. Quiçá, demonstra-se a dependência existente entre eles, pois, de certa forma, o saber assevera o exercício de um poder. A discussão emergiu durante os anos 70 acerca do poder, de suas formas, movimentos e suas emergências na

gestão dos indivíduos e práticas de governo, através de mecanismos dos micropoderes ou macropoderes.

O homem moderno é um grande exemplo dos desdobramentos da concepção de ser humano, centrado num cenário da vertente da configuração do sujeito a nível da produção dos saberes. A posição ontológica é muito bem designada nestas observações do sujeito, entretanto, o campo enunciativo da política é o “corpo” da interação, como Foucault apresenta em suas narrativas que tange a arqueologia, o sujeito concebido (indivíduo), como “dócil e útil”.

3 A relação da subjetividade com a política

Na eventualidade de uma possível relação extraordinária entre subjetividade e política, devemos considerar que ambas são despertadas no âmbito relacional de sua constituição. Foucault, em muitas abordagens menciona que não se deve deixar em segundo plano a política para cuidar da ética, campo no qual tange a subjetividade com ênfase na contemporaneidade. Ademais, a investigação política finda numa concepção do presente, construindo um sujeito político através de sua concretização ética-moral, isto é, a política teria uma ligação direta com a ética, no sentido mesmo de correlação e dependência.

Outro tratamento que tem essa abordagem da subjetividade e da política, seria por via das práticas políticas, ação de sua prática uma conduta atrelada aos conceitos aqui citados resulta na noção de parresia, em vista dos olhos franceses são transpostos pela expressão franc-parler, isto é, franco-falar.

Ao restringirmo-nos à visão foucaultiana, parresia acaba tendo o significado grego do: “dizer tudo”. Contudo, não consideramos esse “dizer tudo” no aspecto de que o tudo basta. É postular a verdade por meio da fala, sem esconder puramente ao que ela se refere ou faz jus. Na obra *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault, nas entrelinhas, deixa evidente tal posicionamento, afirmando: “ela é a abertura que faz com que

se diga o que tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro” (2004, p. 440).

Em virtude dessa questão, embutida pelos ares da cultura greco-romana, tal expressão toma rumos de outra condição ainda maior, a do *ethos* (Ética). O *Ethos* (Ética) é pautado em uma filosofia de vida e posteriormente denotado como “modos de vida” sob a interpretação de sujeito. Aqui, faz-se necessário mencionar o relato de Foucault na *Hermenêutica do sujeito*, sobre a inexistência de qualquer possibilidade de resistência ao poder político que não passe primeiro por uma relação do sujeito para consigo mesmo.

É fundamental dizer que a ideia de Michel Foucault não seria propor uma ética normativa, em consonância a essa característica “Foucault no propone una ética hacia la cual los hombres deban acomodar sus actos y su conciencia; la ética se plantea en sus obras bajo una luz nueva, en la medida en que llega a problematizar los discursos éticos” (Pardo, 1992, p. 138).

Desse modo, torna-se perceptível a condição da superação entre saber e poder. Pensar além dessa abrangência vem a ser uma motivação da subjetividade da ética. A percepção e trato de si para consigo mesmo, já é uma emanção do quesito político.

Portanto, esse aferimento da ação ético-político é uma maneira de fazer uso da liberdade pautada no presente, de forma que se pode observar a subjetividade sob o ponto de vista contemporâneo. Claro que, a priori, poderíamos pensar uma retomada ética aos gregos como aqui já foi citado, mas, atrativamente utiliza-se do entendimento da acepção da arqueogenealogia de nós mesmo e do cerne que fazemos presentes historicamente no aspecto de constituição. Dessa maneira, consentimos com Deleuze:

Conforme a seu método, o que interessa essencialmente a Foucault não é um retorno aos gregos, mas nós hoje: quais os nossos modos de existência, nossas possibilidades de vida, ou nossos processos de

subjetivação, será que temos maneiras de nos constituirmos como —“si”, e, como diria Nietzsche, maneiras suficientemente —” artistas “para além do saber e do poder? Será que somos capazes disso, já que de certa maneira é a vida e a morte que aí estão em Jogo? (Deleuze, 2013, p. 128).

Cabe-nos compreendermos que essa potência de conversações e conceitos greco-romanos não teria uma significação de retomada no sentido de avaliação. Acreditando-se que sua compostura histórica de verdade está ligada diretamente com a política, não teria que ter a mesma sistematização e desvelamento no contexto contemporâneo.

Além disso, é indispensável termos sempre consciência da dimensão que as reflexões éticas acabam tendo no seu percurso. E esta, por sua vez, implica diretamente nas questões de nível político, lembrando que a ética em Foucault tem a capacidade direta de detectar o aspecto presente da subjetividade. A ética é para si e em si, tendo nela sua capacidade de avaliar-se no quadro do que fazemos, ou seja, nossos “modos de vida”.

Em suma, a subjetividade é uma constituição ético-política. A partir desse entendimento, observa-se a subjetividade e sua relação tênuem com a política no cenário de formação do sujeito. A ação política, de certa forma, pode ser medida pela prática e pelo exercício de si, e nesse trajeto observamos importantes conceitos nas extremas dessa relação como o saber, poder e lugar da moral na concepção de parresia.

4 “Estética da existência” ou a “arte de viver”

Na conjuntura do pensamento foucaultiano os conceitos “estética da existência” e “arte de viver” têm grande significação e acabam quase como sinônimos. Para Foucault, o âmbito da ética, que condiz com o terceiro momento de produção, vai de encontro com as perspectivas da estética da existência e interligam a concepção da figura do

sujeito, disposição das técnicas de vida (technè tou bioù) do “cuidado de si”³, também concebido como “artes de viver”.

Os estudos da arqueogenealogia são provenientes da análise e recorrências do período grego-clássico, greco-romano e aspectos do Cristianismo, Michel Foucault elenca alguns aspectos da cultura e formas nas quais os sujeitos viviam, para, nessa medida, se observar melhor a modalidade do cuidado de si, como ponderação da existência e seus referidos modos da arte de viver, que esboçam as tecnologias do “Eu” (sujeito) articulado assim algumas vezes pelo próprio Foucault. Na compreensão dos “modos de existência” ou “estilos de vida”, Deleuze (2013) compartilha em comum acordo, que “a constituição dos modos de existência ou estilos de vida não é somente estética, é o que Foucault chama de ética, por oposição à moral” (2013, p. 129).

Pondera-se aqui uma visão potencial da liberdade a partir das práticas de subjetivação como proposição da constituição de um sujeito ético-ativo. Nessa construção, que visa uma certa identidade, cessa a consciência de si e das maneiras de se sentir em sociedade diante das concessões políticas, econômicas, psicológicas e dos demais âmbitos possíveis que acabam envolvendo os homens no seu quadro relacional.

Nesse sentido, refletir sobre o cuidado de si, presente nessa contextualização, implica a disposição de compreensão dos processos de subjetivação, que ao mesmo tempo mensura uma ótica com o ramo da psicologia, visando a captura por interioridades e identidades, para dizer aqui as mais perceptíveis. Em detrimento a essas capacidades que permeiam a estética da existência, é necessário enfatizar o cuidado com o corpo e com a alma, no aspecto da vertente da identidade, aqui inserida.

Os Livros e cursos, tais como: *Subjetividade e verdade* (1980-1981), *hermenêutica do sujeito* (1982), *O uso dos prazeres* (1984) e *o Cuidado de si* (1985), estes dois últimos da coletânea *História da Sexualidade*, trazem

³ Cf. Foucault, 2020.

consigo um relevante aparato sobre essa questão e sobre todos os aspectos da arqueogenealogia, que se interligam e conectam com a ética e, consequentemente, com as argumentações inseridas nela.

Carmo (2019), tece algumas colocações quando Foucault tenta conciliar a relação e distância entre moral, ética e estética da existência:

Nos estudos empreendidos sobre a sexualidade, a problematização ético-erótica dos gregos, no século IV A.C., e a destacada “cultura de si”, tão eminente nos primeiros séculos de nossa era, podem nos mostrar como caminha tal relação. O que pretendemos é mostrar formas culturais de grande importância para Foucault que, com certa sintonia, moldaram modos de vida trazendo outros significados na relação entre ética, estética e moral.

Para os gregos, a contemplação ética e moral correspondia aos modos de vida e eram questionadas diante da liberdade e comportamentos dos homens, em especial à discussão de Foucault, as dificuldades de responsabilidade das práticas sexuais, observando e ao mesmo tempo favorecendo as obrigações do homem e da mulher naquela sociedade.

Numa abordagem que a consciência das práticas de si busca entender, o que seria essa estética da existência? Prado Filho (1998), afirma: “este exercício de elaboração de si mesmo envolve uma estilização da conduta que implica em fazer da própria vida uma obra de arte” (1998, p. 154).

Em consonância ao pensamento de Prado Filho (1998), entende-se o sujeito como detentor do seu modo de vida, como artista que tem a habilidade de deter as técnicas do processo. O autor ainda argumenta: “a ética da estética da existência coloca em jogo o governo de si em relação ao governo da casa, considerando que a prática do bom governo da casa é decorrência direta do exercício do bom governo sobre si mesmo” (*Idem*, p. 155). Nesta última citação, é notável que as relações do lar fazem parte do domínio do homem e do trato consigo mesmo,

estabelecendo normas para si como fundamentais, porque ele necessita estar para si e em si em todos os sentidos.

No íterim da analogia da Antiguidade Clássica e de sua cultura, apresenta-se como se dá a constituição do sujeito moral a partir das práticas de si e no equilíbrio da estilização da conduta. O homem moderno é capaz de se constituir por meio da ética, tendo nela o fundamento da sua própria constituição. O sujeito, em outras palavras, deverá refletir sobre seus próprios modos de vida, sendo ele o único responsável na construção dela, o chamado “artista”.

Contudo, sabemos que a roupagem contemporânea ganha novos horizontes, fazendo da vida uma arte dos cuidados de si e que acabam tendo diversas implicações para se decorrem. Diferentemente da ética antiga, capaz de despertar o poder de si e poder dos outros. As arbitrariedades da composição política ainda tornam possível a aliança entre ética e política. Entretanto, devemos levar em consideração que os jogos políticos tendem a complexibilizar as situações para ter o foco de entendimento voltado ao que se é e o que fazer.

Tendo aqui, a exemplo, essa filosofia que se consagra como ética referenciando a base da verdade e da vida. Na qual Deleuze defende ser uma condição, que em Foucault habilita-se a uma possibilidade de “dobra”. Nessa perspectiva o homem estaria pautado ao cuidado de si, como forma de se constituir e mediar sobre si mesmo para a compreensão de outras práticas e procedimentos da sociedade, na tendência de sua própria subjetividade e processos de subjetivação.

5 Considerações finais

O propósito desse texto foi trazer uma prospecção do sujeito e os possíveis desdobramentos que se deram no percurso dos períodos. Este não se transforma e se apresenta como um mero paradigma que evoluiu, mas, também mostra que ele se dá pela modalidade da

constituição. Na concepção foucaultiana, os sujeitos estão relacionados ao cuidado de si e interligados à ética e aos seus modos de vida.

A modernidade aprimorou a dimensão subjetiva do homem, concretizando suas práticas éticas e morais. Motivado a viver em sociedade, ele multiplica suas condições e ponderações, condicionado a importantes elos do poder, saber e da moral, criando vínculos para um sujeito ético-político. O campo relacional entre os sujeitos e a política é um fator da contemporaneidade e implica em questões do trato de si e consigo mesmo.

Essa relevância trazida aqui da perspectiva da abertura metodológica da arqueogenealogia, o aparato da estética da existência e os modos de vida contextualizam sujeitos mobilizados para o cuidado de si, estes que se expressam em todos os cenários da vida humana. Entretanto, aqui mencionamos a presença fundamental da estrutura histórica que imigra e faz repercutir nas práticas de si na atualidade. O homem é sempre senhor de seu tempo quando se deixar conduzir como ferramenta de transformação e não só de objetivação. Este último, por sua vez, sempre existirá, mas a subjetivação faz das nossas atividades e investigações o plano ético-político e da arte de viver um aspecto ativo.

Referências

- CARMO, M. *Moral, ética e estética da existência em Michel Foucault*: Array. Griot: Revista de Filosofia, [S. l.], v. 19, n. 2, p. 300-310, 2019. DOI: 10.31977/grirfi.v.19i2.1199. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/1199>. Acesso em: 15 jul. 2021.
- DELEUZE, Gilles. A vida como obra de arte. In: *Conversações (1972-1990)*. Tradução Brasileira de Peter Pál Pelbart. 3ª ed. – São Paulo: Editora 34, 2013, p. 122-130.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*; Tradução de Raquel Ramalheite. 42ª. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

- FOUCAULT, Michel. Segurança, território, população: Curso dado no Collège de France (1977-1978). 1ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 3: O cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; Revisão Técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. – 7ª ed. – Rio de Janeiro/ São Paul; Paz e Terra, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica Roberto Machado. 11ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021.
- FOUCAULT, Michel. Gênese e estrutura da antropologia em Kant. Trad. Marcio Alves Fonseca, Salma Tannus Muchail. Edições Loyola, São Paulo, 2011.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. RABINOW, P (Org.). *Michel Foucault uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
- PRADO FILHO, K. *Trajetórias para a leitura de uma história da subjetividade em Michel Foucault*. 1998. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paul, São Paulo, 1998.
- PARDON, Rafael Gomes. *La problemática ética en la obra de Michel Foucault. Ideas y Valores*. Bogotá, v. 41, nº 87-88, 1992.

Práticas de liberdade na ética de Michel Foucault: para uma problematização da liberdade

Miguel Ângelo Oliveira do Carmo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.26>

1 Introdução

A problematização da liberdade em Michel Foucault é um tema que, grosso modo, perpassa toda a sua obra, já que a mesma é colocada pelo filósofo como uma investigação que, apesar de ter como evidência a questão das relações de poder em todo o seu percurso, sempre mirou na noção de sujeito (Foucault, 2001b, p. 1042). Tal conceito está atrelado às suas condições antropológicas e às condições do homem em sua afirmação nas ciências humanas, principalmente no século XIX. Sendo assim, seria impossível atravessar a problematização da liberdade, ou melhor, das “práticas de liberdade”, sem entender o que, para Foucault, significa o “homem” nas suas descrições arqueológicas e nas suas resistências de definição. E isso permite tudo mudar.

Distante das metafísicas humanistas, já no período dito “arqueológico”, Foucault levantou todas as suas armas contra esse discurso

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); participou do Mestrado em Letras na Universidade Federal do Acre (UFAC) e atualmente é professor na Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Coordena o Núcleo de Estudos em Filosofia da Diferença (NEFiDi/UFPB) e desenvolve pesquisas na área de Filosofia Contemporânea, Política e Ética.

que pretende caracterizar subjetividades totalizantes. Ao fazer a história da loucura, da medicina, das ciências humanas, deixa-se bem claro os limites dessas imposições metafísicas da subjetividade. Era hora de mostrar que as grandes narrativas não tem mais questão de ser, que elas não podem mais se sustentar no insistente discurso das totalidades. Ao descrever, na era clássica europeia, o homem que trabalha, que vive e que fala, o livro *As Palavra e as Coisas* (1992) lança uma hipótese curiosa: a de que o homem “já desapareceu”.

Com tal afirmação, as promessas infrutíferas de um certo humanismo se veem ruir a cada momento e é aqui que o conceito de liberdade, tão almejado e trabalhado nas suas facetas mais universais da cultura ocidental, se vê confrontado com uma perspectiva outra: abaixo o desejo das substâncias essencialistas, coloca-se no lugar a análise da relações de poder em seus estratégias de fundação. Nada é dado, por mais próprio que lhe seja o discurso, tudo é fabricado — e isso atravessa e é atravessado pela história. Partindo deste ponto, não dá mais para pensar e exigir uma liberdade substancializada no homem, em uma perfeição que se distancia de si mesma, pois esta seria (e geralmente é) uma ficção.

A relação entre poder e liberdade nos dá esta outra dimensão: a percepção de que suas narrativas devem passar pelo filtro analítico e evidenciar as incisões dos poderes. Só há liberdade por favores concedidos, resistências eliminadas e poderes satisfeitos. Escancarando isso, poder e liberdade se ligam mutuamente, pois esta aparece como condição daquele. Pensar as relações de poder com a liberdade nos impede de cair na concepção fácil de que entre os dois só haveria oposição — uma direção completamente rejeitada por Foucault.

O grande exemplo desta rejeição está em seu trabalho sobre uma “ética do cuidado de si”, aquela de uma liberdade tomada como “prática de liberdade”, ou seja, exercícios que se dão nas relações consigo e com o outro visando uma amplitude da vida com traços de autonomia — não aquela caracterizada e almejada pelas luzes em um

passado recente e que ainda insiste, mas aquela que firma a liberdade no seu próprio fazer, na sua própria constituição. Não temos outra coisa além de uma prática que pode ser criativa e realizada no campo ético. A filosofia como “ética do cuidado de si” é a afirmação da liberdade como prática de vida na resistência aos poderes e na provocação de outras formas de viver.

2 “O homem é uma invenção”

Quando lançou *As Palavras e as Coisas*, em 1966, Foucault foi levado a um reconhecimento francês e mundial inesperado, mas grande parte disso se deve ao estardalhaço ocasionado pela afirmação da “morte do homem” em suas últimas páginas, deixando, para quem termina o livro, um certo desconforto que caracteriza um desabamento de crenças. A negação do homem, agora posta mais uma vez (Nietzsche não deixou de fazê-la!), trouxe o abalo necessário contra as fundações do humanismo e das filosofias do sujeito ou da consciência. Ao fazer uma arqueologia das ciências humanas, traçando dois deslocamentos — aquele que vai, na Renascença, da similitude oriunda de uma interpretação do signo com o que ele significa à representação clássica das identidades e diferenças, na idade clássica européia, e, segundo deslocamento do saber, aquele que vai desta ordem representativa ao surgimento das ciências do homem, na modernidade —, Foucault demonstra claramente a impossibilidade do homem no seio do seu próprio desdobramento. Aqui, o homem é “o efeito de uma mudança nas disposições fundamentais do saber” (Foucault, 1992, p. 404).

É na biologia, na economia política e na filologia que as condições do vivente são distribuídas: na vida que se leva adiante, no trabalho que produz e na linguagem que fala. E é aqui que o ser duplo do homem se apresenta: como objeto de conhecimento e sujeito reconhecedor da sua própria finitude. O espaço da representação, do qual o homem não pode ocupar, é costumeiramente encolhido para dar lugar

ao caráter histórico do homem, só que aí, no século XIX, acabamos por encontrar apenas a sua “desistoricização” (Foucault, 1992, p. 385-386), a sua saída de cena para que as coisas ocupem os seus lugares e sejam o que são. Nesse sentido, diz Deleuze, “as ciências do homem não são ciências. [...] a antropologia é uma mistificação. Da idade clássica à modernidade, passamos de um estado no qual o homem ainda não existe a um estado no qual ele já desapareceu” (2006a, p. 125).

O próprio Foucault, antes mesmo da publicação do seu grande livro em 1966, já alimentava esse descrédito para com a antropologia: “Se não podemos mais filosofar a não ser sobre o homem, como *homo natura*, ou ainda como um ser finito, nesta medida, será que toda filosofia não será, no fundo, uma antropologia?” (2001a, p. 467). O tom da pergunta gera uma desconfiança que poderia ser colocada da seguinte forma: caímos em um “sono antropológico”? Na verdade, toda a sua obra, desde as pesquisas iniciais sobre a loucura até a investigação histórica da sexualidade, apresenta-se como um destronamento inescapável do homem ou do sujeito. Temos, no fundo, um posicionamento cada vez mais radical contra a universalização dessa figura ou do que ela representa no fundamento dos saberes e dos discursos. Mais tarde, a tomada do homem ou do sujeito como efeito “das práticas de sujeição” ou das “práticas de liberdade” será o golpe certo. Desde já, podemos vislumbrá-la nessa belíssima e conhecida passagem — imaginem a crítica de um riso silencioso:

A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua libertação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico — isto é, de certo modo, silencioso (Foucault, 1992, p. 359).

O homem que vive, trabalha e fala, ou melhor, o homem em sua descoberta finitude, não pode existir diante das ciências humanas porque ele é a sua profundidade inesperada, a obscuridade na qual, quando mergulhamos, encontramos o ser mesmo das coisas, a impossibilidade da representação e o impensável sempre na espreita, a saltar de modo inesperado. Se aqui a crítica a todas “essas formas de reflexão canhestras e distorcidas” ganha peso, isso fica mais evidente nos insistentes posicionamentos anti-humanistas que encontramos em muitas entrevistas.

A morte do homem, anunciada em *As palavras e as Coisas*, traz também e conseqüentemente a morte do humanismo — se é que isso ainda é possível! O que fazemos ao aceitarmos a dura declaração de tal “desaparecimento”? Que futura civilização podemos esperar se a mesma não mais se fundamentaria nos processos da consciência e de tudo aquilo que, naturalmente, nos humaniza: a razão? A psicanálise, há tempos, já tinha demonstrado a falta de domínio do homem sobre si e soltado as rédeas das nossas forças obscuras pelo inconsciente. Assim sendo, a ideologia do humanismo não teria mais lugar, pois não dá conta do que tem a enfrentar: “O humanismo foi uma maneira de resolver, em termos de moral, de valores, de reconciliação, problemas que não se podiam resolver inteiramente. Você conhece a frase de Marx? A humanidade só se coloca problemas que ela pode resolver. Eu creio que se pode dizer: o humanismo finge resolver problemas que ele não pode se colocar” (Foucault, 2001a, p. 544).

Diria mais: o humanismo também não tem lugar pelo fato de nos afastar do poder, daquilo que perpassa nosso modo de existência e constitui, singularmente e tragicamente, a nossa história, a nossa verdade interessantemente constituída. No fundo, a promessa do humanismo, com suas ilusões, não consegue conectar corajosamente e paradoxalmente liberdade e poder, não que estes estejam adormecidos em nós à espera de uma descoberta, mas porque o poder, nessa promessa, nessa narrativa, está bloqueado, barrado, e a insistência em um

conceito fundamental de liberdade é sempre um desvio dos seus mecanismos:

O humanismo é o que inventou [...] essas soberanidades sujeitadas que são a alma (soberana sobre o corpo, submissa a Deus), a consciência (soberana na ordem do julgamento, submissa à ordem da verdade), o indivíduo (soberano titular de seus direitos, submisso às leis da natureza ou às regras da sociedade), a liberdade fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentida e acordada a seu destino). Enfim, o humanismo é tudo por aquilo que, no Ocidente, *se barrou o desejo do poder* — proibido de querer o poder, exclui a possibilidade de atacá-lo (Foucault, 2001a, p. 1094).

Sonhamos com tais soberanidades inventadas, comprometimentos que validam autoridades de um lado, submissões do outro, mas impedem de vermos o jogo entre eles. É um jogo bastardo e ignóbil que, geralmente, não tomamos conhecimento e não vemos sua atuação no palco — no *nosso* palco, sua teatralização estratégica em uma revogada de cinismos. Esses jogos são as regras de produção do poder e da verdade. Mais do que precisar de conceitos de liberdade e poder que se fundam no desvio das táticas de produção do real, precisamos, acordados e fora de um sono dogmático, enfrentar suas relações constitutivas e acontecimentais.

3 Poder e Liberdade

Sabemos que é exatamente esse o enfrentamento encabeçado por Foucault em seus trabalhos. Após todo um conjunto de pesquisas de ordem arqueológica em torno da figura do louco, da clínica e das ciências humanas, após toda uma explicação (difícil explicação!) sobre os discursos que compõem saberes, ou melhor, sobre suas práticas discursivas evidenciando *arquivos*, entra-se em um campo de trabalho

caracterizado por uma “genealogia das relações de poder”², uma tentativa em analisar a inteligibilidade das forças do real, pensar, sempre na história e pela história, a constituição das verdades com suas instituições e estratégias. A preocupação aqui, em simultaneidade com a arqueologia, é atingir “as condições que tornam aceitável uma singularidade cuja inteligibilidade se estabelece pelo reconhecimento das interações e das estratégias às quais ela se integra” (Foucault, 1990, p. 52, grifo nosso). De posse dessas condições, temos o sujeito, aquela promessa do humanismo, em um campo de relações de poder que impede a sustentação natural de uma liberdade. Temos a genealogia, que exigirá uma precisão na análise do poder e permitirá identificar as tramas do sentido que se pretende absoluto, ela será a derrubada dos fundamentos e dos solos que tentam germinar verdades insondáveis e certas que teimam em consolidar discursos atemporais. Diante disso, não só a ideia de poder e de liberdade aqui são mudadas, mas também e principalmente a sua relação.

Longe do sentido tradicional de poder, com suas buscas liberais e naturais, temos um conjunto de relações de poder que não se ancoram em uma repressão, em uma negatividade e fixidez; como a expressão “relações de poder” demonstra, o poder é móvel, produtor, positivo, mantém seu ardil em suas interações políticas, éticas, econômicas e sociais. Ao substancializar o poder, fazemos o mesmo para com a liberdade, o que nos impulsiona a acreditar, com a produção daquele sentido total, que a existência desta liberdade se dará na inexistência daquele poder. Na direção do poder, não basta enfatizar o seu peso negativo oriundo das várias instituições do Estado (escola, exército, hospital, prisões etc.), mas poderia bastar perceber o seu real funcionamento:

² Não podemos deixar de clarificar o sentido da palavra “poder”, usada muitas vezes de maneira indistinta em relação à expressão “relações de poder”. Há uma passagem em que temos uma explicação, talvez não muito convincente, mas aceitável: “Quase não uso a palavra poder, e se o faço às vezes é sempre para ser breve em relação à expressão que sempre uso: relações de poder” (Foucault, 2001b, p. 1538, tradução nossa).

quando menciono o funcionamento do poder, me refiro não somente ao problema do aparelho de Estado, da classe dirigente, das castas hegemônicas [...], mas a toda esta série de poderes cada vez mais dominados, microscópicos, que são exercidos sobre os indivíduos em seus comportamentos cotidianos e até em seus próprios corpos. Vivemos imersos na rede política do poder e é esse poder que está em questão (Foucault, 2001a, p. 1639).

Se a percepção desse movimento microfísico do poder requer, a todo o momento, um deslocamento atento da análise, esta não poderia se dar sem uma aproximação diferencial com a liberdade, o que aqui é levado bem adiante pelo filósofo. Qual é o sentido disso? Poderíamos dizer, sem perder de vista seu caráter histórico-ontológico, que o poder apresenta-se como elemento constitutivo da liberdade, ou seja, que esta é a outra face do poder que os humanistas não conseguem enxergar, eu diria, a um palmo. Ora, é no lugar desta relação que se coloca uma agnóstica que trabalhará o funcionamento das relações de poder na otimização de governo das subjetividades, calculando o possível de liberdade em suas ações, pois seu exercício é um “modo de ação sobre as ações dos outros”. Nesse sentido, só há poder, já que ele é móvel, atuando sobre pessoas livres: “o poder só se exerce sobre ‘sujeitos livres’, enquanto ‘livres’” (Foucault, 2001b, p. 1056).

Essa enigmática afirmação distancia a noção de poder da simples aceitação do mesmo como “estado de dominação” — e é aqui, parece-me, que a crítica foucaultiana ganha passos largos diante dos defensores de uma simples oposição. Na dominação, a relação é paralisante, perdendo-se o jogo processual entre dominante e dominado. Mas se a relação dar-se na mobilidade estratégica das ações e reações, poder e liberdade podem manter suas potências de ontologização — daí a necessidade de termos cuidado com a noção de “liberação”, advindas das lutas que pretendem se “libertar” das opressões através da eliminação das forças do poder. Isso permite-nos trazer, não uma hipótese, mas uma inquieta provocação: o que se deve nesse jogo combater não é mais o “poder”, com suas expressões teóricas e institucionais,

mas sim, estrategicamente, já que estamos em uma agonística, dar conta das “relações de poder”, pois, diante e ao lado destas, encontraremos uma liberdade em regime de constituição, no deslize do seu devir. Esse deslocamento está no centro da relação com a liberdade, liberdade como condição de existência do poder, onde toda a agonística evidencia a ação sobre outras ações, a luta como sendo da ordem das manobras e dos passos a dar. Daí a conclusão: “A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem ser separadas” (Foucault, 2001b, p. 1057).

Tomemos essa relação característica como a inescapável necessidade de aprendermos a lidar com um maior leque conceitual das palavras “poder” e “liberdade”. No caso daquele, deixa-se para trás sua tradicional imobilidade repressiva, sua simples e pura dominação; já naquela, abraçando o primeiro, não elimina-se a vontade de liberação, mas faz-se desta um caminho para o que Foucault chama de “práticas de liberdade”, uma forma ética a ser alcançada pelo sujeito no combate, na batalha, na inteligibilidade das práticas — é o princípio geral dado por Deleuze a Foucault e possivelmente advindo de Nietzsche: “toda forma é um composto de relações de força” (2006b, p. 132). É preciso pensar esse composto no campo dos devires. No campo ético das liberdades, onde também as forças irrompem, não se trata simplesmente de liberar o indivíduo das sujeições do poder, mas de constituí-lo através das relações de força como senhor dos seus próprios domínios. Adentramos aqui na busca de um governo de si, no cuidado ético de si.

4 Por uma ética do cuidado de si (práticas de liberdade)

Desviado agora do sujeito do humanismo, tão petrificado em uma subjetividade-modelo, e do poder, que em seu sentido fraco, mantém a ideia de repressão e negação — com sua consequente noção contrária de “libertação” —, a partir de Nietzsche, mas deixando-o de lado

em prol de uma hipótese própria³, vemos despontar em Foucault um campo de pesquisas caracterizado por uma “genealogia do sujeito moderno”. Acrescento ainda que a própria crítica, empreendida contra o humanismo e o sujeito fundante, nos anos 60 e ao longo de todo o seu trabalho, não deixa de ser tomada como uma tentativa de abertura que, inescapavelmente, persegue a possibilidade das práticas de liberdade. Com o tema da sexualidade, sem abandonar os outros, suscita-se novas perspectivas sobre a constituição do sujeito, seus processos formativos ligados à política e a ética. Se o problema do sujeito sempre foi marcante em relação ao tema do poder, com os movimentos de suas subjetivações e objetivações (2001b, p. 1042), não podemos deixar de lembrar que, também no início dos anos 70, ao estudar o tema da verdade e das práticas jurídicas, já tínhamos ali uma vontade de trazer à tona os efeitos de uma dobra do sujeito: “seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente [...], mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história” (Foucault, 1999, p. 10).

Dizer “a cada instante” confirma uma atenção para com o presente, uma modificação contínua de práticas que ensejam uma subjetivação em pleno instante. Trabalho de uma imanência da vida, trabalho ético-político que Foucault encontrará na cultura greco-romana com o princípio do “cuidado de si” (*epimeleia heautou*), cuja cultura tem como imperativo o ocupar-se consigo, a atitude diante de si e um modo de conhecimento e produção do saber que em nada nos autoriza a reiterada confusão com o “individualismo” e com a “valorização da vida privada” (1985, p. 47-48, 50).

³ Esta é a versão de Thomas Lemke em *Foucault, governamentalidade e crítica*, que vê a partir da temática da governamentalidade um redirecionamento da analítica do poder em Foucault, contrastando uma “hipótese Nietzsche”, que marca o poder em relações estratégicas de luta e combate, a uma “hipótese Foucault”, que toma o governo como ação direcional das condutas (2017, p. 22-25).

Não nos autoriza, mas nos delega uma relação da ética com a liberdade que agrada a qualquer insubmissão. Agrada, pois nas lutas que se realizam em torno de si não se vislumbra uma liberdade natural a ser alcançada por caminhos éticos pré-determinados — se se segue tais princípios, fatalmente encontraremos a liberdade almejada. Não! A relação aqui busca outros contornos ontológicos e históricos: “o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade?”. “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (Foucault, 2001b, p. 1530-1531). Se esta ética diferencial do cuidado de si, este labor crítico e infinito sobre nós mesmos, é a prática refletida da liberdade é porque, no sentido contrário, esta é condição ontológica daquela — só há ação ética na liberdade que se coloca como matéria a ser refletida através da sua própria ação e pela sua singularidade efetiva.

Como terceiro e último elemento, creio que não podemos deixar de apontar a relação intrínseca e sempre constitutiva entre filosofia e liberdade. A ética do cuidado de si, tão marcada pelos séculos I e II da nossa era, é o campo fértil de uma filosofia como prática refletida da liberdade, como elemento de formação. Tais práticas cultuam (ou superam)⁴ um eu, em uma arte de viver, aquilo que ficou conhecido como “estilística/estética da existência” (Foucault, 2001b, p. 1490). Isso delineia uma imanência relacional entre filosofia e liberdade ou, se quisermos, “a liberdade da filosofia” (faço uso do belo subtítulo que nos dá John Rajchman ao definir Foucault). A filosofia como prática refletida da liberdade é, também, em certo sentido, a liberdade da filosofia: “A filosofia é aquele ‘pensamento livre’ que nenhum governo pode

⁴ Faço referência aqui ao vivíssimo “diálogo interrompido” entre Foucault e seu mestre Pierre Hadot, no qual este expõe sua preferência em ver tais práticas como uma “superação de si” em vez de uma “cultura de si”. Será nesta mesma referência que iremos encontrar a ideia de que “a filosofia é uma arte de viver, um estilo de vida que abarca toda a existência” (2014, p. 278) — daí todo um terreno para a superação.

prescrever e cuja verdade não pode converter-se em lei” (Rajchman, 1985, p. 105).

Disso Foucault não cansou de dar provas, pois perseguiu com a sua proposta ética um “estilo de existência” que não é nem um saudosismo *à la grec* nem uma “volta à um sujeito” possivelmente abandonado — vimos que no fundo nunca o foi. Trata-se de um trabalho de si sobre si que pode ser filosoficamente impulsionado na vida atual. “Conversão”, “práticas de si”, “tecnologias de si”, “práticas da liberdade”, deem o nome que quiser! O que se expressa é a visível prática do ensaio, do ensaio como maneira irrecusável de viver e pensar a liberdade (da filosofia):

O ‘ensaio’ — que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação — é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for *ainda hoje* o que era outrora, ou seja, uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensamento (Foucault, 1984, p. 13, *grifos meus*).

Ainda hoje havemos de exercitar, ainda hoje há um impulso a vivenciar, no pensamento e pelo pensamento, que atravessa a vida e pela vida. É mais ou menos nesse sentido que podemos aproximar a prática ético-política de um filósofo: “A chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas ideias, como se pudesse ser deduzida delas, mas em sua filosofia como vida, em sua vida filosófica, em seu *êthos*” (Foucault, 2001b, p. 1404-1405).

Crítica ao sujeito do humanismo, compreensão do poder e da liberdade por outros meios relacionais e produção de uma ética do cuidado de si na qual a prática da liberdade torna-se refletida e é constituída como vida filosófica para aquele que o pratica — talvez seja nesse terreno que as práticas de liberdade poderão ser tomadas como instrumento de problematização da vida, de um certo estilo de vida. “Por uma ética do cuidado de si” não quer dizer a busca de uma moral dos comportamentos, muito menos de princípios que lançarão o indivíduo

para um modelo de sujeito a se espelhar. No caminho histórico das práticas (refletidas), o *ethos* como problema apresenta-se como a incalculável falta de promessa — não de outra vida, mas de uma vida outra.

Referências

- DELEUZE, Gilles. “O homem, uma existência duvidosa”. *A Ilha Deserta: e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. SP: Iluminuras, 2006a. p. 123-127.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins. SP: Brasiliense, 2006b.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. RJ: Edições Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. RJ: Edições Graal, 1985.
- FOUCAULT, Michel. “Qu’est-ce la critique? [Critique et Aufklärung]”. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84e Année, no 2, avril-juin, Paris, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. Tradução de Salma Tannus Murchail. SP: Martins Fontes, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. RJ: Nau Ed., 1999.
- FOUCAULT, Michel. “Philosophie et psychologie”. *Dits et Écrits I*. Paris: Gallimard, 2001a. p. 466-476
- FOUCAULT, Michel. “Entretien avec Madeleine Chapsal”. *Dits et Écrits I*. Paris: Gallimard, 2001a. p. 541-546.
- FOUCAULT, Michel. “Par-delà le bien et le mal”. *Dits et Écrits I*. Paris: Gallimard, 2001a. p. 1091-1104.
- FOUCAULT, Michel. “Asiles. Sexualité. Prisons”. *Dits et Écrits I*. Paris: Gallimard, 2001a. p. 1639-1650.
- FOUCAULT, Michel. “Le sujet et le pouvoir”. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 2001b. p. 1041-1062.

- FOUCAULT, Michel. "Politique et éthique: une interview". *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 2001b. p. 1403-1409.
- FOUCAULT, Michel. "L'Étique du souci de soi comme pratique de la liberté". *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 2001b. p. 1527-1548.
- HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. SP: É Realizações Editora, 2014.
- RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. RJ: Jorge Zahar, 1985.

Reflexões sobre responsabilidade moral no pensamento de Max Scheler

Luiza Aparecida Bello Borges¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.27>

1 Introdução

No opúsculo *Fenomenologia e Metafísica da Liberdade*, originalmente escrito entre 1912 e 1914, mesmo época também da publicação da obra scheleriana fundamental, *Formalismo na Ética e a Ética Não-Formal de Valores*, Scheler apresenta o sentido fenomenológico de liberdade. É com a pergunta “o que é um ato livre?” que Scheler inicia o opúsculo, apresentando os dois sentidos comumente atribuídos ao conceito de ato livre: consciência do poder (poder querer) e poder-de-outro-modo (querer eleger).

A tese do filósofo é da precedência ontológica da consciência imediata da liberdade, isto é, do valor cognoscitivo da consciência imediata da liberdade frente a todas as teorias que a tratam como “ilusão” ou “engano”. Scheler (1960, p. 8), então, afirma veemente a existência da liberdade como algo do qual o sujeito é consciente imediatamente. Para sustentar a sua tese, Scheler apresenta dois argumentos. O primeiro argumento de Scheler diz respeito à tentativa de dialogar a sua tese com os seus interlocutores que compatibilizam liberdade com o

¹ Doutoranda em Filosofia no PPGLM/UFRJ. Graduanda em Filosofia na UFJF. Mestra em Filosofia pela UFJF e bacharela em Direito pela UFJF.

E-mail: luizabelloborges@gmail.com

indeterminismo e coerção com o determinismo. Assim, o filósofo negocia com seus interlocutores, assumindo que há uma modalidade de determinismo compatível com a liberdade: o *determinismo teórico*. Para tanto, a referida *consciência imediata da liberdade* é manejada na antítese entre a liberdade e o determinismo (aquele assumido por seus interlocutores).

No segundo argumento, Scheler sustenta que só é possível a responsabilidade moral, isto é, imputar a uma pessoa uma determinada conduta se também assumirmos a tese do determinismo teórico. E assim o faz já assumindo a compatibilidade entre tal determinismo e a liberdade. Ou seja, a liberdade aparece como condição para imputar uma determinada conduta a alguém. Logo, apenas uma ação livre é imputável moralmente.

Para Scheler (1960, p. 9), o determinismo dos seus interlocutores não considera o devir interno da pessoa, isto é, a posição pessoal. Ao contrário, toma os atos pessoais como dados sucessivamente, ou seja, como conectados sucessivamente em uma relação causal. Do ponto de vista externo às ações humanas, prevalece o determinismo que compreende tais ações como determinadas causalmente. Acontece que tal postura desconsidera o devir interno das ações pessoais. E a ideia da liberdade não advém dessa postura determinista, ao contrário, advém do agente que efetivamente toma decisões.

A ideia da liberdade é uma noção positiva, trata-se da vivência do poder agir. A ideia da indeterminação não coincide com a ideia da liberdade, pois coincide com a ideia da casualidade (oposta à necessidade causal). Como diz Scheler (1960, p. 10): “a noção positiva de que exista liberdade no mundo não nos é dada através do conhecimento de uma indeterminação”².

² “la noción positiva de que exista libertad en el mundo no nos es dada através del conocimiento de una indeterminación” (Scheler, 1960, p. 10).

Assim, não há uma coincidência entre a liberdade e a indeterminação e a coerção e a determinação. A ação livre não pressupõe um contexto de indeterminação. E um cenário de determinação não pressupõe a coerção. Nessa linha, emerge o determinismo teórico como o compatível com a ação livre. E uma ação livre é também uma ação imputável. E imputar uma ação a alguém é também afirmar que tal pessoa é responsável moralmente por ela. A decisão de uma pessoa enquanto dotada de um conteúdo próprio e, portanto, enquanto princípio de orientação da própria decisão. A pessoa como princípio de determinação de si mesma, isto é, liberdade como autodeterminação.

Na obra *Formalismo na Ética e a Ética não-formal de valores*, Scheler reflete sobre a autonomia como o pressuposto da relevância moral da pessoa e dos seus atos enquanto pertencentes a tal pessoa. São dois os sentidos de autonomia e ambos não se vinculam à obediência de imperativos racionais individualizados: a autonomia da intuição do bem e do mal e a autonomia da vontade pessoal do que é dado como bom e mau. Scheler considera que a imputação de uma ação a alguém somente ocorre se os dois sentidos de autonomia estiverem presentes.

Ainda que a pessoa queira agir bem moralmente, se não houver a autonomia da intuição do caráter bom da ação, isto é, da percepção afetivo-intencional dos valores éticos em questão, a ação continuará sendo boa por si mesma, mas não poderá ser imputada a pessoa. É o caso da ação que se baseia na tradição ou na herança. O valor moral de uma ação, portanto, independe da autonomia, sendo esta a condição da responsabilidade moral. No opúsculo, a condição da responsabilidade moral é a ação ser livre sobre a qual Scheler (1960, p. 33) escreve: “ser livre e ser autodeterminante é uma e a mesma coisa!”³. Isso significa que há uma equivalência entre ser livre e a autonomia entendida em seu segundo sentido. Ocorre que no exemplo que Scheler traz, a ação boa não pode ser imputada à pessoa, pois não houve a autonomia

³ “¡Ser libre y autodeterminante es una y la misma coisa! (Scheler, 1960, p. 33).

da intuição. Ou seja, a ação é livre pois foi autodeterminada, mas ainda assim não pode ser imputada ao agente. A partir das reflexões schelerianas presentes no opúsculo e na obra mencionada, pretende-se analisar o alcance da responsabilidade moral e a sua relação com o ato livre.

As citações de obras em língua estrangeira aparecem no traduzidas pela autora no corpo do texto. As citações na língua original são colocadas nas notas de rodapé respectivas.

2 O determinismo teórico

No opúsculo *Fenomenologia e Metafísica da Liberdade*, Scheler apresenta duas noções de ato livre. A primeira delas é “consciência do poder (können) da vontade” (Scheler, 1960, p. 7)⁴, a consciência do poder consumir um ato por mim mesma (a consciência imediata da liberdade). Trata-se da vontade de decidir por uma coisa ou outra e de tomar uma resolução. Temos aqui uma faculdade do que Scheler (1960, p. 7) denomina ser “sujeito da liberdade”⁵. É o poder-querer do sujeito (eu sei que posso querer). A segunda noção de ato livre diz respeito ao “poder-de-outro-modo”, isto é, à capacidade de decidir e de eleger diante de um número de possibilidades (poder-eleger). Temos aqui a liberdade de eleição que aumenta conforme o número de possibilidades também aumenta.

A liberdade no primeiro sentido, como consciência do poder de volição, o poder-querer, tem como condição a espontaneidade, isto é, a ausência de toda e qualquer coação. Posto que ou sou consciente de ter o poder, a faculdade, a força de realizar a ação, ou sou consciente de estar sob alguma força de coação. Neste primeiro sentido, a liberdade é a consciência de poder produzir o efeito que emana originalmente do sujeito livre. Trata-se de uma ação vivenciada pelo agente e consumada por ele mesmo. Este poder não se confunde com o poder

⁴ “la conciencia del poder de la voluntad” (Scheler, 1960, p. 7).

⁵ “sujeto de la libertad” (Scheler, 1960, p. 7).

de eleição, uma vez que pode não haver a possibilidade de escolher, mas ainda assim existir a consciência de ter o poder de consumir um ato ‘por mim’ e ‘através de mim’ (Cadena, 2019, p. 218).

A tese de Scheler é da precedência ontológica da primeira noção de ato livre frente à segunda noção, ou seja, a consciência do poder de volição (poder-querer) precede o poder-eleger. Algumas consequências de tal tese são apontadas por Cadena:

O poder-querer não varia em graus, já o poder-eleger cresce e decresce de acordo com a quantidade de opções disponíveis. Portanto, se o agente tem apenas uma opção, ele pode estar consciente de seu poder querer, mas não pode exercer plenamente seu poder eleger (Cadena, 2019, p. 219).

Ora, se houvesse a determinação do poder-eleger sobre o poder-querer, o maior número de opções implicaria em uma maior consciência do poder-querer. Diferentemente desse caminho, Scheler aponta que a consciência do poder-querer prevalece mesmo em um cenário de carência de opções de eleição. É na consciência do poder querer que está a espontaneidade do ato livre, compreendida enquanto uma ação que emana do sujeito de liberdade. E aqui Scheler é enfático ao sustentar que a espontaneidade característica do ato livre nessa segunda noção não se justifica em torno da ausência de uma compulsão ou de uma coerção, mas se sustenta na medida em que é “vivenciada na consumação do próprio ato” (Scheler, 1960, p. 8)⁶. A ação livre é, então espontânea na medida em que é realizada pelo sujeito da liberdade e através dele. Ele se afirma enquanto aquele que consumou o ato, e o faz em razão justamente da sua consciência do poder querer. O sujeito de liberdade sabe que pode querer um determinado ato que será realizado por ele e através dele. E aqui Scheler já parece pincelar para o duplo sentido de autonomia que será abordado no próximo tópico. Um ato realizado por mim é a autonomia da vontade e um ato

⁶ “vivenciada em la consumación del acto mismo” (Scheler, 1960, p. 8).

realizado através de mim é a autonomia da intuição, significa que eu intui o valor ético superior e agi conforme tal valor, daí a minha ação ser dotada do valor moral do “bem” por exemplo. O “através” implica no adentrar da objetividade dos valores éticos na consciência pessoal, tornando-se um valor pessoalmente relevante.

A consciência do poder-querer se sustenta também em sua precedência ontológica perante o poder-eleger na medida em que quanto maior for aquela consciência maior também será a tendência do sujeito de liberdade em revelar para si opções distintas. Nas palavras de Scheler:

[...] quanto maior for o poder dado, maior também será a quantidade de tendências distintas, diferenciadas mediante valores qualitativos que se dão juntamente com a consciência do poder e se desenvolvem em direções diversas. Por isso é possível afirmar que ‘o querer outorga liberdade’ (Scheler, 1960, p. 8).⁷

O “poder-de-outro-modo” (poder-eleger) se subordina à consciência imediata da liberdade. Ou seja, a capacidade de decidir e de eleger (“liberdade para”) se subordina à vontade de decidir por uma coisa ou outra e de tomar uma resolução. Trata-se de um ato do sujeito de liberdade, o poder de volição, a espontaneidade. Sei que posso querer agir de tal maneira. O “poder-de-outro-modo”, por outro lado, diz respeito à liberdade de eleição e aumenta conforme o número de possibilidades, além de se subordinar à consciência da liberdade. Nesse sentido, quanto maior o poder de volição, maior será o poder de eleição (eleger algo).

Após refletir sobre os dois sentidos da liberdade, Scheler adentra no embate entre determinismo e liberdade. Primeiramente, o filósofo entende que esse determinismo se sustenta na postura do

⁷ [...] Cuanto mayor el poder dado, tanto mayor la cantidad de tendencias distintas, diferenciadas mediante valores cualitativos, que se dan también junto con la conciencia del poder, y se desarrollan en direcciones diversas. Por eso puede decirse que ‘el querer otorga libertad’ (Scheler, 1960, p. 8).

observador externo das ações humanas. Enquanto observador das ações humanas, as ações são incluídas no interior de um tempo objetivo, conforme aponta Cadena:

A atitude cientificista, empirista e determinista encobre o fenômeno, o observa *a posteriori* como um todo dentro de um tempo objetivo. Não percebe o processo, a agitação anímica interna, o surgimento inicial dos pensamentos, a luta interna para chegar a uma solução, a angústia que precede a hora de escolher, a ansiedade anterior à realização do ato propriamente dito e a apreensão enquanto se espera os resultados. Simplesmente observa o feito como realizado e acabado, depois de ser realizado, hermético. Isto leva a uma interpretação equivocada do feito, como se fora uma relação causal simples (Cadena, 2019, p. 219)

Subjacente a essa compreensão de determinismo há a desconsideração do devir interno da pessoa, ou seja, da agitação anímica do sujeito da liberdade. A tese determinista somente se sustenta se também for assumida a hipótese de que os atos pessoais são dados sucessivamente e conectados em relações causais. Tal tese se afirma, do ponto de vista externo às ações pessoais e, nesse lugar de observador, prevalece o determinismo. Aquele que observa as ações pessoais, de fato, as entende enquanto concatenadas causalmente. Contudo, tal compreensão é parcial das ações pessoais e desconsidera a própria consciência imediata da liberdade que confere ao sujeito da liberdade a agitação anímica de poder eleger dentre opções distintas. Daí Scheler (1960, p. 9) sustentar que o “devir interno”⁸ é o lugar originário das ações pessoais.

Do ponto de vista da agitação anímica do sujeito da liberdade, as ações pessoais emergem como possíveis de se concretizarem ou não. Os valores são conteúdos intuídos pela pessoa que podem ser escolhidos ou não e são, do ponto de vista do devir interno, horizontes de possibilidade de fundamentação de uma possível ação pessoal. Aquele

⁸ “devenir interno” (Scheler, 1960, p. 9).

que está na posição de observador dos atos pessoais não considera esse devir.

O abandono da posição do observador, contudo, não deve nos conduzir para o outro lado do embate: o indeterminismo. E isso porque a consciência da liberdade não se sustenta na indeterminação. Diz Scheler (1960, p. 10): “[...] a noção positiva de que existe liberdade no mundo não nos é dada através do conhecimento de uma indeterminação”⁹. A consciência imediata da liberdade é uma noção positiva, trata-se da vivência do poder querer. Esse poder-querer é, em última instância, também um poder agir. A ideia da indeterminação não coincide com a ideia da liberdade. Ao contrário, a ideia da indeterminação coincide com a ideia da casualidade (oposta à necessidade causal). E casualidade é também imprevisibilidade. E Scheler é um crítico do agente imprevisível que é aquele que se deixa determinar por estímulos e impulsos variáveis e casuais, algo oposto ao agir livre:

[...] está é precisamente a crença na liberdade do ser humano em questão; a crença na sua capacidade de poder opor aos estímulos e aos impulsos instintivos que o acometem algo que anule os efeitos que, de outro modo, seriam determinantes para suas ações. Nesse sentido, um ser humano é tão mais previsível quanto mais livre seja (Scheler, 1960, p. 11).¹⁰

Não há uma coincidência entre as oposições “indeterminação *versus* determinação” e “liberdade *versus* coerção”. A consciência imediata da liberdade não se funda na indeterminação e a determinação não se funda necessariamente em uma coerção. Os exemplos que Scheler traz do agente imprevisível (e, em certo sentido, também sob

⁹ “[...] la noción positiva de que exista libertad en el mundo no nos es dada a través del conocimiento de una indeterminación” (Scheler, 1960, p. 10).

¹⁰ “[...] esto es precisamente la creencia en la libertad del hombre en cuestión; la creencia en su capacidad de poder oponer algo a los estímulos e impulsos instintivos que lo acechan, algo que anule los efectos de otro modo determinantes para sus acciones. En ese sentido, un hombre es tanto más predictable cuanto más libre sea (Scheler, 1960, p. 11).

coerção) são os do agente caprichoso ou do agente que se determina pelas massas. O primeiro se deixa orientar por seus impulsos variáveis e contextuais. O segundo se integra totalmente às massas, deixando-se igualmente guiar por suas orientações caprichosas e irrefletidas.

Ou seja, nem todo determinismo implica necessariamente em coerção. E ao sustentar que a liberdade não se sustenta na indeterminação, Scheler está afirmando que uma ação livre não é uma ação casual.

Se um espírito, na vivência positiva dos atos livres do seu atuar, tivesse tomado a resolução de atuar livremente sempre conforme à lei, de fazer sempre o mesmo sob condições idênticas e essa decisão fosse renovada em todos os casos mediante consentimento interno e tivesse, ademais, o poder de realizá-la — então o quadro externo do seu atuar e do seu agir, das suas ações, não conteria nada de ‘casualidade’. Seria totalmente calculável, sem que por isso cada ato fosse menos livre. Regeria o determinismo teórico e não o indeterminismo — e, sem embargo, haveria liberdade no sentido mais severo (Scheler, 1960, p. 10-11)¹¹.

Na citação acima, vemos um exercício mental que Scheler propõe ao nos estimular a refletir sobre um indivíduo que decide agir conforme a lei, realizando sempre o mesmo sob idênticas condições e, por consentimento interno, renovando tais decisões. Tal indivíduo é absolutamente livre e previsível.

O que Scheler quer mostrar é que o homem livre determina por si seu comportamento, o faz por convicção e, quanto maior for a duração da motivação, quanto maior for a certeza, mais estável e previsível é seu

¹¹ Si un espíritu, en la vivencia positiva de *los actos libres de su actuación*, hubiese tomado la resolución de actuar libremente siempre *acorde con la ley*, de hacer siempre lo mismo bajo condiciones idênticas, y si esta decisión fuese renovada en todos los casos mediante consentimiento interno, y si tuviese además el poder de realizarla — entonces el cuadro externo de su actuar y obrar, de sus acciones, no contendría nada de ‘casualidad’. Sería *totalmente calculable*, sin que por ello cada acto fuese *menos libre*. Regiría el determinismo teórico y no el indeterminismo — y, sin embargo, habría libertad en el sentido más severo (Scheler, 1960, p. 10-11).

comportamento. Por outro lado, o homem determinado por fatores externos (determinismo) tem um comportamento imprevisível, já que ninguém sabe como tais fatores serão encarados por cada pessoa, ou a mesma pessoa sob coação pode reagir de uma maneira diferente dependendo do momento ou das circunstâncias (Cadena, 2019, p. 221).

Há, então, uma diferença entre indeterminação e não-determinação. A indeterminação não é compatível com a liberdade. Ao contrário, a não-determinação é compatível com a liberdade, pois implica na ausência de coerção e na presença da espontaneidade. Assim, a não-determinação é negativa, já que é a ausência de coerção. E a espontaneidade é liberdade plena, a consciência do poder-querer.

Para Scheler, há três condições para o determinismo teórico, a única determinação compatível com a liberdade:

- 1) agir conforme a lei. Lembrando que esta lei é instituída pela própria pessoa como princípio da sua própria determinação;
- 2) a ação acima se renova em casos semelhantes e mediante consentimento interno, aceitação interna;
- 3) é possível realizar tal ação.

No tocante à primeira condição, Scheler (1960, p. 33) sustenta que ser livre é se autodeterminar. Ademais, não basta que a ação seja realizada “através” do sujeito da liberdade, ou seja, perpassa a sua dimensão individual, mas é preciso também que ela se realize “por” ele. Ou seja, é preciso que o sujeito da liberdade queira tal ação. Essas duas condições conduzem à conclusão de que o determinismo teórico confere às ações pessoais motivações. Essas motivações fundam as ações, conferem-lhe substrato que, no caso de Scheler, é um substrato valorativo. Diz Scheler (1960, p. 22): “ser livre é atuar somente devido a uma volição motivada”¹². E “volição motivada é uma volição reflexiva que pressente o valor positivo da ação” (Cadena, 2019, p. 240). E valor positivo implica no valor que se realiza em uma determinada ação. Trata-

¹² “ser libre es actuar sólo debido a uma volición motivada” (Scheler, 1960, p. 22).

se de uma motivação que se situa em conexão de sentido com o projeto pessoal. E tal projeto pessoal se consubstancia nos valores que constituem a essência individual da pessoa na medida em que foram intuídos por ela.

As consequências do determinismo teórico são a indeterminabilidade e a previsibilidade das ações pessoais. A indeterminabilidade em relação aos estímulos e impulsos instintivos. Trata-se da possibilidade do sujeito da liberdade de não se deixar determinar em suas ações pelos estímulos e impulsos variáveis. Da indeterminabilidade decorre a previsibilidade das ações do sujeito da liberdade. Somente é possível confiar na previsibilidade das ações de alguém se tal pessoa não for determinável por estímulos variáveis em sua vida, ou seja, se suas ações forem indetermináveis no sentido de não serem determinadas pelo que é mutável e contingente na relação da pessoa com o mundo.

O determinismo teórico implica em compreender a pessoa enquanto aquela que determina suas ações livremente, dotada da consciência imediata da liberdade, da consciência do poder-querer, o que lhe confere um maior poder de eleição diante dos valores intuídos nas vivências mundanas. A pessoa que se deixa determinar, em suas ações, pelos valores intuídos e que lhe aparecem enquanto opções de eleição, é uma pessoa que tende a ser previsível na medida em que se espera dela agir conforme uma órbita de valores que constituem a essência individual daquela pessoa. E tal previsibilidade se sustenta justamente na indeterminabilidade dessa pessoa por outros fatores alheios aos valores constituintes da sua essência individual.

3 A responsabilidade moral

As reflexões de Scheler sobre o embate entre liberdade e determinismo e a tese do determinismo teórico são importantes para a sua reflexão acerca da responsabilidade moral. Para Scheler (1960, p. 32), tanto o indeterminismo quanto o determinismo (aquele sustentado a

partir da posição do observador) não podem fundar a responsabilidade do agente. E isso porque a condição para a responsabilidade moral, isto é, para imputar uma conduta a alguém é a tese da liberdade.

Na obra *Formalismo na Ética e a Ética não-formal de valores*, Scheler (1971, p. 495) apresenta uma relação entre a autonomia (entendida como a relevância moral da pessoa) e a imputabilidade (entendida como a compreensão de que tais atos pertencem àquela pessoa). Há, então, dois sentidos de autonomia. O primeiro sentido diz respeito à autonomia da intuição pessoal do bem e do mal. O segundo sentido se refere à autonomia do querer o que é dado como bem e mal.

O primeiro sentido de autonomia tem a sua contrapartida na heteronomia da vontade cega sem a intuição; o segundo sentido, a heteronomia do querer coagido que é muito distintamente presente em todos os tipos de contágio volitivo e sugestão. Nesse duplo sentido de autonomia, o valor do ser moralmente relevante e da vontade em geral pode ser possuído tão somente pela pessoa autônoma e por seus atos (Scheler, 1973, p. 495).¹³

O caráter bom ou mau de uma ação é intuído pela pessoa em termos de valores éticos que, uma vez constituídos enquanto conteúdos da intuição e da vontade, tornam-se valores morais. Explica Wojtyła:

Ora, os valores éticos de “bem” e de “mal” se manifestam, segundo Scheler, nas seguintes condições: o valor de “bem”, em sentido absoluto, manifesta-se no ato de realizar um valor objetivo conhecido pelo sujeito que o realiza como o mais alto. O valor de “mal”, em sentido absoluto, manifesta-se no ato de realizar um valor objetivo conhecido pelo sujeito que o realiza como o mais baixo. O valor de “bem”, em sentido relativo, manifesta-se na realização de um valor objetivo

¹³ The first kind of autonomy has as its counterpart the heteronomy of blind willing without insight; the second, the heteronomy of the forced willing that is very distinctly presente in all kinds of volitional contagion and suggestion. In this twofold sense of autonomy the value of morally relevant being and willing in general can be possessed only by the autonomous person and his acts (Scheler, 1973, p. 495).

conhecimento como superior. O valor de “mal”, em sentido relativo, manifesta-se na realização de um valor objetivo conhecimento como inferior (Wojtyła, 1993, p. 67).

Daí que os valores éticos de uma ação independem do querer do agente, no sentido de que a superioridade ou a inferioridade de um valor na hierarquia dos valores é de ordem objetiva, independente do sujeito. Ainda que não haja a autonomia da vontade, a ação permanece sendo boa ou má. Daí que as reflexões sobre a autonomia e a heteronomia do agente dizem respeito à relação da pessoa com a objetividade dos valores na medida em que eles fundamentam a sua intuição e a sua vontade.

Scheler, na passagem acima, traz dois sentidos de heteronomia. O primeiro deles diz respeito à vontade cega, aquela carente de intuição do caráter bom ou mau da ação. O segundo sentido diz respeito à coação, ainda que a pessoa intua o caráter bom ou mau da ação, ela agiu sob coação. O filósofo traz um exemplo do primeiro sentido. Imaginemos uma pessoa que quer determinada ação, mas não teve a autonomia de intuir o caráter bom ou mau da referida ação, como é o caso das ações por herança ou tradição. A ação é boa em si, pois diz respeito ao valor como conteúdo objetivo, mas não pode ser imputada à pessoa, na medida em que se trata de uma ação heterônoma no primeiro sentido apresentado por Scheler. O mesmo raciocínio se aplica à ação má. Se alguém quer uma má ação, mas não intui o caráter mau de tal ação, ela não pode ser imputada à pessoa, pois igualmente se trata de uma ação que ocorre em condições de heteronomia. E Scheler (1971, p. 499) esclarece que a relação entre os dois sentidos de autonomia é o que confere a imputabilidade dos atos a uma pessoa individual.

O exemplo da tradição nos permite refletir sobre hábitos culturais e transgeracionais. Tribos indígenas que praticam infanticídio de crianças com alguma deficiência ou filhas de mães solteiras. Trata-se de uma ação que, no raciocínio de Scheler, é autônoma no sentido de que é querida pelos agentes, mas não há a autonomia da intuição do caráter

mau da ação. Nesse caso, tal ação não pode ser imputada ao agente individualmente. Scheler parece resolver tal problema da imputabilidade assumindo um modo de relação entre os dois sentidos de autonomia.

Essa íntima relação entre os dois sentidos de autonomia é desenvolvida por Scheler (1971, p. 499) nos seguintes termos: a autonomia da intuição do caráter bom de uma ação necessariamente garante a autonomia da vontade do bem compreendido. Ou seja, há um otimismo moral de Scheler ao sustentar que intuir autonomamente o caráter bom de uma ação implica que, uma vez plenamente compreendido o caráter bom de uma ação, o agente necessariamente agirá autonomamente conforme tal compreensão. O conhecimento moral implica, então, na ação moral. Nessa linha, Wojtyła esclarece a relação entre a autonomia da intuição em termos da percepção afetivo-intencional da superioridade ou da inferioridade de um valor ético e a ação conforme o valor superior ou inferior intuído:

[...] como o conhecimento da superioridade ou inferioridade de um valor se cumpre em atos particulares de percepção afetivo-intencional da superioridade ou inferioridade, o ato realizador é moralmente bom, segundo Scheler, enquanto seu objeto se recobre do valor que foi conhecido como superior ou se contrapõe ao que foi conhecido como inferior. Se, pelo contrário, o objeto de realização se reveste de um valor conhecido como inferior ou se contrapõe a outro mais alto, tal ato é moralmente mau (Wojtyła, 1993, p. 67).

Nota-se, então, a importância da teoria scheleriana dos valores em termos de teoria do conhecimento para as reflexões sobre autonomia no pensamento de Scheler. O filósofo apresenta a precedência da cognoscibilidade dos valores em detrimento do próprio querer. Daí que a vontade autônoma não implica na autonomia da intuição do caráter bom ou mau da ação. Já que a percepção afetivo-intencional da superioridade ou da inferioridade dos valores é prévia ao próprio querer. E a superioridade ou a inferioridade objetiva de um valor é prévia

à própria intuição moral. A cognoscibilidade dos valores implica em justamente apreender tal objetividade.

No opúsculo *Fenomenologia e Metafísica da Liberdade*, Scheler (1960, p. 33) esclarece que ser livre e ser autodeterminante são uma e a mesma coisa. Ou seja, há uma equivalência entre liberdade e autonomia. Para a responsabilidade moral é crucial que a pessoa seja a causa livre de uma ação, o que implica que houve autonomia tanto da intuição pessoal quanto do querer tal ação.

Na outra obra aqui referida, Scheler dá um passo argumentativo ao assumir a coresponsabilidade, isto é “que toda pessoa individual é não apenas responsável por seus próprios atos individuais, mas também é originalmente coresponsável por todos os atos dos outros” (Scheler, 1971, p. 497)¹⁴. O fundamento da coresponsabilidade é o que Scheler (1971, p. 497) denomina “comunidade moral de pessoas”¹⁵. A coresponsabilidade decorre da personalidade inerente a cada indivíduo em uma comunidade. Assim, Scheler separa a reflexão sobre a autonomia da individualidade. Voltemos ao exemplo da ação fundada na tradição, como é o caso exemplificado do infanticídio nas tribos indígenas. Em termos de coresponsabilidade, a comunidade moral de pessoas é responsável enquanto comprometida ou não com valores superiores. Scheler não afasta a importância da tradição, ao contrário, a compreende como fonte de intuições morais, ou seja, de conhecimento de valores. Nesse sentido, a uma comunidade que não se compromete com valores superiores é preciso que sejam alterados seus líderes e a sua tradição.

¹⁴ “that every personal individual is not only responsible for his own individual acts but also originally coresponsible for all acts of others” (Scheler, 1971, p. 497).

¹⁵ “moral community of persons” (Scheler, 1971, p. 497).

4 Considerações finais

Scheler tangencia o embate entre a ideia de determinismo e a ideia de indeterminismo. A sua proposta ética é apresentada na obra *Formalismo na Ética e a Ética Não-Formal de Valores*, segundo a qual a *pessoa* é a unidade de *ser* que se relaciona fenomenologicamente com o mundo, intuindo valores. Há uma relação entre a intuição dos valores e as ações pessoais.

A autonomia, em seu duplo sentido, relaciona-se com a comunidade moral de pessoas e com a corresponsabilidade, o que permite compreender que sustentar um progresso moral em termos de melhores tomadas de decisão, isto é, mais compromissadas com boas ações implica em manejar o primeiro sentido de autonomia: a autonomia da intuição. Daí a importância do comprometimento da comunidade moral de pessoas com valores moralmente bons, ou seja, com valores superiores. Há, então, uma íntima relação entre a intuição moral (percepção afetivo-intencional dos valores) e a responsabilidade moral, já que esta depende daquela.

Referências

- CADENA, Nathalie Barbosa de la. Scheler e o problema do livre arbítrio. In: KAHLMEYER-MERTENS, Roberto S.; WEYH M., Katyana; KISSER, Eduardo Henrique Silveira; SILVA, Marcelo Ribeiro da; DIAS, José (Orgs.). *STVDIVM Max Scheler: Novas Recepções*. Vol. II. Toledo-PR: Editora Vevens, 2019. p. 217-252.
- SCHELER, Max. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. A New Attempt toward the Foundation of and Ethical Personalism. Evanston: Northwestern University Press, 1971.
- SCHELER, Max. *Metafísica de la Libertad*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1960.
- WOJTYLA, Karol. *Max Scheler e a Ética Cristã*. Tradução de Diva Toledo Pisa. Curitiba: Editora Universitária Champagnat, 1993.

Religião e razão pública: desafios e perspectivas na teoria de Rawls e em abordagens contemporâneas

Antonio Gonçalves Sobreira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.28>

1 Introdução

A relação entre religião e razão pública apresenta desafios significativos no contexto de sociedades democráticas pluralistas. Este texto tem como objetivo examinar como indivíduos religiosos e seculares podem aceitar uma concepção política de justiça razoável, baseada em valores compartilhados, e não apenas em um *modus vivendi*. O estudo busca analisar a proposta do liberalismo político de John Rawls, que propõe um modelo de estabilidade democrática sustentado pela razão pública e pelo consenso sobreposto, e explorar as críticas de Michael Sandel, que questiona aspectos fundamentais dessa abordagem, como a prioridade do justo sobre o bem e as limitações impostas às doutrinas abrangentes no espaço público.

A temática é especialmente relevante em sociedades contemporâneas marcadas por pluralismo religioso, moral e cultural. Compreender os fundamentos teóricos que sustentam o equilíbrio entre liberdade individual, igualdade e convivência democrática é essencial para a

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação da UFC/CE.

E-mail: prof.antoniosobreira@gmail.com

promoção de políticas públicas mais inclusivas e tolerantes. Ademais, a análise das críticas de Sandel amplia a compreensão das limitações do modelo rawlsiano e permite avaliar possíveis ajustes ou complementos à teoria.

O texto baseia-se em uma abordagem qualitativa, utilizando pesquisa bibliográfica e análise crítica dos textos de John Rawls e de seus críticos, especialmente Michael Sandel. A investigação será dividida em três etapas principais: (1) contextualização do liberalismo político e da razão pública em Rawls; (2) análise detalhada das críticas de Sandel, com foco na assimetria entre o justo e o bem e na exclusão de argumentos religiosos do debate público; (3) exame da possível resposta de Rawls às objeções, com base em seus próprios textos e em interpretações de comentaristas.

Um ponto de destaque na análise crítica de Sandel é sua objeção à exclusão de razões morais e religiosas do discurso público. Ele argumenta que essa restrição empobrece o debate político e subestima a capacidade de os cidadãos refletirem sobre princípios de justiça e bem comum. Para Sandel, o *pluralismo razoável* que Rawls utiliza para justificar a neutralidade do Estado também deveria ser aplicado às concepções de justiça, uma vez que os desacordos sobre princípios de justiça são tão profundos quanto os desacordos sobre o bem.

A possível resposta de Rawls a essa crítica está na distinção entre valores políticos e valores abrangentes. Ele defende que os princípios de justiça devem ser baseados em fundamentos acessíveis a todos os cidadãos, enquanto valores abrangentes, religiosos ou filosóficos, podem apoiar, mas não determinar, as decisões políticas. Rawls sustenta que sua teoria promove uma estabilidade mais robusta e duradoura em sociedades pluralistas, ao priorizar os valores compartilhados que garantem a cooperação social. Assim, este trabalho não apenas explora as contribuições e limites da teoria de Rawls, mas também reflete sobre como suas ideias podem ser ajustadas ou reinterpretadas

para lidar com os desafios contemporâneos da convivência democrática.

2 O liberalismo político e a razão pública em Rawls

Como é possível uma pessoa que possui uma doutrina religiosa abrangente, isto é, um religioso, assim como os não religiosos (seculares, agnósticos), acatar uma concepção política de justiça razoável que dê sustentação a um regime democrático, anuindo à uma razão pública pelas razões certas e não apenas por um *modus vivendi*, mesmo quando suas doutrinas poderão não prosperar sobre tal regime? A relação entre doutrinas e razão pública é uma questão fundamental no liberalismo político de Rawls. Rawls acredita que a resposta para essa questão consiste em que os cidadãos, seja ele um religioso ou não, compreendem e aceitam que:

[...] a não ser endossando uma democracia constitucional razoável, não há nenhuma outra maneira equitativa de assegurar a liberdade de seus seguidores que seja compatível com as liberdades iguais de outros cidadãos livres e iguais razoavelmente (Rawls, 2011, p. 547).

A forma como uma doutrina religiosa vai apoiar ou endossar uma democracia constitucional vai diferenciar-se da forma como uma doutrina não religiosa o fará. Mas embora a endossem de modos diferentes, todas irão concordar que “a liberdade de consciência e o princípio da tolerância podem ser coerentes com a justiça igual para todos os cidadãos em uma sociedade democrática razoável” (Rawls, 2011, p. 548). Assim, a base fundamental que deve ser aceita por todos deve ser “os princípios de tolerância e de liberdade de consciência”. Eles devem ter lugar central em qualquer concepção de democracia constitucional.

Um tema fundamental no liberalismo político de Rawls é a razão pública. Werle, ao tratar dos possíveis significados de uma razão pública, comenta:

A razão pública opera, portanto, de duas maneiras. Por um lado, a razão pública poderia ser entendida segundo a concepção kantiana do juízo determinante, que aplica a regra ao caso. A razão pública seria mais restrita na delimitação das razões válidas e menos dinâmica no que tange às questões e aos conflitos a serem tratados pela razão pública. Ela já pressupõe o acordo sobre os princípios de justiça, restringindo seu papel a uma aplicação dos mesmos à realidade política das instituições (Werle, 2008, p. 135).

A interpretação de Werle (2008) sobre a razão pública como um “juízo determinante”, que aplica regras preexistentes aos casos concretos, aponta para uma visão da razão pública como um mecanismo de aplicação, e não de descoberta. Nessa perspectiva, a razão pública seria limitada pela necessidade de partir de princípios de justiça previamente acordados, restringindo sua função à mera aplicação desses princípios à realidade política.

Abordaremos agora o modelo de razão pública e seus limites propostos por John Rawls. Vimos que o consenso sobreposto e a razão pública nivelam os valores políticos, evitando que sejam sobrepujados por qualquer doutrina abrangente. Quando questões políticas ou constitucionais fundamentais surgem, as razões apresentadas devem ser compatíveis com a razão pública. No entanto, é importante ressaltar que apenas as razões públicas devem ser expostas, sem expor a doutrina completa. Esse posicionamento nos leva a dois pontos de vista distintos: a visão exclusiva (*exclusive view*), que não permite expor a doutrina completa, e a visão inclusiva (*inclusive view*), que permite a apresentação dos valores políticos arraigados da doutrina.

A análise dos limites da razão pública proposta por John Rawls visa investigar qual das visões deve ser privilegiada: a exclusiva ou a inclusiva. Enquanto a visão exclusiva impede a apresentação completa da doutrina abrangente, a visão inclusiva permite que os valores políticos arraigados sejam divulgados pelos cidadãos. De acordo com Rawls, a resposta a essa questão depende de qual visão promove o respeito à razão pública, permitindo o apoio a uma sociedade bem-

ordenada. Nesse sentido, a visão inclusiva parece ser a melhor opção, devido à sua maior flexibilidade e amplitude na justificação, considerando as condições sociais da sociedade (Lima, 2011).

Existem duas situações em relação aos limites da razão pública: o caso ideal e o não-ideal. No caso ideal, a sociedade é bem-organizada e seus membros aceitam um consenso sobreposto dos valores políticos que se baseiam em doutrinas razoáveis. Os valores políticos são amplamente conhecidos e respeitados por cidadãos razoáveis que reconhecem a importância de valores morais em conformidade com a justificação pública ideal. Nesse caso, não há conflitos graves e os direitos fundamentais são garantidos, não ocorrendo nenhuma injustiça. Portanto, a apelação à razão pública é resolvida de maneira exclusiva (Rawls, 2011).

Em uma sociedade não ideal, há um conflito significativo em relação à aplicação dos princípios da justiça, com vários grupos religiosos divergindo em suas argumentações e gerando dúvidas quanto à sinceridade dos valores fundamentais do político. Para solucionar essa desconfiança, Rawls sugere que os grupos argumentem sobre como suas convicções ratificam os valores públicos. Ambos os casos mencionados ocorrem em sociedades mais ou menos bem-organizadas, onde o conflito parece dentro dos padrões normais de justificação. Rawls também menciona situações mais extremas, como aquelas em que há uma profunda divisão em relação aos elementos constitucionais essenciais, como nos casos dos abolicionistas e do movimento dos direitos civis liderado por Martin Luther King. Rawls sugere que os limites da razão pública podem variar (em termos de uma visão inclusiva ou exclusiva) de acordo com o momento histórico. Em outras palavras, a compreensão da razão pública pode mudar de acordo com as circunstâncias em que se encontra a sociedade, podendo levar a uma visão mais inclusiva ou restritiva dos valores políticos (Lima, 2020).

Agir por meio do uso público da razão implica utilizar uma concepção política que destaque os valores e princípios das concepções

liberais de justiça, permitindo que a perspectiva particular de um indivíduo seja introduzida no debate público, desde que esse indivíduo ofereça razões adequadas para apoiar os princípios políticos de sua doutrina abrangente. Rawls denomina isso de visão ampla da cultura política pública.

Os limites da razão pública são definidos pelo fato de que as razões relevantes devem estar relacionadas aos valores políticos: os valores da justiça política e os valores da razão pública. Estes valores referem-se aos princípios fundamentais da justiça e às diretrizes da argumentação pública e razoável, que são decididos na posição original. Esses princípios e diretrizes formam o critério para determinar o que não pode ser razoavelmente rejeitado pelos cidadãos, ou seja, o critério das razões públicas e do fundamento comum sobre o qual as doutrinas abrangentes razoáveis são construídas e argumentam no sentido de estabelecer uma cidadania compartilhada. Para além disso, a razão pública também exige que os cidadãos expressem suas opiniões em termos que sejam compreensíveis para os demais, usando argumentos que possam ser avaliados em conjunto com as outras perspectivas. Além disso, a razão pública exige que as decisões políticas sejam tomadas com base em princípios e argumentos que possam ser publicamente justificados, e que esses princípios e argumentos sejam acessíveis a todos os cidadãos (Forst, 2010, p. 125).

Em síntese, a razão pública estabelece limites para o discurso político, exigindo que as razões apresentadas sejam baseadas em valores políticos compartilhados e que sejam acessíveis e compreensíveis para todos os cidadãos. Esses valores políticos são estabelecidos através de princípios fundamentais de justiça e diretrizes de argumentação pública e razoável, que são construídos na posição original e servem como critério para determinar o que não pode ser razoavelmente rejeitado pelos cidadãos.

3 A introdução das doutrinas na discussão política pública

Ao que Rawls denomina de “visão ampla da cultura pública”, dois aspectos se destacam. O primeiro tem a ver com a forma como doutrinas religiosas ou não religiosas podem ser introduzidas na discussão política pública, desde que sejam apresentadas no devido tempo, com razões políticas adequadas, e não dadas unicamente por doutrinas abrangentes. Nesse sentido, Oliveira comenta:

Rawls destaca que, na razão pública, é possível permitir que se introduza na discussão política nossa doutrina abrangente, religiosa ou não, contanto que ofereçamos razões adequadamente públicas para apoiar os princípios e as políticas que se acredita que nossa doutrina abrangente sustente (Oliveira, 2019, p. 19).

Essa injunção acerca das exigências feitas para que um discurso religioso possa ser introduzido no discurso político, é o que Rawls chama de a “cláusula”. O segundo aspecto envolvido na visão ampla da cultura política pública, é que pode haver razões positivas para introduzir doutrinas abrangentes na discussão política pública (Rawls, 2011, p. 549).

Sobre como a cláusula pode ser satisfeita, várias questões são levantadas. Uma delas é: quando a cláusula deve ser satisfeita? Isto é, em uma discussão pública, ao se apresentar ideias, proposições, princípios, valores advindos de doutrinas abrangentes, religiosas ou não religiosas, quando as razões políticas — que devem obrigatoriamente acompanhá-las — devem ser apresentadas? No mesmo dia ou algum tempo depois? Rawls destaca que a cláusula deve ser adequadamente satisfeita, porém, “as particularidades sobre o modo de satisfazê-la só podem ser especificadas na prática, e não há como a cláusula ser regulada por um conjunto preciso de normas dadas de antemão” (Rawls, 2011, p. 549).

Rawls salienta que as normas que irão regular e determinar se a cláusula foi satisfeita a contento vão depender da natureza da cultura

política, exigindo bom senso e compreensão. Rawls observa que “a introdução na cultura política pública de doutrinas religiosas ou seculares, contanto que a cláusula seja cumprida, não altera a natureza e o conteúdo da justificação da própria razão pública” (Rawls, 2011, p. 549), ou seja, a justificação ainda permanece formulada com base em uma família de concepções políticas razoáveis de justiça. Rawls ainda destaca que:

[...] não há restrições ou exigência sobre como as próprias doutrinas religiosas ou seculares, devem expressar-se. Não se reque, por exemplo, que essas doutrinas sejam logicamente corretas de acordo com determinados padrões, abertas à avaliação racional ou demonstráveis por meio de evidências (Rawls, 2011, p. 550).

Como foi dito, não há restrições sobre a forma como as doutrinas razoáveis devem se expressar. Os defensores dessas doutrinas são quem deve decidir como apresentar seus argumentos, seja por meio de algum sistema lógico, apenas argumentos teóricos ou razões práticas. “Essas pessoas normalmente terão razões práticas para querer tornar suas visões aceitáveis para um público mais amplo” (Rawls, 2011, p. 550).

Acerca do segundo aspecto da visão ampla da cultura pública, que afirma que há razões positivas para a introdução de doutrinas abrangentes na discussão política pública, Rawls destaca que um desses motivos é o conhecimento mútuo entre os cidadãos, das doutrinas abrangentes e não religiosas, que se expressa na visão ampla da cultura política pública e apresenta vantagens. O conhecimento mútuo dos cidadãos das doutrinas abrangentes “reconhece que as bases do compromisso democrático dos cidadãos com suas concepções políticas estão em suas respectivas doutrinas abrangentes, religiosas e não religiosas” (Rawls, 2011, p. 550). O compromisso dos cidadãos com o ideal democrático é fortalecido por razões certas.

Rawls considera como vital o apoio que as doutrinas abrangentes dão às concepções políticas razoáveis da sociedade. “Podemos pensar nas doutrinas abrangentes razoáveis que dão apoio às concepções políticas razoáveis da sociedade como a base social vital dessas concepções, conferindo-lhes força e vigor duradouros” (*Ibidem*, p. 550). Esse apoio e compromisso com a democracia constitucional só são manifestados publicamente quando essas doutrinas aceitam a cláusula e participam do debate público. O dever de civilidade é fortalecido quando autoridades e cidadãos compreendem seus compromissos democráticos e ajudam a promover uma sociedade guiada pelo ideal de razão pública (Rawls, 2011). Em resumo, sobre a relação entre as doutrinas abrangentes razoáveis (religiosas e seculares) e a razão pública no liberalismo político de Rawls, Araújo comenta:

A rigor, o liberalismo político não apenas permite a introdução de razões amplas no fórum político público, como também admite que a revelação recíproca de razões não públicas contribui para o aperfeiçoamento da discussão política e fortalece o ideal da razão pública” (Araújo, 2012, p. 12).

Embora o liberalismo permita a introdução de razões amplas, permanece a exigência de se traduzir os argumentos morais, filosóficos e religiosos “utilizando o processo de justificação normativa para a linguagem do político, igualmente acessível a todos os cidadãos de uma comunidade política” (Araújo, 2012, p. 12). Desse modo, Rawls considera ter alcançado seu objetivo, qual seja, elaborar um tipo de liberalismo político capaz de explicar a estabilidade em uma democracia constitucional pelas razões certas, assegurando uma estabilidade de nível superior fundada em um compromisso firme com os valores políticos da sociedade democrática pluralista, e não na mera aceitação de um *modus vivendi* entre doutrinas rivais (Araújo, 2012).

Na perspectiva de Rawls, a razão pública é construída por meio do diálogo e da deliberação, e todos os cidadãos devem ser capazes de

participar igualmente. Portanto, o discurso religioso pode ser uma parte legítima da discussão pública, desde que esteja aberto a ser discutido em termos seculares, isto é, cumpra a cláusula. No entanto, Rawls também enfatiza que a razão pública é governada por princípios políticos de justiça que são independentes de quaisquer doutrinas religiosas ou filosóficas abrangentes. Portanto, os argumentos religiosos não devem ser usados para estabelecer princípios políticos, mas podem ser usados para apoiá-los, desde que estejam traduzidos em termos “seculares” acessíveis a todos os cidadãos.

4 A crítica de Michael Sandel

Embora Rawls tenha assinalado razões positivas para a introdução de doutrinas abrangentes razoáveis na discussão política pública, sua teoria não fica isenta de várias críticas² em função da exigência de tradução, especialmente no que se refere às razões religiosas, embora o ônus recaia também sobre as doutrinas morais e filosóficas; a cláusula³ parece onerar sobremaneira os cidadãos religiosos.

Neste subtópico, pretende-se conhecer a crítica que coloca sob suspeita a plausibilidade das restrições impostas às doutrinas abrangentes, religiosas ou morais,⁴ feitas pelo liberalismo político. A pergunta é se as restrições que as doutrinas abrangentes sofrem são coerentes do ponto de vista dos valores democráticos, se estão bem

² Muitas objeções foram feitas a *Uma Teoria da justiça* e ao *Liberalismo político* de Rawls. Avaliaremos as críticas ao liberalismo político quanto a temas que dialogam com nossa questão de pesquisa, ou seja, que se relacionam diretamente com o problema das restrições ou exclusões de concepções morais de bem na esfera pública, provenientes de doutrinas abrangentes.

³ Como já foi visto no texto, a cláusula consiste em traduzir argumentos não públicos para a linguagem política.

⁴ O trabalho de Sandel apresenta muitas outras objeções, como por exemplo a suposta neutralidade do LP, a prioridade do justo sobre o bem, a crítica das restrições das doutrinas no âmbito público, entre outros.

fundadas, se ferem algum princípio fundamental. São vários os críticos que contestam as teses de Rawls, optamos por Michael Sandel, Charles Taylor e Habermas, trataremos daquelas objeções no contexto da nossa questão de pesquisa.

O comunitarismo é uma corrente de pensamento que surgiu na década de 1980 e se desenvolveu em constantes polêmicas com o liberalismo igualitário. Dentre os autores mais intimamente relacionados ao comunitarismo, encontramos teóricos críticos do liberalismo, mas que defendem critérios próximos do mesmo, como Charles Taylor; Michael Sandel, que defende posição que oscila entre socialismo e republicanismo, e outros com posições mais conservadoras como Alasdair MacIntyre (Gargarella, 2008).

Existe um grupo de textos fundamentais relativamente pequeno sobre o assunto. Um desses livros, que contribuiu com essa tarefa, é “Hegel e a Sociedade Moderna”, escrito por Taylor em 1979. Na obra, Taylor procura dar continuidade aos propósitos hegelianos de se opor a Kant. Nessa obra, ele critica o conceito de razão puramente formal utilizado por Kant e a concepção de autonomia proposta por ele. Outro trabalho que se destaca é “O Liberalismo e os Limites da Justiça”, escrito por Michael Sandel, cujo propósito principal é criticar o liberalismo político na sua concepção de justiça como independente de qualquer concepção de bem. Além disso, “As Esferas da Justiça” de Michael Walzer, onde se opõe a Rawls na sua proposta da justiça distributiva, e “Depois da Virtude” de Alasdair MacIntyre, onde se procura retornar a uma moral aristotélica, com base nas virtudes (Gargarella, 2008).

Entre as principais críticas do comunitarismo ao liberalismo político, está a contestação da concepção de pessoa. Essa crítica foi direcionada especialmente à *Uma Teoria da Justiça*. Em *Teoria*⁵, Rawls defende que o “eu antecede a seus fins”. Isso significa que, antes de pertencer a qualquer comunidade, seja ela religiosa ou social, os indivíduos têm a

⁵ Uma referência a obra *Uma Teoria da Justiça* (1971).

capacidade de questionar essas relações, a ponto de se separarem delas, se assim desejarem. No liberalismo, Rawls defende uma concepção “política” de pessoa.

O fato de uma pessoa nascer em uma determinada comunidade não significa que não possa questioná-la ou que não possa escolher fins distintos dos demais membros da comunidade. Segundo Gargarella:

Para o comunitarismo, em contrapartida, nossa identidade como pessoas, pelo menos em parte, está profundamente marcada pelo fato de pertencermos a certos grupos: nascemos inseridos em certas comunidades e práticas sem as quais deixamos de ser quem somos (Gargarella, 2008, p. 140).

Deste modo, para o comunitarismo, a pergunta principal não é “o que eu quero ser”, mas “o que eu sou”, de onde venho. Para Charles Taylor, a identidade de cada um é definida em boa parte a partir do conhecimento da situação em que a pessoa se encontra, quais são suas relações e compromissos, com quem e com que projeto se sente relacionado.

Uma das críticas mais conhecidas sobre a concepção de pessoa de Rawls é a realizada por Michael Sandel. Este contesta o pressuposto rawlsiano de que a pessoa escolhe seus fins, o que, para Sandel, constitui uma visão descritiva pobre do ser humano. Adotar tal pressuposto leva a perder uma visão mais adequada, mais rica da pessoa, que reconhece a importância da comunidade, dos valores que a pessoa não escolhe, mas descobre. Sandel também contesta a concepção rawlsiana de que “o eu antecede seus fins” (Gargarella, 2008, p. 141). Charles Taylor também critica a concepção de pessoa de Rawls, exatamente porque ele faz uma distinção entre identidade política e identidade pessoal.

Sandel escreveu *O Liberalismo e os Limites da Justiça* (1998), onde contesta não só as teses de *Uma Teoria da Justiça* (1971), como também do “Liberalismo Político” (1993). Ao analisar o liberalismo político de Rawls, Sandel faz três críticas importantes. A primeira é que “nem

sempre é razoável excluir ou pôr de parte, para fins políticos, as exigências e reivindicações que emergem a partir de doutrinas morais e religiosas abrangentes” (Sandel, 2005, p. 257). A segunda crítica diz respeito à defesa que o LP faz da “prioridade do justo sobre o bem”, com base no fato de existir um pluralismo razoável a respeito do bem. Embora Sandel reconheça como verdade que as sociedades contemporâneas realmente se caracterizam por esse pluralismo razoável a respeito do bem, ou seja, as pessoas mantêm uma variedade de perspectivas morais e religiosas que colidem uma com as outras, “de modo algum se pode afirmar que exista um fato de um pluralismo razoável relativamente à moral e à religião que não seja igualmente aplicável às questões da justiça” (Sandel, 2005, p. 258).

Em terceiro lugar, há uma crítica ao “ideal de razão pública” proposto pelo LP, pois os cidadãos não têm legitimidade para questionar questões políticas e constitucionais fundamentais à luz de seus ideais morais e religiosos, o que, segundo Sandel, “é uma restrição excessivamente severa, que empobreceria o discurso político e retiraria da deliberação pública uma importante dimensão” (Sandel, 2005, p. 258).

O liberalismo político exclui do âmbito político os ideais morais e religiosos abrangentes, e concebe uma concepção de pessoa com a separação entre as identidades política e privada. O argumento do LP, é que nas sociedades democráticas modernas, as pessoas apresentam concepções diferentes do que constitui o bem, ou a vida boa. A fim de garantir a cooperação social, deve-se excluir as convicções morais e religiosas, e manter o respeito mútuo. O interesse mais importante é assegurar a cooperação social com base no respeito mútuo. Sandel questiona isso: o que garante que esse interesse seja o mais importante?

Sandel salienta que Rawls enfatiza que o liberalismo político não depende do ceticismo acerca das doutrinas abrangentes, isso abre espaço para se conceber que algumas dessas doutrinas abrangentes sejam válidas, e nada impediria que as mesmas possam vir a produzir valores pujantes ao ponto de superar a exclusão, e superar moralmente

os valores políticos da tolerância, da equidade e da cooperação social baseada no respeito. (Sandel, 2005, p. 259).

Existem conflitos entre valores políticos e valores morais e religiosos, e afirmar que esses valores não podem ser aplicados no âmbito público, mas somente na esfera pessoal, não é correto, pois, caso contrário, não haveria conflitos. Portanto, a afirmação do liberalismo político de que “os valores políticos normalmente são priorizados sobre outros valores que possam se opor a eles” (*ibidem*, p. 259) não parece fazer muito sentido. A questão do aborto é um exemplo da dificuldade enfrentada pela postura que busca priorizar valores políticos independentes de valores morais e religiosos. Sandel destaca o conflito entre valores políticos e não políticos e afirma:

Os valores políticos, dir-se-á, aplicam-se à estrutura básica da sociedade e aos aspectos constitucionais essenciais, enquanto os valores morais e religiosos se reportam à conduta privada de uma pessoa e às associações de índole voluntária. Mas se se tratasse apenas de uma diferença em termos do domínio a que se reportam, nenhum conflito entre valores morais e religiosos jamais poderia surgir (Sandel, 2010, p. 259).

A existência de conflito, para Sandel, é uma evidência de que a justificativa dada pelo liberalismo político — a divisão entre valores políticos aplicados à estrutura básica e valores abrangentes no âmbito particular — não é suficiente, pois, se fosse, tal conflito não existiria.

5 O fato de um pluralismo razoável

De acordo com Sandel, a ideia da prevalência do justo sobre o bem é questionada. O liberalismo político baseia essa assimetria não na concepção kantiana da pessoa, mas na característica da sociedade democrática moderna, que segundo Rawls é o fato de um pluralismo razoável. A sociedade moderna é caracterizada por uma variedade de doutrinas razoáveis, mas incompatíveis, não sendo adotada por todos

os cidadãos e provavelmente nunca será. Esse é um resultado normal da utilização da razão humana em instituições livres. É necessário que uma concepção política de justiça encontre princípios que possam ser aceitos por todos os cidadãos, independentemente das doutrinas que possam seguir. Para resolver esse problema, o liberalismo político sustenta a prioridade do justo sobre o bem como uma forma de criar uma base para a cooperação social. Sandel entende que:

[...] se bem que existindo na realidade, esse fato⁶ não é suficiente para o estabelecimento da prioridade do justo. A assimetria entre o justo e o bom depende de um pressuposto adicional. Trata-se do pressuposto de que, apesar de discordarmos acerca da moral e da religião, não evidenciamos desacordos semelhantes acerca da justiça, ou não o faríamos depois de refletirmos devidamente sobre a matéria (Sandel, 2005, p. 266).

Para Sandel, o liberalismo político, para ser coerente, precisa pressupor que o exercício da razão humana em condições de liberdade produzirá desacordos acerca do bem (da vida boa), mas também que, nas mesmas condições, não produzirá desacordos acerca da justiça. O fato do pluralismo razoável acerca da moral e da religião só cria assimetria entre o justo e o bom somente quando associado ao pressuposto de que não existe nenhum “fato de pluralismo razoável” acerca da justiça. Mas esse segundo pressuposto não possui uma justificação clara, devido às sociedades democráticas estarem repletas de desacordos acerca da justiça. Sandel afirma: “Não é claro que esse pressuposto adicional se justifique. Basta que olhemos à nossa volta para verificarmos que as sociedades democráticas modernas estão repletas de desacordos acerca da justiça” (Sandel, 2005, p. 266). Para exemplificar tais conflitos no âmbito da justiça, o autor menciona:

[...] os debates contemporâneos acerca da discriminação positiva, da distribuição do rendimento e da equidade dos impostos, dos cuidados

⁶ Se refere ao fato do pluralismo razoável.

de saúde, da imigração, dos direitos dos homossexuais, do direito da liberdade de expressão face a discursos que convidam ao ódio, da pena de morte, para nomear apenas alguns. Ou então, considere-se os votos discordantes e as opiniões de juizes do Tribunal supremo em casos envolvendo a liberdade religiosa, a liberdade de expressão, os direitos de privacidade, os direitos do voto, o direito dos acusados, entre outros tantos (Sandel, 2005, p. 266 e 267).

Com isso, levantando mais perguntas do que afirmações, Sandel procura demonstrar que defender a prioridade do justo sobre o bom, tomando como fundamento o fato de um pluralismo das doutrinas abrangentes razoáveis acerca do bem, não é um argumento que pareça ser suficiente, haja vista que os conflitos no âmbito da justiça também revelam um tipo de pluralismo razoável acerca da justiça.

Um defensor do liberalismo rawlsiano pode argumentar que há duas formas diferentes de desacordo sobre justiça: a) o que os princípios devem ser, e b) como esses princípios devem ser aplicados. Eles afirmam que muitas das discordâncias sobre justiça não são sobre os princípios em si, mas sim sobre sua aplicação. Eles concordam que uma sociedade justa deve garantir o direito à liberdade de expressão. Se essas polêmicas sobre justiça realmente se referem à aplicação de princípios compartilhados ou que seriam compartilhados após reflexão adequada, enquanto as controvérsias sobre moral e religião são mais profundas, então a assimetria entre o justo e o bom proposta pelo liberalismo político estaria justificada.

No entanto, essa posição não é segura, uma vez que as discordâncias sobre justiça parecem ser mais profundas, além da questão da aplicação e chegando aos princípios. Sandel destaca o debate sobre justiça distributiva. De acordo com o princípio da diferença de Rawls, alguns acreditam que somente as desigualdades sociais e econômicas que melhoram a situação dos membros da sociedade menos favorecidos são consideradas justas. Esses defensores argumentam que o governo deve garantir satisfação de necessidades básicas como educação, renda, saúde, habitação, entre outras, para que os cidadãos possam

exercer sua liberdade de forma significativa. Porém, outros, como os libertários, rejeitam o princípio da diferença e defendem que o governo não deve usar sua força para redistribuir renda e riqueza e que cada pessoa deve ser livre para usar seus talentos e desfrutar dos resultados como determinado pelo mercado (Sandel, 2005).

Neste contexto, Sandel comenta:

A polêmica entre liberais igualitários, como Rawls, e libertários, como Nozick e Milton Friedman, é uma característica proeminente do debate político nas sociedades democráticas modernas. Este debate reflete uma discordância acerca da identificação do princípio de justiça distributiva mais correto, e não uma discordância acerca do modo como o princípio de diferença deve ser aplicado. Mas isso parece sugerir que nas sociedades democráticas existe um fato de um pluralismo razoável acerca da justiça tal como se verifica a propósito da moral e da religião. E, se assim é, a assimetria entre o justo e o bom não é sustentável (Sandel, 2005, p. 268).

Embora Rawls não tenha respondido de forma explícita, Sandel sugere que a resposta possível seria considerar que a posição dos libertários não é “razoável”. Desta forma, a existência de um pluralismo sobre a justiça distributiva não significa que exista um pluralismo “razoável”. Isso significa que, se as teorias libertárias sobre a justiça distributiva fossem refletidas adequadamente, não seriam sustentáveis. Deste modo, “As nossas diferenças acerca da justiça distributiva, ao contrário das nossas diferenças acerca da moral e da religião, não são o produto natural do exercício da razão humana em condições de liberdade” (Sandel, 2004, p. 269).

Sandel destaca que, a princípio, considerar o ponto de vista dos libertários sobre o princípio da diferença como “não razoável” pode parecer intolerante. No entanto, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls oferece uma ampla argumentação persuasiva a favor do princípio da diferença contra os libertários. “Do ponto de vista moral, a distribuição de talentos e atributos que permitem a alguns ganhar mais na economia de mercado e a outros menos é arbitrária” (*ibidem*, p. 270). Sandel não quer

reforçar o argumento de Rawls a favor do princípio da diferença, mas destacar sua forma de argumentar, de apresentar suas razões e justificar sua posição por meio de um processo de ajuste mútuo entre princípios e julgamentos ponderados, buscando um equilíbrio reflexivo. Segundo Sandel:

Rawls procura demonstrar que o princípio da diferença é mais razoável do que a alternativa oferecida pelos libertários. Na medida que seus argumentos são convincentes, como creio que são, e na medida que podem ser convincentes para cidadãos de uma sociedade democrática, os princípios que os suportam são justamente incorporados nas políticas públicas e no direito (Sandel, 2005, p. 270).

A reflexão utilizada por Rawls conduz à conclusão de que é possível que alguns princípios de justiça sejam mais justificáveis do que outros, mas isso não significa que não possa haver desacordo em questões morais e religiosas. Se podemos usar a reflexão para equilibrar diferentes princípios de justiça distributiva, por que não poderíamos fazer o mesmo com concepções do bem? (Sandel, 2005).

Com isso, Sandel pensa ter atingido o núcleo do pressuposto do liberalismo político de Rawls, o da prioridade da justiça sobre o bem, que se sustenta a partir do fato do pluralismo razoável em torno de questões do bem, dada a diversidade de concepções religiosas ou morais a respeito do bem, e procura fundamentar a ética política em torno das questões da justiça, supondo-se que nesse âmbito, haja acordo.

Sandel pergunta por que não conseguimos debater sobre concepções do bem de forma reflexiva, assim como discutimos princípios de justiça distributiva controvertidos. Ele argumenta que se pudermos provar que algumas concepções do bem são mais razoáveis do que outras, a persistência de diferenças não seria mais considerada um exemplo de um fato de pluralismo razoável que requeira a neutralidade governamental (Sandel, 2005, p. 271).

O que Sandel está argumentando, é que com o mesmo método que Rawls adota para refletir sobre o bem, pode ser usado para refletir

sobre a justiça. Se realmente for assim, não há razão para que o justo tenha prioridade sobre o bem. Sandel comenta:

Se for possível raciocinar acerca do bem do mesmo modo que o podemos fazer acerca do justo, então a assimetria entre um e outro apresentada pelo liberalismo político fica gorada. Segundo o liberalismo político, esta assimetria assenta sobre o pressuposto de que as nossas divergências morais e religiosas refletem um ‘fato de um pluralismo razoável’, o que não se pode verificar no caso das nossas divergências acerca da justiça (Sandel, 2005, p. 273-274).

Rawls é capaz de defender que nossas desavenças sobre justiça distributiva não são um “fato de pluralismo razoável”. No entanto, a mesma coisa poderia ser dita sobre outras controvérsias, incluindo possivelmente algumas de natureza moral e religiosa. A cultura pública das sociedades democráticas tanto aceita controvérsias sobre justiça quanto sobre questões éticas amplas. Se os governos podem afirmar a justiça das políticas redistributivas, mesmo diante da discordância dos libertários, por que não poderiam afirmar através da lei, por exemplo, a legitimidade moral da homossexualidade, apesar da discordância de aqueles que veem a homossexualidade como um pecado? (Sandel, 2005).

O fato de discordarmos sobre questões éticas ou morais não é evidência de “pluralismo razoável” que justifique a neutralidade do Estado. É possível, após reflexão adequada, chegar a uma conclusão sobre a validade de diferentes doutrinas morais ou religiosas. Embora as divergências não desapareçam, também não há motivos para impedir que as deliberações sobre justiça e direitos sejam baseadas em ideais morais ou religiosos (Sandel, 2005, p. 274).

6 Os limites a razão pública liberal

Segundo Sandel, o liberalismo político, apesar de defender a liberdade de expressão, impõe restrições rigorosas aos tipos de

argumentos que são considerados legítimos em debates políticos, especialmente no que diz respeito à justiça básica. Isso reflete a prioridade da justiça sobre o bem. Não só o governo não pode apoiar uma concepção do bem, como os cidadãos também não podem introduzir suas crenças morais e religiosas no discurso político enquanto debatem questões de justiça e direitos. Rawls argumenta que essa limitação é exigida pelo “ideal de razão pública”, segundo o qual o discurso político deve ser conduzido apenas em termos de valores políticos que possam ser aceitos por todos os cidadãos. Como as sociedades democráticas não compartilham concepções morais e religiosas, a razão pública não deve fazer referência a elas (Sandel, 2005, p. 275).

De acordo com a perspectiva de Sandel, o liberalismo político não permite que nossas convicções morais e religiosas influenciem nossos argumentos políticos em questões fundamentais. Rawls propõe um teste para verificar se estamos seguindo a razão pública, que exclui certos tipos de argumentos políticos baseados em crenças pessoais. Por exemplo, pessoas que acreditam que o aborto é assassinato devido à crença de que o feto é uma pessoa desde a concepção não poderiam argumentar dessa forma em um debate político público ou votar para restringir o aborto com base em sua crença moral ou religiosa. A doutrina moral católica sobre o aborto não é adequada para ser debatida na arena política, como definido pelo liberalismo político (Sandel, 2005, p. 176, 277).

Segundo Sandel (2005), a razão pública também tem custos políticos. O ideal de razão pública liberal prevê que o governo seja neutro em questões morais e religiosas e que as questões fundamentais de política pública sejam debatidas sem referência a uma concepção específica do bem. No entanto, a democracia política não pode suportar por muito tempo uma vida pública tão distante da moral e da religião. Isso pode levar ao descontentamento e ao preenchimento da lacuna por moralismos estreitos e intolerantes, ou ao desencanto quando a falta de

uma agenda política com uma base moral leva as pessoas a se concentrar nas fraquezas privadas dos políticos.

Sandel questiona se a razão pública é restritiva demais e se uma razão pública mais ampla não sacrificaria os ideais do liberalismo, especialmente o ideal de respeito mútuo entre cidadãos que têm perspectivas morais e religiosas conflitantes. É necessário distinguir entre duas concepções de respeito mútuo. A concepção liberal entende o respeito mútuo como ignorar as convicções morais e religiosas dos cidadãos, evitando perturbá-las e mantendo o debate político independente delas. Porém, existe uma outra concepção de respeito mútuo, chamada “concepção deliberativa”, que consiste em respeitar as convicções morais e religiosas dos cidadãos comprometendo-se com elas, desafiando-as, ouvindo-as e aprendendo com elas, especialmente quando elas têm impacto sobre questões políticas importantes. Este modo deliberativo de respeito oferece uma razão pública mais ampla e é mais adequado para uma sociedade pluralista, pois permite que as diferentes convicções morais e religiosas sejam apreciadas e compreendidas. (Sandel, 2005, p. 282).

Pablo C. Oliveira (2020) comenta que, acerca da crítica de Sandel, Forst fez alguns destaques: a) Rawls concebe a sociedade como uma união social de uniões sociais, diferenciando-a de uma mera sociedade privada. Isso implica que a cooperação social não é apenas instrumental, mas sim um valor da comunidade enquanto realização pública da justiça; b) Ao reconhecer a heterogeneidade de fins de diferentes pessoas, Rawls procurou estabelecer um conceito deontológico do justo, a fim de fornecer um padrão de análise típico de uma estrutura moral que não estivesse fundamentada em algum valor ético particular, proeminente e vinculante; c) Em contraposição ao sujeito desenraizado de Rawls, Sandel defendeu uma postura oposta extremada, apondo para um sujeito radicalmente situado, imerso na comunidade e incapaz de se dissociar desse sujeito mais amplo ou de sua contingência para uma reflexão além do contexto particular; d) Sandel misturou

concepções de sujeito de diferentes contextos, equiparando a autonomia do sujeito (liberdade das determinações empíricas) no contexto de análise próprio da dimensão moral com a escolha do bem pessoal, característica do contexto ético (autonomia da pessoa para escolher sua própria vivência ética), ou com a liberdade de conduta do sujeito de direito em um contexto jurídico; e) Em oposição ao atomismo e ao sujeito sem qualidades correlato, Sandel opôs somente o monismo social (seu extremo oposto), com uma concepção correlacionada de pessoa comunitária como um macro sujeito em que todas as qualidades individuais são essencialmente qualidades (Oliveira, 2020, p. 476).⁷

7 Considerações finais

Pudemos notar ao longo da discussão que para Rawls, a estabilidade de um regime democrático depende da aceitação de uma concepção política de justiça razoável, tanto por indivíduos religiosos quanto seculares. Essa aceitação, por sua vez, se baseia na razão pública, um conjunto de princípios e valores compartilhados que podem ser justificados sem recorrer a doutrinas abrangentes, como as religiosas. Rawls defende que, embora as doutrinas abrangentes possam apoiar concepções políticas de justiça, elas não devem determinar as decisões políticas. A razão pública, portanto, impõe limites à participação de argumentos religiosos no debate público, exigindo que sejam traduzidos em termos acessíveis a todos os cidadãos.

Sandel critica essa restrição, argumentando que ela empobrece o debate político e subestima a capacidade dos cidadãos de refletir sobre justiça e bem comum a partir de suas próprias convicções. Sandel argumenta que a assimetria entre o justo e o bem, proposta por Rawls,

⁷ Para um estudo mais detalhado, sugere-se explorar as obras: FORST, Rainer. *Contextos da justiça* (2010); OLIVEIRA, Pablo C. *Liberalismo político de John Rawls: religião, secularismo e Pluralismo*. (2020); OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa. *Reconhecimento, Religião e secularismo em Charles Taylor*. Veritas (Porto Alegre), 64 (1), e30758, 2019.

não se sustenta, pois o “fato de um pluralismo razoável” existe tanto em relação ao bem quanto à justiça. O texto explora a crítica de Sandel ao ideal de razão pública, argumentando que a exclusão de argumentos baseados em doutrinas abrangentes é excessivamente severa. Sandel sugere que uma “concepção deliberativa” de respeito mútuo, que envolve o engajamento e debate com diferentes perspectivas morais e religiosas, seria mais adequada para uma sociedade pluralista.

O texto conclui apresentando a resposta de Forst à crítica de Sandel. Forst defende a distinção rawlsiana entre a sociedade como uma união social e a mera sociedade privada, argumentando que a co-operação social é um valor em si mesma. Ele também destaca a crítica de Sandel à concepção de pessoa de Rawls, argumentando que Sandel leva a uma visão oposta extremada de um sujeito completamente imerso na comunidade.

Uma pesquisa futura pode se beneficiar de uma análise aprofundada da viabilidade da “concepção deliberativa” de respeito mútuo proposta por Sandel. É fundamental investigar como essa concepção poderia ser aplicada na prática e quais seriam os desafios enfrentados em sociedades pluralistas. Além disso, há uma necessidade de explorar a relação entre a razão pública e o conceito de “justificação pública”, analisando de que maneira a exigência de justificar publicamente as decisões políticas influencia os limites da razão pública e a inclusão de argumentos religiosos no debate público.

Outra vertente promissora para a pesquisa é examinar como a teoria de Rawls se aplica a casos específicos de conflito entre valores religiosos e princípios políticos. Debates como os que envolvem o aborto, o casamento entre pessoas do mesmo sexo e a liberdade religiosa são exemplos de cenários relevantes para esse tipo de análise. Adicionalmente, comparações entre a teoria de Rawls e outras abordagens contemporâneas sobre a relação entre religião e política podem trazer contribuições significativas. O liberalismo político pode ser contrastado com perspectivas como o comunitarismo, o republicanismo e o

liberalismo multiculturalista, proporcionando uma visão mais ampla das alternativas disponíveis.

Outro tema relevante é a crítica de Sandel à concepção de pessoa de Rawls. Uma investigação sobre a visão de Sandel de um sujeito “radicalmente situado” pode avaliar se essa abordagem oferece uma alternativa mais adequada ao liberalismo político. Por fim, é crucial ressaltar que essas ideias representam apenas pontos de partida. Uma pesquisa futura deve buscar uma análise crítica e abrangente da relação entre religião e razão pública na teoria de Rawls, bem como de suas implicações para o debate político contemporâneo.

Referências

- ARAÚJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (org.). *Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: UERJ, 2012.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- LIMA, Elmora Maria Gondim Machado. John Rawls: a questão da religião e da razão prática. *Griot: Revista de filosofia*, Amargosa – BA. V.20, n.1, p. 39-50, fev. 2020. Disponível em: <https://www3.ufrb>
- OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa. Reconhecimento, Religião e secularismo em Charles Taylor. *Veritas (Porto Alegre)*, 64(1), e30758, 2019. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/30758/17935>. Acesso em 21 de ago. 2022.
- OLIVEIRA, Pablo Camarço. *Liberalismo político de John Rawls: religião, secularismo e pluralismo*. Curitiba: Editora CRV, 2020.
- OLIVEIRA, Pablo Camarço. *Teoria da justiça de John Rawls: tensão entre procedimentalismo Puro (Universalismo) e Procedimentalismo Perfeito (Contextualismo)*. Curitiba: Juruá, 2015.
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

- RAWLS, John. Uma teoria da justiça. 2.ed. Tradução de Almiro Pisetta, Lenita Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SANDEL, Michael J. O liberalismo e os limites da justiça. 2.ed. São Paulo: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- VITA, Álvaro de Vita. A justiça igualitária e seus críticos. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- WERLE, Denilson Luis. Justiça e democracia: ensaios sobre John Rawls. Editora Singular, 2008.

Ressentimento como prevenção do suicídio

Lucas Pires Ramos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.29>

1 Introdução

Gostaria de lhes apresentar um recorte dos frutos de minha Iniciação Científica, sob o fomento da Fapesp, acerca do ressentimento e do suicídio na filosofia de Nietzsche. Embora, num primeiro momento, possa parecer que o ressentimento seja uma das características presentes em uma pessoa suicida, proponho mostrar que, antes, o ressentimento se configura como uma condição que evita o suicídio, embora não deixe de ser, por isso, uma terrível condição de sofrimento. Para demonstrar tal relação, (2) apresentarei a necessidade humana de justificar o sofrimento para continuar vivo e (3) demonstrarei que, para Nietzsche, o sofrimento basilar do homem em sociedade é a “má consciência”, isto é, a interiorização dos instintos. Adiante, (4) destacarei que o único sentido dado até então para o sofrimento foi o ideal ascético, que trouxe consigo a perspectiva da culpa, e (5) dele, por fim, deduzirei o surgimento do ressentimento como condição doentia que impede o suicídio ao justificar o sofrimento.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas.

2 A necessidade de se justificar o sofrimento

O mundo no qual o ser humano se encontra não é, para Nietzsche, dotado previamente de sentido. Precisamente por concernir sempre ao ser humano atribuir sentido às coisas, nada se auto-justifica, nada essencialmente tem valor. Embora tal ausência de sentido não constitua por si só um problema, ela assim se torna na medida em que se trata especificamente da ausência de sentido do sofrimento. “O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a ausência de sentido do sofrimento” (GM II 7, p. 320). O sofrimento apenas é *suportável* quando têm sentido, isto é, quando o ser humano atribui a ele uma justificativa. O problema mais basilar no que tange à existência humana, portanto, é precisamente a ausência de sentido *do* sofrimento, pois é justamente esta que a conduz ao questionamento de se vale a pena continuar vivendo. Se nada tem sentido, por que continuar a sofrer? — assim se questiona todo aquele que se depara com um sofrimento “sem sentido”. Não nos surpreende, portanto, que este primeiro momento histórico-cultural da humanidade seja referido por Nietzsche como “nihilismo suicida” (GM III 28, p. 429), uma vez que a constatação seca e crua da ausência de sentido do sofrimento conduz necessariamente ao suicídio o ser humano que não o dota de sentido.

Para estabelecermos desde já uma relação entre ausência de sentido do sofrimento e suicídio, devemos precisar *a que tipo* de suicídio estamos nos referindo. Ao longo de seus livros e anotações, Nietzsche aborda apenas esporadicamente a temática do suicídio e, quando o faz, debruça-se sobre seus diferentes tipos sob diferentes perspectivas. Embora não nos proponhamos aqui a apresentar todos os sentidos de suicídio explorados e comentados por Nietzsche ao longo de sua filosofia, é-nos imprescindível esclerescer ao menos um: o suicídio enquanto pessimismo prático. Embora uma breve indicação de seu sentido não revele tudo o que está englobado na expressão “pessimismo prático”, devemos compreendê-la como um ato suicida decorrente de uma visão

pessimista de mundo, na qual não se encontra sentido para o seu sofrimento nem forças para criá-lo por si mesmo. Ao menos em *O Nascimento da Tragédia*, podemos tomá-la como efetivação da sabedoria de Sileno, como consequência prática do contato *cru* com o dionisiaco. Seja através do manto artístico ou do manto científico, o ser humano que com ele se cobre modifica sua relação com o existente, de modo que não se derive mais, da crua relação entre homem e mundo, nenhuma prática pessimista, nenhum suicídio como seqüela de uma vida sofrida e injustificada.

No momento do “niilismo suicida”, em suma, viver é insuportável e o suicídio, enquanto pessimismo prático, é o único meio de fugir do sofrimento sem sentido. Mas esse momento histórico-cultural não se faz presente desde o início; ele se dá com a inserção abrupta do homem na sociedade. Vejamos agora, portanto, o surgimento da “má consciência”.

3 O surgimento da “má consciência”

Num período anterior à vida em sociedade, era possível ao homem ofender, violentar, explorar, destruir; ele *necessitava* <bedarf> e *podia* descarregar <entladen> seus instintos. Quando, porém, segundo a conjectura de Nietzsche, uma raça de conquistadores e senhores lançou suas garras terríveis sobre uma população informe e nômade, sem normas e sem freios (GM II 17; KGW p. 340), a população nômade foi encerrada nos confins <Bann> da sociedade e da paz e sofreu “a pressão da mais radical das mudanças” que o homem teve de viver (GM II 16; KGW p. 337, 30-31). Não tratando-se de uma mudança gradual e voluntária, “os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências” (GM II 16; KGW p. 338, 18-19), mas não podiam mais ser descarregados. A descarga, antes necessária e possível de ser efetivada, torna-se agora, embora ainda necessária, barrada, impedida de ser realizada. Ao invés de sumirem, tais instintos foram em busca de

novas gratificações e, uma vez inibido o caminho externo, voltaram-se para trás. Eis o que Nietzsche chama de *interiorização do homem*: “Todos os instintos que não se descarregam <entladen> para fora *voltam-se para dentro*” (GM II 16; KGW p. 338, 22-23). Precisamente aqui se situa a origem <Ursprung> da má consciência. Deve-se entender “má consciência” aqui como uma dor endógena, ocasionada pela inibição da exteriorização dos instintos. Com o surgimento da má consciência, o homem perdeu seus antigos guias, seus instintos, e teve de guiar a si mesmo. Enquanto portador da má consciência, ele não apenas passou a sofrer de uma dor que até então nunca havia experimentado, mas também estava diante do desafio mortal de atribuir um sentido à sua existência, de justificar seu sofrimento. Pois, como vimos, a ausência de sentido para o sofrimento conduz, para Nietzsche, necessariamente ao suicídio.

4 O surgimento do ideal ascético

Enquanto portadores da má consciência, os escravizados desgastam-se em viver ao ter de guiar a si mesmos, ao ter de ser inconsistentes, ao ter de sofrer e de tentar justificar seu sofrimento. Desdobra-se aqui “a luta fisiológica do homem com a morte (mais precisamente: com o desgosto da vida, com a exaustão, com o desejo do ‘fim’)” (GM III 13; KGW p. 384, 18-20). Como até então nunca teria sido experimentada uma dor endógena, o ser humano não saberia como justificar seu sofrimento e, portanto, estaria à beira do suicídio. Diante da falta de justificação para o sofrimento ocasionado pela “má consciência”, a existência do homem sobre a terra não possuía finalidade; o “Em vão!” soava insuportável. “É precisamente do instinto de cura e de proteção desta vida que degenera que nasce o ideal ascético como “artifício para a *preservação da vida*” (GM III 13; KGW p. 384, 11-12). Embora fisiologicamente o homem impeça a morte, ele anseia por ela. O homem queria não mais viver; queria o nada. O ideal ascético fornece uma orientação especificamente para este querer, esta *vontade de nada*: “esse ódio

ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio” (GM III 28; KGW p. 430, 4-10). Somente em vista do sentimento ambivalente entre querer o nada e evitá-lo fisiologicamente é que podemos compreender a posição do nada como o ideal do homem que atribui sentido a sua vida. O nada ganha uma roupagem atrativa, mas não deixa por isso de ser algo vazio, algo inexistente: paraíso cristão, nirvana budista, a verdade científica. Na medida em que se estabelece o nada como ideal, o homem se impede de atingi-lo, isto é, de se suicidar, ao mesmo tempo, todavia, em que caminha para a morte, para a negação da vida.

5 O ressentimento como impeditivo do suicídio

Embora, assim, fechava-se a porta de todo niilismo suicida (GM III 28; KGW p. 429, 26-27), o ideal ascético traz consigo um novo sofrimento, a perspectiva da culpa, a qual serve para justificar o não alcance da meta. Se a meta não foi alcançada, isso se deve a algo ou a alguém: o pecado impede alcançar o paraíso; a ausência de desprendimento impede alcançar o nirvana; a falta de método ou de retidão impede alcançar a verdade científica.

Podemos agora retomar à má consciência. Embora o ressentimento e a “má consciência” estejam amalgamados em germe, aquele apenas surge como reação a esta. Desde o início, então, o ressentimento é “o mecanismo de reação contra uma depressão profunda e incurável, radicada na pré-história da hominização” (Giacioia, 2021, p. 38). Nesta esteira podemos compreender a tese de Nietzsche de que a “verdadeira causa fisiológica do ressentimento, da vingança e quejandos” deve ser encontrada “em uma exigência [*Verlangen*] de *entorpecimento da dor através do afeto*” (GM III 15; KGW p. 392, 11-10). Há aqui três condições: algo deve ser interpretado como doloroso; esse algo deve persistir na

consciência; e, para justificar este sofrimento, deve-se culpabilizar alguém. Na medida em que se estabelece um “culpado”, são excitados contra ele aqueles afetos tônicos (ódio, raiva, vingança etc.) que podem, segundo Nietzsche, provocar alívio, caso sejam descarregados subitamente (GM III 20; KGW p. 406, 8-10). Com a excitação e a descarga afetiva, seria afastada da consciência a dor endógena da “má consciência”, pois, em seu lugar, ela seria preenchida pelos afetos direcionados contra o agente culpado. O ressentimento surge, portanto, como uma tentativa de entorpecer a dor da má consciência, afastando-a da consciência através da descarga de afetos no agente considerado culpado pelo seu sofrimento.

Como, entretanto, os escravizados portadores da “má consciência” são impotentes, esta descarga, na conjectura de Nietzsche, teria sido frustrada. Em acréscimo a dor da “má consciência” e a tensão da excitação dos afetos, os sofredores experimentam agora o sentimento de impotência e começam a ser preenchidos “pelos vermes da vingança e do rancor”. Assim, o que antes poderia ser visto como uma reação *normal* para o sofrimento, começa a *envenenar*. “O tipo do ressentido é aquele no qual ocorre uma inibição ou bloqueio na capacidade de descarga de energias e afetos em direção ao exterior” (Giacchia, 2001, p. 83). Daqui, apresentam-se várias ramificações do ressentimento, as quais podemos sumariamente pontuar: caso o ressentido continue tentando descarregar seus afetos externamente, ele o tentará de maneira simbólica (por exemplo, desejando que aquele que o faz sofrer queime no inferno) ou tentará realizá-la em quem pode atingir (por exemplo, maltratando seu filho ao chegar em casa após um dia cansativo de serviço); caso, por outro lado, ele culpe a si mesmo pelo seu sofrimento (cujo exemplo máximo o vemos no pecado cristão), então descarregará seus afetos em si mesmo e quanto mais se ferir mais aliviado ficará (é precisamente esta a funcionalidade da expiação da culpa cristã: sofro de algo, culpo-me por isso e, para expiar minha culpa, faço a mim mesmo sofrer sentindo-me culpado).

Em qualquer um destes casos, o sofrimento, na condição ressentida, adquire sentido e é precisamente através disso que ele se prende à vida. Ao tornar o sofrimento suportável e desejado, o ressentimento, longe de conduzir o sofredor ao suicídio, faz com que ele o evite. Se antes poder-se-ia praticar o pessimismo devido ao sofrimento, pôde-se, com o ideal ascético, evitar que assim fosse feito atribuindo a ele uma justificativa e, com o ressentimento, tornou-se possível não apenas conservar esta justificativa, mas também buscar o próprio sofrimento, satisfazer-se com ele, fazer dele mesmo uma maneira de suportar a vida. O suicídio enquanto pessimismo prático é impedido pelo ressentimento justamente porque, em sua condição doentia, *o sofrimento que o provocava é constantemente entorpecido por um sofrimento ainda maior, o do sentimento de culpa*. O ressentimento, portanto, consiste, nesta perspectiva, em um meio através do qual o sofredor que não suporta mais viver uma vida sofrida prende-se a uma vida também sofrida, mas que se satisfaz precisamente ao sofrer.

Referências

- GIACOA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. 1ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.
- GIACOA JÚNIOR, Oswaldo. *Ressentimento e vontade: para uma fisio-psicologia do ressentimento em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.
- NIETZSCHE, Friedrich W. Die Geburt der Tragödie. In: *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung, erster Band (3.1). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1972.
- NIETZSCHE, Friedrich W. Zur Genealogie der Moral. In: *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Sechste Abteilung, zweiter Band (6.2). Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968.

The reintegration of emotions into political theories: examining contemporary transformations from the Rationalist Paradigm

Letícia Bello¹ & Bruno Costa²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.30>

1 Introduction

It is common in contemporary works on emotions to highlight that affective phenomena have long been neglected in political theory and that this situation has been changing in recent years (Nussbaum, 2001; Jaggar, 2008). These analyses often start from the premise that, in modernity, emotions were understood as devoid of rationality, perceived as the opposite of reason, and thus excluded from political theories, since politics has traditionally been considered a realm of rationality (Jaggar, 2008; Srinivasan, 2017; Romano, 2018). Recent developments in the study of emotions, however, suggest that emotions are not inherently opposed to reason and should indeed be included in moral

¹ Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), com bolsa CAPES DS e experiência em doutorado-sanduiche na University of Wollongong, na Austrália. Suas áreas de pesquisa incluem filosofia das emoções, críticas ao cognitivismo, raiva, violência e, mais recentemente, filosofia brasileira e epistemologia americana. E-mail: letisbello@gmail.com

² Mestre em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), com bolsa CAPES DS. Suas áreas de pesquisa incluem filosofia social, ideologia, crítica ideológica, opressão social e problemas de coordenação social.

and political theories. Why has this shift of perspective happened? Which premises ground it?

In this paper, we examine the relationship between emotions and rationality throughout what we call Rationalist Paradigm. We explore the connections between epistemological paradigms and theories of emotion, demonstrating how emotions have been reinterpreted as rational phenomena in order to be integrated within certain political theories. Our analysis is grounded in an epistemological perspective that has influenced understandings of political decision-making within political theory.

We call the new paradigm of knowledge that took shape in Western philosophy from modernity onward, reshaping the understanding of rationality and profoundly influencing subsequent political thought as the Rationalist Paradigm. It has arisen from the effort to redefine knowledge through systematic methods, moving away from dogmatic explanations rooted in metaphysics and theology. This shift did not simply transform philosophical inquiry; it brought about a radical restructuring of society's basic cultural, social, and economic frameworks, setting the stage for a distinctly modern view of humanity and its place in nature. We argue that, based on this Rationalist Paradigm, political deliberation has been conceived as an essentially rational process, with two main characteristics: (i) political deliberations are beliefs that can be assessed as true or false; and (ii) the deliberator is viewed as an anonymous, detached knower, removed from their historical and social context. As a result, we argue, emotions have been excluded from political deliberation on the grounds that they pose a threat to rational political judgment. Since political deliberation has traditionally been understood as an essentially rational process, emotions, viewed as irrational impulses, have had no place in moral or political theories, as they are believed to disrupt the reasoned judgment necessary for rational deliberation. Martha Nussbaum, however, offers an alternative approach: her interpretation of intentionality as conceptual,

and thus of emotions as evaluative, paves the way for their application in political theories by reframing them within a rational process. The cognitivist-evaluative theory of emotions thus aligns with an epistemic framework that views political deliberation as a highly rational process and, therefore, emotions can be part of political theories.

2 The Rationalist Paradigm

The Renaissance and the intellectual movements that followed it laid the groundwork for what we refer to in this work as the Rationalist Paradigm in philosophy. Different philosophers from this period onwards endeavored to rethink the way we know the world, moving away from dogmatic explanations such as those of metaphysics and theology, and approaching what is called ‘method’ or ‘scientific thought’. We interpret the Renaissance as a revolutionary process, a radical social change that modified the basic social and economic structure of society. Its implications crossed culture, ways of living, thinking, moral practices, forms of religious consciousness, art, and science (Heller, 1978, p. 9-10). This broad structural change influenced the very conception of ‘humanity’ which, from the Renaissance onwards, is considered to be homogeneous, and its nature is defined by the ability to think³ or, in other words, to rationally process one’s experience in the world. The relationship between the individual and nature was also modified in this new mentality; instead of being determined, it becomes fluid, in constant (re)construction. Nature is conceived as an essence that is fully extensive and measurable in such a way that it can

³ Descartes is an exemplary case of this type of statement, in his Latin formulation *cogito ergo sum*. In *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One’s Reason and Seeking Truth in the Sciences*, we read: “I thereby concluded that I was a *substance* whose whole *essence* or nature resides only in thinking, and which, in order to exist, has no need of place and is not dependent on any material thing” ([1596-1650], 2006, p. 29, emphasis added).

be apprehended by rationality. This human and nature dualism, on one hand, posits a rational subject (*res cogitans*) and, on the other, an extensive nature (*res extensa*) that is apprehended by this rationality.

From philosophers like Francis Bacon through Descartes to Kant, there is an intense period of theoretical foundation of the possibility of knowledge based on human activity. This foundation specifically considers the activity performed by the human mind in its manipulation, exploration, and measurement of nature as the primary source of justification for all possible knowledge. This theoretical movement is what we call the Rationalist Paradigm. These authors work on the idea of method, specifically how human experience should be organized with a view to producing secure and true knowledge. These authors also commonly argue that mathematics and geometry offer a secure method for the production of knowledge and, therefore, that these fields should guide the form of scientific knowledge. Kant, for example, says that “the first to demonstrate the isosceles triangle had an illumination; he discovered that to know in a certain way the properties, for sure, he should, like the geometers, attribute to him what is the necessary consequence of what you put in the object according to the concept” (Kant, [1781], BXII). The attempt to define human intelligence essentially from its rational capacities is found in other authors besides Kant. Hobbes, in *Elements of First Philosophy*, writes that we call ‘rational’ what is obtained by reasoning, and defines reasoning as a computational process. Reasoning is, therefore, the same as adding and subtracting, that is, it proceeds according to a calculation (Hobbes, 1656, p. 2-3). Or even Descartes, who argues in the *Discourse on the Method*, that the certainty attributed to geometers derives from the fact that their truths are obtained through evidence acquired according to a rule (Descartes, [1596-1650], 2006, p. 31).

The originality brought by these authors, and what contrasts their thinking with classical thought, is to take action instead of contemplation (in the case of the ancients), or revelation (in the case of the

medievales), as a means for the production of knowledge. And to postulate the form of mathematical knowledge, as the method to understand the experience obtained through this action.

In this sense, all experience and knowledge is understood from this subject-object relationship. A subject abstracts the particular conditions of the experience and organizes its belief systems based on rational laws according to a specific method. The Rationalist Paradigm of modernity is the reduction of the human psyche to a mere product of mathematically oriented rational activity. The cognitive processes refined by the methods are understood as secure for knowledge, while other characteristics of human intelligence such as imagination, emotions, desires, and intuitions are often understood as factors that disturb the correct exercise of reason.

3 Political deliberation as a rational process

The Rationalist Paradigm outlined above has had strong implications for how political theories conceive the agent's process of political deliberation. Once human intelligence is understood essentially as rational capacity, the ideal agent of a theory becomes one who rigorously examines their opinions and actions through these rational processes.

The discussion in political philosophy that incorporated the Rationalist Paradigm has encompassed a range of statements regarding the nature of human rationality — specifically regarding how rationality should guide the ethical and political discussion. Deliberation is understood as the result of a judgment that is, essentially, a belief, expressed individually by a propositional content.

The expression of these individual beliefs would be thoroughly examined in order to determine its value of truth. Furthermore, some of these theories state that the relevant political beliefs can be atomistically analyzed, i.e., they can be analyzed singularly through its

propositional content. In this sense, it would be possible to separate, without falsifying it, the belief from the social context in which it was formulated, as well as from other beliefs from which it was inferred. These beliefs are seen as a-historical, since the focus of the analyzes is the truth or falsity of the beliefs' propositional content. Therefore, political agents can be seen as anonymous, separated from social positions and from its history.

Since political philosophy is seen as a part of applied ethics, ethical beliefs are first justified and only then applied to politics. In this sense, ethical theories state which are the universal moral duties and these duties are applied to prescribe the way the political agent should act, without further practical considerations concerning the real political context.

To summarize, the Rationalist Paradigm in political theory conceptualizes political deliberation as an exclusively rational process characterized by two main features: (i) political deliberations are propositional beliefs that can be assessed for truth or falsity, and (ii) the political actor is understood as detached from historical and social contexts. Consequently, this paradigm excludes emotions from political deliberation, viewing them as threats to rational political judgment. As Hoggett and Thompson (2002, p. 107) observe, deliberative democrats often "abstract away from the emotions in order to specify the conditions [...] in which reasonable deliberation can lead to a rational agreement. Thus they characterize public spaces above all as places of calm deliberation, places in which reasoned argument predominates over irrational emotion." Insofar political deliberation is understood as an essentially rational process, and emotions are considered as "'non-reasoning movements', unthinking energies that simply push the person around" (Nussbaum, 2001, p. 34), they have no place in moral or political theories. They are said to disturb the reasoned judgment that is needed in order to rationally deliberate. Martha Nussbaum's theory of emotions, however, seems to overcome this problem. By reconcep-

tualizing emotions as evaluative and intentional, her approach suggests that emotions can align with rationality, addressing the longstanding exclusion of emotions from ethical and political discourse.

4 The cognitive-evaluative theory of emotions

In *Upheavals of Thought* (2001), Martha Nussbaum develops a neo-Stoic theory of emotions, which she calls cognitive-evaluative theory. In her approach, emotions are defined as the evaluation of an object, i.e., emotions are about something in the world, and they capture the object through the person's own point of view. More than that, the intentional object is also evaluated through a complex set of beliefs about it. Nussbaum gives the example of anger:

In order to have anger, I must have an even more complex set of beliefs: that some *damage* has occurred to me or to something or someone close to me; that the damage is *not trivial but significant*; that it was done by *someone*; probably, that it was done *willingly*. It seems plausible to suppose that every member of this family of beliefs is *necessary* in order for anger to be present. If I should discover that not A but B had done the damage, or that it was not done willingly, or that it was not serious, we could expect my anger to *modify itself* accordingly, or go away (Nussbaum, 2001, p. 38-39, our emphasis).

In the case of anger, it is necessary to evaluate the object as a damage that is significant enough to be angry about. However, if this object was misunderstood by the subject and it was not actually a damage or, yet, if it is an accidental damage, the emotion would *modify itself accordingly*. Although it is necessary to have a complex set of beliefs in order to have this type of emotion, the complexity is not about elaborate calculation, computation or reflexive self-awareness (Nussbaum, 2001, p. 33) but merely receiving and processing information about the world. To evaluate an object as damaging does not entail an elaborated

judgment but some kind of valued belief about it. To Nussbaum, the judgment about the object is necessary and also sufficient for the identity of an emotion (Nussbaum, 2001, p. 66). In the case of anger, aforementioned, the definition of it is the judgment that some damage has happened and this element only is what is needed for one to experience anger.

By rejecting theories that have identified emotions as essentially bodily rather than 'mental' phenomena (Nussbaum, 2001, p. 34-35), Nussbaum strongly links emotions to reason. Therefore, despite emotions being felt bodily, it is the cognitive — mental — characteristic that are central to them. The body is, on some level, present in an emotional experience; as Nussbaum states, "human emotions are all bodily processes" (Nussbaum, 2001, p. 69). Nonetheless, to her, bodily states are not constant enough to be considered part of emotions' definitions. The body is not necessary to emotions' identity insofar Nussbaum argues that a thinking being that cares deeply about something in the world and has thoughts and intentions towards it can have an emotion, "whether realized in matter or not" (Nussbaum, 2001, p. 70).

If emotions are judgments of value about things in the world, they can be true or false (Nussbaum, 2001, p. 12). According to Nussbaum, one important aspect of accepting her view on emotions lies exactly in its capacity to incorporate them into normative theories. She argues that a cognitivist-evaluative theory of emotions would entail to consider emotions as part of our ethical reasoning, instead of merely motivations to act.

Nussbaum's view makes it possible to evaluate an emotion by standards of correctness (Deonna and Teroni, 2012, p. 6). As Deonna and Teroni argue, "If Leonard is afraid of Fido, a friendly and docile dog, we would tell him that the dog poses no danger and would consider his fear inappropriate. Some such standards seem to apply to all the emotions" (Deonna and Teroni, 2012, p. 6). The correctness of emotion is in relation with the truth or falsity of the belief that has been

directed at the object. If the dog was, indeed, dangerous, his fear would be appropriate; even if he did not know, for sure, about the dangerousness of the dog, it would be appropriate to be afraid if the dog had demonstrated any dangerous characteristics. Besides that, we can evaluate the emotion as justified or unjustified. This evaluation concerns the reasons that the object has to believe in something. If the person that told me that the dog is not dangerous is someone that has already lied to me several times concerning my own safety, it would be justified to keep feeling fear towards the dog. If, however, a friend that is always pranking me said that a little puddle is dangerous, it would be unjustified to feel fear. Yet, if I was in front of a really dangerous dog but my funny friend told me that it was dangerous, it would be unjustified to feel fear despite it being appropriate to do so. Deonna and Teroni say “In this last respect, emotions resemble beliefs, for which we also often request reasons (that may or may not justify them), and differ from perceptions that can be said to be correct or incorrect but which are not justified by reasons.” (Deonna and Teroni, 2012, p. 7).

This understanding of intentionality as conceptual and, as a consequence, the understanding of emotions as evaluative, facilitates its applications in political theories, as they have been shaped into a rational process. The cognitivist-evaluative theory of emotions has adjusted itself to an epistemic basis which understands the political deliberation process as an extremely rational process.

Nussbaum’s cognitive-evaluative theory presents a compelling case for the role of emotions in political theory. By establishing emotions as cognitive judgments, she shifts them from the periphery to a central part of moral and political life.

5 Final considerations

This paper has briefly examined the interplay between emotions, rationality, and political deliberation. We traced the historical

roots of what we call the Rationalist Paradigm, highlighting how the intellectual shift during the Renaissance led to an understanding of human rationality as the primary form of knowledge production. This perspective, central to modern political theory, has often disregarded emotions, reducing them to mere irrational impulses that impede sound judgment and political decision-making.

In contrast, we explored Martha Nussbaum's cognitive-evaluative theory of emotions, which offers a framework for incorporating emotions into political theories. Nussbaum's theory situates emotions as intentional, evaluative judgments that reflect beliefs about the world, allowing them to be assessed for their truth or falsity, and their appropriateness or justification. By demonstrating that emotions are deeply connected to reason, Nussbaum is successful in incorporating emotions into moral and political decisions.

Referências

- DEONNA, Julien; TERONI, Fabrice. *The Emotions: A philosophical introduction*. Routledge, 2012.
- DESCARTES, R. *Discourse on the Method*. London: Penguin Books, 1968.
- HELLER, A. *O Homem do Renascimento*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- HOBBS, T. *Leviathan*. Londres: Penguin Books, 1981.
- HOGGET, Paul; THOMPSON, Simon. Toward a Democracy of the Emotions. *Constellations*, 9(1), p. 106-126. 2002.
- JAGGAR, Alison. Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology. *Inquiry*, 32:2, p. 151-176. 2008.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- NUSSBAUM, Martha. *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*. Cambridge University Press: 2001.

ROMANO, Benedetta. The Epistemic Value of Emotions in Politics. *Philosophia* 46, 589-608, 2018.

SRINIVASAN, Amia. *The Aptness of Anger*. Londres: John Wiley & Sons Ltd, 2017.

Vladimir Jankélévitch e a anistia: entre a verdade irreversível e a justiça de transição

Franklim Drumond de Almeida¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.193.31>

1 Introdução

Em 2024, o presidente brasileiro Lula da Silva decidiu que não fossem realizadas comemorações ou atos oficiais com referência ao golpe de estado que deu início à ditadura civil-militar brasileira, em abril de 1964. Sessenta anos após o golpe e quarenta e cinco anos após a publicação da Lei nº 6.683, de 28 de agosto de 1979, que concedeu anistia a servidores públicos e membros da resistência, o governo brasileiro continua a ter dificuldades para lidar com as consequências das violências da ditadura.

Desde o final da década de 1970 o país iniciou processos para aplicar a chamada justiça de transição. Um conjunto de políticas públicas para garantir a memória, a verdade e a reparação em situações violentas que dilaceram o tecido social de uma nação.

As políticas de justiça de transição são mediações temporais para a garantia da democracia e seu fortalecimento. Entretanto, a

¹ Bacharel em Comunicação Social – Publicidade e Propaganda pelo Centro Universitário do Leste de Minas Gerais (UNILESTE/MG), licenciado e mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), bolsista CAPES/BRASIL. franklimdrumond@gmail.com.

democracia brasileira continua a conviver com ameaças, como nos atos antidemocráticos de 08 de janeiro de 2023.

Discutimos, neste texto, por meio das noções de verdade, memória e irreversibilidade o impasse vivido pelo país. De tal maneira, o conflito político em torno da memória da ditadura será analisado com um aporte teórico que reconhece a temporalidade como inerente à vida cultural humana e que alcança as definições do direito. Sob essa perspectiva será possível destacar que a memória pessoal e a memória social estão constituídas de elementos que formam uma narrativa comum. O discurso da memória deve ser submetido filosoficamente à análise de sua verdade. Um discurso verdadeiro pode se constituir de diferentes formas, segundo as diferentes teorias da verdade e, portanto, deve ser analisado sob certos critérios.

Entre os critérios possíveis, destacamos a efetividade do fato, como um dado originário da memória. É sob o critério da efetividade irreversível dos acontecimentos que analisaremos a relação entre verdade e memória.

Para tal análise nos apoiaremos na obra do filósofo francês Vladimir Jankélévitch (1903-1985) que, em seus textos, trata da irreversibilidade e discute, sob a ótica da temporalidade, os crimes hediondos de regimes totalitários. Argumentamos que o pensamento de Jankélévitch pode ajudar a compreender melhor o papel da anistia e da necessária confrontação com a realidade da ditadura civil-militar brasileira para fundar um caminho de consolidação da democracia no Brasil.

2 Irreversibilidade e irrevogabilidade dos acontecimentos

Começemos por distinguir o sentido psicológico e o sentido moral da memória. Em *Philosophie première* (Filosofia Primeira), obra lançada em 1954, Jankélévitch afirma que

um conhecimento fundado na memória e na continuação de intervalos está condenado à negatividade. Pois esse é o quiasmo irônico, essa é a alternativa que compõe todo o paradoxo da filosofia primeira: a positividade suprema, por ser puramente posicional, só dá origem a uma filosofia negativa (Jankélévitch, 2011, p. 99)².

O filósofo explica isso porque o papel da memória na retenção do conhecimento em sua transmissão não pode ser considerado como mediação absoluta da verdade, quando se pensa a verdade como o fato linguístico que apresenta uma conjuntura de acontecimentos, uma duração. Como o dado sobre o qual se põe o véu linguístico da verdade pertence ao regime do instante e como há multiplicidade de instantes numa mesma duração, cada discurso e retomada sobre o instante deve ser verificado, porque cada instante possui uma unicidade uma totalidade que se liga ao restante.

Como explica Joëlle Hansel, neta de Levinas, esta noção jankélévitchiana é “a expressão por excelência da irreversibilidade e descontinuidade do tempo, o instante se opõe à duração bergsoniana. Tomado no sentido de ‘kairós’ ou momento certo para a ação, ele também tem um significado moral” (Hansel, 2012, p. 172).

Na conferência proferida no Colégio Filosófico, em 27 de março de 1954 e publicada originalmente no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Jankélévitch explicita melhor o que considera o instante, unidade inapreensível que corta em antes e depois a realidade e que, por isso, será sempre contemplado posteriormente, para ele

O próprio instante só é instante, graças ao intervalo que o encobre, o próprio intervalo só é intervalo, graças ao instante que o propulsiona. O instante só é um instante porque ele é o minuto comprimido e restrito ao extremo pelo intervalo. O instante é a única maneira que o homem tem de aproximar-se do absoluto; mas por isso mesmo ele não é *senão* o instante, e justamente porque o homem é um ser de intervalo,

² Os textos em língua estrangeira foram traduzidos por nós.

ocupado em outra coisa que não criar, decidir, mudar, inovar (Jankélévitch, 1995, p. 255).

A memória compõe-se como fio narrativo do modo de ser como intervalo, no caso humano, em que os instantes se multiplicam. A partir da multiplicidade de instantes a memória realiza o que podemos chamar de segmento entre um instante e outro. Esta é uma função psicológica da memória. Mas essa função separada do juízo. As decisões e ações conscientes têm se compõem com apoio na memória, como cenário profundo em que a razão se confronta com a realidade. O intervalo acumula memórias, acumula estados mentais de conhecimento, visto que o tempo não é “uma pura continuação do ser, mas uma inovação contínua; o tempo é o intervalo que, no infinito, se resolve em instantes virtuais” (Jankélévitch, 1957, p. 116).

Enquanto composição que dá historicidade ao intervalo pessoal e social a memória oferece meios para firmar discursos, também filosóficos. Isso leva a que tenhamos uma distância entre o instante e o acontecimento tomado como caso com sentido. O discurso, então propõe uma narrativa de acontecimentos na temporalidade que sejam compreensíveis.

Temos uma distância do acontecimento que deve gerar uma desconfiança quando se afirma algo, porque a afirmação é a rejeição de outras possibilidades. É preciso, como Jankélévitch, adotar um procedimento de contínua experimentação dos enunciados, para encontrar um sentido, uma coerência discursiva que se justifique.

É claro que a memória permanece psicológica e não pode ser ignorada na sua impalpabilidade localizada em uma corporalidade, pois “a alma humana, esse *nescioquid* relativo que, se não é mais localizável (como atesta a memória), é pelo menos geralmente ligada a um corpo, a um órgão cerebral e a uma presença física, ou seja, a uma existência física” (Jankélévitch, 2011, p. 206s).

A corporalidade também está compreendida no registro da memória, sendo ela mesma um registro da passagem entre futurição e

passado, o corpo é, sem dúvidas, o ponto em que se unem os instantes de um intervalo. A duração humana, por isso, está marcada por uma ipseidade, como afirma Jankélévitch (1995, p. 205-230), que é insubstituível e conserva sua dignidade não por mérito ou por ter algo, mas por ser expressão de dois dons: o dom de ser, de manifestar ser “este”, e o dom de ser um *ipso*, uma singularidade na existência que jamais poderá ser apagado.

Condição marcada por uma totalidade que “em oposição aos seres elementares e mais ou menos intercambiáveis, deve ser considerada insubstituível por excelência; e é a vida inteira do homem que é, por si só, o irreversível-irrevogável” (Jankélévitch, 1974, p. 336). Para Jankélévitch o caráter temporal da vida humana, compreende estes dois conceitos que implicam a responsabilidade na ação. A ação é capaz de criar, como um instante, uma ruptura entre um antes e um depois. Ao mesmo tempo, a ação é irreversível pois não é possível voltar no tempo e, também irrevogável. O que foi feito não pode mais ser desfeito.

Para ele, “o desespero do irrevogável ainda mais do que a melancolia do irreversível” (Jankélévitch, 1974, p. 326) resulta de que a pessoa compreende que poderia agir de maneira diferente. Mas a oportunidade já não está mais disponível, a irreversibilidade leva à melancolia, à nostalgia, enquanto o irrevogável, o fato de que algo poderia ser diferente leva ao remorso e ao desespero.

A moral jankélévitchiana, por isso fixa no risco de escolher mal o desafio a escolher o bem. Longe de ceder ao relativismo, evoca a consciência de que “a vida humana está ligada desde o nascimento à constelação da Alternativa” (Jankélévitch, 1938, p. 1) como destino e sinal de nossa finitude que força a consciência a escolher entre bem e mal de maneira irreversível, de maneira irrevogável.

2.1 Narrativa e memória

Como então podemos “descobrir” um conhecimento proposicional que articule a ipseidade pessoal e o compartilhamento da realidade que faça sentido ao comum de todos?

A narração pode ser um caminho, narrar a memória individual é ato englobante porque não se narra apenas pela fala, senão por toda a linguagem que, por sua vez, pertence à comunidade, de tal modo que qualquer narrativa pessoal está incrustada na narração de uma comunidade.

Como o pensamento é tortuoso em suas implicações, passivo e tranquilo quando o acolhemos como um algo que está aí e custoso quando levantamos seu véu ou seus véus para saber o *quê* está aí, retomemos o ensinamento de uma das personagens da peça *Congresso Internacional do Medo*, do grupo Espanca!

O congresso reúne um habitante de uma ilha que flutua pelos oceanos (sr. Doutor José). O sr. Tugavo Tapbista de um país fictício, colonizado pela Espanha. A sra. Reluma Divarg, que fala uma língua próxima da música, de outro país fictício; e que é especialista no estudo do medo em contos infantis. Também estão presentes Trumak e Payá, dois irmãos indígenas, últimos representantes de um povo que vivia no Brasil.

Entre os discursos dos congressistas, Trumak adverte que “o conhecimento é turbulento. Nós sabemos disso. Nossa tradição ensinou pra gente desde cedo a limpar a cabeça. Se o conhecimento não descansa, ele cansa” (Passô, 2012, p. 34s). Conhecimento, desse modo é uma prática, um perfazer que necessita de outros e de pausas.

Como modulação cultural o conhecimento não pode pretender ser a única via de compreensão de um problema entendido como circunscrição de uma *realidade que está diante*. É preciso ligá-lo à prática, pois, o conhecimento só revela a verdade “após um verdadeiro arrependimento intelectual” (Japiassu, 1983, p. 17), um arrependimento

que resiste ao dogmatismo de uma só resposta, como afirmou o Frei Hilton Japiassu.

De tal modo podemos postular que a memória é um condutor e o continente de uma expressão da verdade. A memória deve ser submetida também a um exame periódico, na comunidade, pois, como vimos, é da natureza da memória vestir-se com a linguagem; e linguagem é algo comunitário.

Assumir a verdade sobre um fato memorável inclui uma prática que cria polaridades: *foi assim e não foi assim*. A polaridade convoca tomada de posição e possibilita a criação de novas narrativas. Uma memória coletiva comporta contradições e notas diversas, mas estabelece um comum. Esse evento comum pode receber interpretações a que uns e outros aderem. O comum da memória possibilita narrativas divergentes. Em consequência disso, a memória de um evento tem uma pluralidade em relação à sua efetividade³.

A proposta das comissões da verdade, como etapa de processos de justiça de transição é superar essas divergências e expor os acontecimentos e seus efeitos nocivos para que sejam reparados. Por isso, a definição de justiça de transição que tomamos é aquela resumida por Spinieli:

justiça de transição é o conjunto de medidas que se destinam a lidar com o legado, a herança de violações aos direitos humanos e fundamentais perpetrados por agentes estatais durante determinado regime de exceção, providências estas que englobam políticas públicas, reformas legislativas e o funcionamento do sistema de justiça, cujos fins sejam garantia à completa transição política, de um período para

³ Hansel explica que “o tema da efetividade aparece logo nas primeiras linhas de *De l'ipséité*. Jankélévitch o utiliza para expressar ‘o fato puro e incomparável de nossa existência como pessoa’. Compreender esse fato de ser em sua ‘pureza’ é considerá-lo independentemente dos conteúdos com os quais o preenchemos ou das afiliações pelas quais geralmente definimos a pessoa. Em uma frase que se repete com frequência em seu trabalho posterior, a ipseidade é ‘*sem quatenus*’ — ela é vista em si mesma, não como isso ou aquilo” (Hansel, 2012, p. 52).

outro, e reparar as vítimas e seus familiares pelos danos causados durante as ditaduras, visando a sua não repetição (Spinieli, 2018, p. 19s).

Esse tipo de processo em vista de uma reconciliação social e consequente fortalecimento de sistemas políticos mais democráticos tem várias etapas. Desde o levantamento de informações até a reparação e a constituição de novos ciclos. Recriar a convivência após eventos dramáticos que rompem com a estrutura do discurso, que criam violências impossíveis de se justificar parece impossível para uma moralidade baseada no ipseidade humana e na irrevogabilidade dos fatos.

3 Moral do instante em Jankélévitch e imprescritibilidade de crimes contra a humanidade

Para Jankélévitch, um dos constituintes da gravidade de certos eventos, como os crimes de guerra é que “a ínfima ideia de confrontar os *prós* e os *contras* têm em si qualquer coisa de vergonhosa e ridícula” (Jankélévitch, 1986, p. 14). De tal maneira que oferecer um perdão indiscriminado aos algozes de crimes contra a humanidade, mesmo após a passagem de séculos seria se tornar cúmplice. Como então articular um discurso possível que promova um futuro comum entre vítimas, descendentes e algozes?

É preciso fazer uma opção moral mais radical e não se trata de punir apenas, mas de abrir o abismo, de tornar mais clara a colossal tragédia de violências que ecoam na história e podem criar, ainda, expectativas de uma solução final, uma solução que afaste a violência e a corrupção...

Uma tal expectativa ignora que há um caráter irrevogável na irreversibilidade do tempo. Cada instante, irreversível, compreende acontecimentos irrevogáveis que se colam à ipseidade da pessoa. Ora, as violências perpetradas na ditadura civil-militar conservam seu caráter irrevogável para quem foi violentado, mas não só.

A irrevogabilidade dos acontecimentos alcança a memória. O que foi conferido à memória e, neste caso, à memória coletiva não pode ser desfeito ou reduzido, com o passar dos anos, a uma porção mínima. Seu caráter irrevogável pesará sempre.

Somos restringidos pelo peso dos acontecimentos a uma decisão: tomar diferença. Ora, tomar diferença, nesse caso, é primeiro não permitir a repetição, segundo não esconder e, por fim, mudar.

Esse movimento social comporta as mudanças pessoais que só podem ser alteradas por um contínuo processo educativo: não esquecer, nesse sentido, tem papel crucial. Fazer memória é necessário. Ignorar esse passo pode piorar as coisas.

A decisão pessoal e social de criar um ambiente novo diferente do anteriormente violento, envolve o dilema de escolher pelo bem do inocente, isto é, escolher pelo bem das futuras gerações que, sem as violências e o peso da memória violenta poderão articular outro convívio. É um dilema porque impõe o sacrifício da própria sociabilidade atual. Essa decisão é paradoxal, porque põe em relevo a estrutura da sociabilidade.

Um paradoxo que foi formulado por Jankélévitch, no excerto de seu artigo *Da ipseidade*:

a harmonia do universo não vale as lágrimas de um único garotinho, supondo-se que o suplício do inocente seja o preço pelo qual seja preciso comprar a felicidade de todo o gênero humano; eu lhes digo, isto é pagar caro demais pela verdade. E Karamazov escolhe, como Bergson: que exploda o planeta, mas que o garotinho não sofra por causa da justiça. E observem que não é pelo próprio garoto; pois, é claro, e aos olhos dos logos, nossa escolha é pura demência: mas se, de acordo com a razão de Leibniz e de Bentham, da Teodiceia como do utilitarismo, é preciso preferir a maioria à minoria e todo mundo a um só, a dor de um só, segundo a caridade [...]. Assim também uma única e humilde aflição perdida em algum canto do mundo, um pequenino sofrimento não socorrido, não redimido — e eis como envenenar até o fim dos tempos a economia desse mundo [...] trata-se do destino da pessoa, sobre cujas costas ninguém tem o direito de arredondar um

total, pois ela é um absoluto, um império por si só e não um decimal (Jankélévitch, 1995, p. 226s).

Essa perspectiva muda eleva o drama da repressão e violações perpetradas durante a ditadura civil-militar brasileira ao extremo de sua impossível resolução. Os acontecimentos e seus resultados continuaram a contaminar a história humana, particularmente a do Brasil com aquilo que poderia ter sido o mundo e a história sem eles.

A irreversibilidade do tempo e a irrevogabilidade do acontecido permanecem mesmo que os efeitos sejam reduzidos a uma porção infinitesimal, a um quase-nada, o fato jamais deixará de *ter sido*. A presença do malefício pode levar à vingança como tentativa de revide ou ao ressentimento como apego ao sofrimento sentido. Essas são razões pelas quais, mesmo para uma comunidade civil, algumas situações são irresolutas. Tendo em vista que o poder de punir e de reparar ultrapassa a constituição social.

É neste sentido que a anistia pode ser vista como um esquecimento. O mecanismo jurídico da anistia pretende que, por razões políticas, seja suspensa uma narrativa sobre a memória coletiva dos fatos acontecidos em favor de uma narrativa do porvir.

A anistia se dirige a ofensor e ofendido como tentativa de romper com um ciclo, mas constitui-se com um apagamento. Ricoeur explica que

a proximidade mais que fonética, e até mesmo semântica, entre anistia e amnésia aponta para a existência de um pacto secreto com a denegação da memória que [...] na verdade a afasta do perdão após ter proposto sua simulação” (Ricoeur, 2014, p. 460).

Nesse sentido, o filósofo se alinha a Jankélévitch⁴ e Arendt que consideram a anistia uma tentativa de sobreposição do crime cometido

⁴ Em 1972, Jankélévitch escreveu um artigo contra a graça concedida por Georges Pompidou, presidente da França, a Paul Touvier (1915-1996), um colaborador na perseguição aos judeus, finalmente condenado na década de 1990 (após a morte de

que aprofunda a sua malignidade ao pretender apagar o sofrimento pelo uso de um poder estatal.

4 Reconciliação apesar da memória

Fazer memória e não ter medo de anunciar a violência é outro dilema enfrentado, especialmente pelas vítimas, veja-se os casos de assédio moral...

Criar caminhos em que as pessoas possam escolher com segurança um novo modo de se relacionar é uma busca de circunscrever o mal para que não se replique.

A decisão presidencial de não realizar atos oficiais que nomeiem os agressores e entenda que as violações ocorridas durante a ditadura civil-militar prejudicam processos de reconhecimento que poderiam abrir o caminho para a criação de mecanismos que limitem a atuação das forças armadas e impeçam, no futuro, que outro golpe daquele tipo ocorra.

Segue a lógica do instituto da anistia, uma tentativa de resposta a um estado de conflagração que perdura após guerras civis, ditaduras ou regimes totalitários. Uma tentativa de instituir de modo progressivo a democracia. Nesses casos, determina-se a não perseguição dos criminosos sejam aqueles responsáveis pelos governos ou resistentes. O direito para ambas as partes estabelece uma ficha limpa ignorando os acontecimentos particulares em nome da reconciliação nacional.

Em muitos países, no entanto, foram estabelecidas instituições parciais com o objetivo de registrar a memória, ainda que mantendo as determinações legais de não perseguição de violadores de direitos. No Brasil, a Lei nº 12.528, de 18 de novembro de 2011 criou a Comissão Nacional da Verdade com o objetivo de “esclarecer as graves violações

Jankélévitch). No artigo Jankélévitch evocou a proximidade semântica entre as palavras *anistia* e *amnésia* (Jankélévitch, 2015, p. 153s).

de direitos humanos” durante a ditadura e “efetivar o direito à memória e à verdade histórica” como medida para “promover a reconciliação nacional” (Brasil, 2011, Art. 1º).

O relatório da Comissão foi apresentado em 2014 com resultados sobre os sistemas de violências empreendidos pelo estado durante a ditadura. Além disso apresenta dados sobre os mortos e desaparecidos no período. A memória dos fatos hediondos ficou registrada para que a sociedade possa decidir sobre medidas para proteger o futuro. Jankélévitch militou ao longo de sua vida para que a memória da Shoah fosse um impeditivo de que tais violações não se repetissem.

No entanto, promover a reconciliação social é uma das responsabilidades da própria sociedade e seus governos. Nesse sentido a reconciliação comporta um “apesar”, ou seja, reconhece o passado com expectativa de que o presente seja o milagroso nascimento de outro futuro.

Nesse sentido, convém retomar o discurso proferido por Abdou Diouf, presidente do Senegal entre 1981 e 2000, que, em 1998, concedeu o prêmio de vencedor ao arquiteto italiano Ottavio Di Blasi, para o projeto do Memorial Gorée-Almadies, na Ilha de Gorée, a três quilômetros de Dakar.

A ilha foi o maior centro de comercialização de pessoas escravizadas na costa oeste da África. O memorial só recebeu a pedra fundamental em janeiro de 2024, embora tenha sido planejado desde o início do mandato de Diouf, na década de 1980, após o reconhecimento da ilha como patrimônio da humanidade pela UNESCO, em 1978.

No discurso de 1998, Diouf afirmou

não seremos cúmplices do esquecimento, mas também não seremos rebeldes ao perdão e à fraternidade universal. De agora em diante, todos nós devemos olhar para o futuro, sem perder de vista o fato de que o futuro tem um longo passado (Sall, 2005, p. 170).

Em plena sintonia com o pensamento jankélévitchiano, essa é uma característica distintiva do perdão em relação à liquidação: o perdão sabe o passado e sobre ele lança, num instante, uma transformação que valerá para toda a nova temporalidade iniciada.

Entre as características do perdão está a afirmação, um dizer sim quando se encontra com a negatividade formada por um ato mal. Impreciso limite entre, por um lado, o saber que aconteceu, de modo irreversível, o mal e, por outro, a esperança somada à confiança de que o futuro será e é novo.

Para Ravasi, esse aspecto está presente no

verbo hebraico *slh*, o termo mais comum para designar o perdão, supõe precisamente que seja apagada a lembrança do mal recebido; a memória, liberta da reminiscência do mal, já não é um ventre grávido da ofensa sofrida capaz de dar à luz a vingança (Ravasi, 2021, p. 19).

Um projeto de reconciliação é um desafio para criar ambientes seguros hoje. Um projeto que envolve um clamor diante das recentes violências e guerras: ninguém será esquecido... a ipseidade de cada pessoa violentada ecoará pelos tempos e assombrará a consciência humana como murmúrio infinito.

5 Considerações finais

Diante da complexidade inerente à necessidade de reconciliação social após períodos de conflito intenso em uma sociedade, procuramos argumentar que novos arranjos sociais devem considerar a irreversibilidade dos acontecimentos e enfrentar o passado de maneira responsável.

A partir da análise filosófica de Vladimir Jankélévitch, evidenciamos que a temporalidade humana está marcada pelo irrevogável e o irreversível, elementos essenciais para compreender a memória como um fio condutor que liga o passado ao presente.

O Brasil, ao longo de sua trajetória democrática, tem lidado de forma vacilante com as heranças da ditadura civil-militar, oscilando entre tentativas de esquecimento institucionalizado e medidas para promover a verdade e a reparação. A decisão governamental de não realizar atos oficiais referentes ao golpe de 1964 insere-se nesse contexto ambíguo, onde a busca pela reconciliação nacional se choca com a necessidade de reconhecer as violações cometidas.

A ideia de um período de transição, na retomada democrática inclui as relevantes comissões que procuraram apresentar a verdade sobre o período. A experiência brasileira, marcada pela Lei da Anistia e pela criação da Comissão Nacional da Verdade, ilustra os desafios e limites dessas iniciativas, especialmente diante de uma sociedade ainda dividida em relação à sua própria história.

A relação entre verdade e memória, conforme abordada por Jankélévitch, revela um dilema central: a memória é um espaço de disputa, onde diferentes narrativas competem pela hegemonia. Uma reconciliação verdadeira só pode ocorrer quando há o reconhecimento do passado e a recusa de qualquer forma de relativização das atrocidades cometidas. O esquecimento forçado, querido por determinados setores políticos e sociais, impede a construção de um futuro baseado na justiça e no respeito aos direitos humanos.

Dessa forma, a moral do instante, que orienta as reflexões de Jankélévitch, nos ensina que cada decisão tomada no presente tem implicações irreversíveis para o futuro. A maneira como o Brasil decide lidar com sua memória histórica define não apenas a consolidação de sua democracia, mas também o compromisso da sociedade com a dignidade humana e a não repetição mal.

O perdão, diferentemente da anistia, exige o reconhecimento explícito da violência cometida e a disposição para reparar as vítimas. Como observado em outras experiências internacionais, a memória não pode ser apagada ou minimizada sem consequências para o tecido

social. Ignorar esse aspecto apenas perpetua ressentimentos e fragiliza as bases democráticas.

Reafirmamos que o compromisso com a verdade histórica é um imperativo ético para qualquer pessoa ou nação. O passado não pode ser renegado em nome de uma harmonia superficial; ao contrário, ele deve ser continuamente revisitado, analisado e compreendido para que a construção de um futuro melhor seja possível.

Como nos lembra Abdou Diouf, não devemos ser cúmplices do esquecimento, mas sim agentes de um autêntico tempo novo.

Referências

- BRASIL. *Lei nº 12.528, de 18 de novembro de 2011*: Cria a Comissão Nacional da Verdade no âmbito da Casa Civil da Presidência da República. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/12528.htm. Acesso em 12 ago. 2024.
- HANSEL, Joëlle. *Vladimir Jankélévitch : une philosophie du charme*. Paris : Manucius, 2012.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'Alternative*. Paris : Félix Alcan, 1938.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. Paris : PUF, 1957.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'irréversible et la nostalgie*. Paris : Flammarion, 1974.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'Imprescriptible : Pardonner ? Dans L'honneur Et La Dignité*. Paris: Seuil, 1986.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Da ipseidade. In: JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Primeiras e últimas páginas*. Trad. Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 1995. p. 205-230.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. O quase-nada. In: JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Primeiras e últimas páginas*. Trad. Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 1995. p. 243-262.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Philosophie première : introduction a une philosophie du presque*. 3ed. Paris: Quadrige/PUF, 2011.

- JANKÉLEVITCH, Vladimir. *L'esprit de résistance : textes inédits, 1943-1983*. Stéphane Barsacq (ed.). Paris: Albin Michel, 2015.
- JAPIASSU, Hilton. *A pedagogia da incerteza e outros estudos*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- PASSÔ, Grace. *Congresso Internacional do Medo*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2012.
- RAVASI, Gianfranco. *Gramática do perdão*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2021.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alan França. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
- SALL, Amadou Lamine. Lieu de mémoire et traite transatlantique : l'exemple du Mémorial de Gorée. In : LABELLE, Micheline ; ANTONIUS, Rachad ; LEROUX, Georges (orgs.). *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*. Québec: Presses de l'Université du Québec, 2005. p. 163-172.
- SPINIELI, André Luiz Pereira. A justiça de transição no Brasil: aspectos conceituais e a participação do ministério público na consecução dos fins. In: 2ª Câmara de Coordenação e Revisão, Criminal; 6ª Câmara de Coordenação e Revisão, Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais; Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão. *Justiça de transição, direito à memória e à verdade: boas práticas*. Brasília : MPF, 2018. p. 12-43.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os volumes aqui apresentados reúnem os trabalhos dos seguintes Eixos Temáticos:

- História da Filosofia
- Mulheres na Filosofia
- Filosofia e decolonialidade
- Filosofia e povos originários
- Ensino de Filosofia
- Filosofia da deficiência
- Metafísica
- Ética e Política
- Lógica
- Epistemologia
- Filosofia Brasileira
- Estética e Filosofia da Arte
- Filosofia Crítica

É com grande satisfação que apresentamos a coleção de textos completos do XX Encontro Nacional da ANPOF (Recife, 2024), do **Eixo Ética e Filosofia Política**, que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes de todo o país em um espaço de intenso diálogo acadêmico, reflexão crítica e compartilhamento de saberes. O objetivo deste volume é apresentar à comunidade filosófica uma seleção do trabalho realizado no acerca da Ética e da Filosofia Política, por meio de textos originalmente apresentados no evento ou que são frutos das discussões e debates realizados nesse espaço.

