

## Ética, Política, Religião e Filosofia Oriental

*Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo*  
*Daniel Peres Coutinho*  
*Enoque Feitosa Sobreira Filho*  
*Jorge L. Viesenteiner*  
*Leonardo Alves Vieira*  
*Luiz Carlos Bombassaro*  
*Marco Antonio Azevedo*  
*Sônia Campaner*  
*(Orgs.)*



# Ética, Política, Religião e Filosofia Oriental

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

Daniel Peres Coutinho

Enoque Feitosa Sobreira Filho

Jorge L. Viesenteiner

Leonardo Alves Vieira

Luiz Carlos Bombassaro

Marco Antonio Azevedo

Sônia Campaner

(Orgs.)



# **ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

## **Diretoria 2019-2020**

Adriano Correia Silva (UFG)  
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Suzana de Castro (UFRJ)  
Franciele Bete Petry (UFSC)  
Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)  
Agnaldo Portugal (UNB)  
Luiz Felipe Sahd (UFC)  
Vilmar Debona (UFMS)  
Jorge Viesenteiner (UFES)  
Eder Soares Santos (UEL)

## **Diretoria 2017-2018**

Adriano Correia Silva (UFG)  
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Suzana de Castro (UFRJ)  
Agnaldo Portugal (UNB)  
Noéli Ramme (UERJ)  
Luiz Felipe Sahd (UFC)  
Cintia Vieira da Silva (UFOP)  
Monica Layola Stival (UFSCAR)  
Jorge Viesenteiner (UFES)  
Eder Soares Santos (UEL)

## **Diretoria 2015-2016**

Marcelo Carvalho (UNIFESP)  
Adriano N. Brito (UNISINOS)  
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)  
Antônio Carlos dos Santos (UFS)  
André da Silva Porto (UFG)  
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)  
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)  
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)  
Edgar da Rocha Marques (UERJ)  
Lia Levy (UFRGS)

**Diretoria 2013-2014**

Marcelo Carvalho (UNIFESP)  
Adriano N. Brito (UNISINOS)  
Ethel Rocha (UFRJ)  
Gabriel Pancera (UFMG)  
Hélder Carvalho (UFPI)  
Lia Levy (UFRGS)  
Érico Andrade (UFPE)  
Delamar V. Dutra (UFSC)

**Diretoria 2011-2012**

Vinicius de Figueiredo (UFPR)  
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)  
Telma de Souza Birchall (UFMG)  
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)  
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)  
Darlei Dall'Agnol (UFSC)  
Daniel Omar Perez (PUC/PR)  
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

**Produção**

Antonio Florentino Neto

**Editor da coleção ANPOF XVIII Encontro**

Jorge Luiz Viesenteiner

**Diagramação e produção gráfica**

Editora Phi

**Capa**

Adriano de Andrade

## **Comitê Científico: Coordenadoras e Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-graduação**

Admar Almeida da Costa (UFRRJ)  
Adriano Correia Silva (UFG)  
Affonso Henrique V. da Costa (UFRRJ)  
Agemir Bavaresco (PUCRS)  
Aldo Dinucci (UFS)  
Alessandro B. Duarte (UFRRJ)  
Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT)  
Alfredo Storck (UFRGS)  
Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)  
Ana Rieger Schmidt (UFRGS)  
André Cressoni (UFG)  
André Leclerc (UnB)  
Antonio Carlos dos Santos (UFS)  
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)  
Araceli Rosich Soares Velloso (UFG)  
Arthur Araújo (UFES)  
Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)  
Bento Prado Neto (UFSCAR)  
Breno Ricardo (UFMT)  
Cecilia Cintra C. de Macedo (UNIFESP)  
Celso Braidá (UFSC)  
Cesar Augusto Battisti (UNIOESE)  
Christian Hamm (UFSM)  
Christian Lindberg (UFS)  
Cicero Cunha Bezerra (UFS)  
Clademir Luis Araldi (UFPEL)  
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)  
Claudinei Freitas da Silva (UNIOESTE)  
Cláudio R. C. Leivas (UFPEL)  
Clóvis Brondani (UFFS)  
Cristiane N. Abbud Ayoub (UFABC)  
Cristiano Perius (UEM)  
Cristina Foroni (UFPR)  
Cristina Viana Meireles (UFAL)  
Daniel Omar Perez (UNICAMP)  
Daniel Pansarelli (UFABC)  
Daniel Peres Coutinho (UFBA)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)  
Eder Soares Santos (UEL)  
Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)  
Emanuel Â. da Rocha Fragoso (UECE)  
Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)  
Ester M. Dreher Heuser (UNIOESTE)  
Evaldo Becker (UFS)  
Evaldo Sampaio (UnB/Metafísica)  
Fátima Évora (UNICAMP)  
Fernando Meireles M. Henriques (UFAL)  
Filipe Campello (UFPE)  
Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)  
Floriano Jonas Cesar (USJT)  
Franciele Bete Petry (UFSC)  
Francisco Valdério (UEMA)  
Georgia Amitrano (UFU)  
Gisele Amaral (UFRN)  
Guido Imaguire (UFRJ)  
Gustavo Silvano Batista (UFPI)  
Helder Buenos A. de Carvalho (UFPI)  
Henrique Cairus (UFRJ)  
Hugo F. de Araújo (UFC)  
Jacira de Freitas (UNIFESP)  
Jadir Antunes (UNIOESTE)  
Jelson Oliveira (PUCPR)  
João Carlos Salles (UFBA)  
Jorge Alberto Molina (UERGS)  
José Lourenço (UFSM)  
Júlia Sichieri Moura (UFSC)  
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)  
Leonardo Alves Vieira (UFMG)  
Lívia Guimarães (UFMG)  
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)  
Luciano Donizetti (UFJF)  
Ludovic Soutif (PUCRJ)  
Luís César G. Oliva (USP)  
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)  
Luiz Rohden (UNISINOS)  
Manoel Vasconcellos (UFPEL)  
Marcela F. de Oliveira (PUCRJ)  
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)  
Márcio Custódio (UNICAMP)  
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)  
Marcos H. da Silva Rosa (UERJ)  
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)  
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)  
Maria Cristina Müller (UEL)  
Marina Velasco (UFRJ/PPGLM)  
Mariana Cláudia Broens (UNESP)  
Mariana de Toledo Barbosa (UFF)  
Mário Nogueira de Oliveira (UFOP)  
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)  
Max R. Vicentini (UEM)  
Michela Bordignon (UFABC)  
Milton Meira do Nascimento (USP)  
Nathalie Bressiani (UFABC)  
Nilo César B. Silva (UFCA)  
Nilo Ribeiro (FAJE)  
Patrícia Coradim Sita (UEM)  
Patrícia Kauark (UFMG)  
Patrick Pessoa (UFF)  
Paulo Afonso de Araújo (UFJF)  
Pedro Duarte de Andrade (PUCRJ)  
Pedro Leão da Costa Neto (UTP)  
Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)  
Peter Pál Pélbart (PUCSP)  
Rafael de Almeida Padial (UNICAMP)  
Renato Moscateli (UFG)  
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)  
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)  
Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ)  
Roberto Wu (UFSC)  
Rodrigo Guimarães Nunes (PUCRJ)  
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)  
Samir Haddad (UNIRIO)  
Sandro M. Moura de Sena (UFPE)  
Sertório de A. Silva Neto (UFU)  
Silvana de Souza Ramos (USP)  
Sofia Inês A. Stein (UNISINOS)  
Sônia Campaner (PUCSP)  
Tadeu Verza (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)  
Viviane M. Pereira (UECE)  
Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)  
Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

E84

Ética, política, religião e filosofia oriental / Organização Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo...et al. -- São Paulo: ANPOF, 2019.

586 p.

Outros autores: Daniel Peres Coutinho, Enoque Feitosa Sobreira Filho, Jorge L. Viesenteiner, Leonardo Alves Vieira  
Luiz Carlos Bombassaro, Marco Antonio Azevedo, Sônia Campaner

ISBN: 978-85-88072-70-1

Ética política. 2. Religião. 3. Filosofia oriental. I. Macedo, Cintra Cavaleiro de...et al. II. Título

CDD 100

Índice para catálogo sistemático:

1. Ética política
2. Religião
3. Filosofia oriental



## **Apresentação da Coleção do XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**

O XVIII Encontro Nacional da ANPOF foi realizado em outubro de 2018 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória/ES, e contou com mais de 2 mil participantes com suas respectivas apresentações de pesquisa, tanto nos Grupos de Trabalho da ANPOF quanto em Sessões Temáticas. Em acréscimo, o evento também incluiu conjuntamente o IV Encontro Nacional ANPOF Ensino Médio, sob coordenação do Prof. Dr. Christian Lindberg (UFS), cujos esforços não apenas amplia, mas também inclui os debates e pesquisas vinculados à área do Ensino de Filosofia tanto de professores vinculados ao Ensino de Filosofia quanto também de professores e estudantes do Mestrado Profissional em Filosofia, o PROF-FILO.

A ANPOF publica desde 2013 os trabalhos apresentados sob a forma de livro, com o intuito não apenas de tornar públicas as pesquisas de estudantes e professores, mas também de fomentar o debate filosófico da área, especialmente por ser uma ocasião de congregar uma significativa presença de colegas do Brasil inteiro, interconectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Assim, a Coleção ANPOF sintetiza o estado da pesquisa filosófica naquele determinado momento, reunindo pesquisas apresentadas em Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas. O total de textos submetidos, avaliados e aprovados à publicação na atual Coleção ANPOF do XVIII Encontro conta com mais de 650 artigos da comunidade em geral.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos 22 volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho e dos Programas de Pós-graduação (PPGs) em Filosofia, bem como uma comissão de avaliação específica para os trabalhos que não foram avaliados por algumas coordenações de PPGs. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações de GTs e PPGs; 3. Editoração dos textos aprovados pelas coordenações de GT e PPGs.

Nessa atual edição da Coleção ANPOF, figuraram na co-organização dos volumes não apenas as coordenações de GTs, mas também de PPGs que estiveram diretamente envolvidos no processo, na medida em que ambas as coordenações realizaram as atividades de avaliação e seleção dos textos desde as inscrições ao evento, até avaliação final dos textos submetidos à publicação, exercendo os mesmos papéis na estruturação das atividades. Nessa medida, a Coleção ANPOF conta com o envolvimento quase integral das coordenações, exprimindo justamente a concepção colegiada na organização – seja diretamente na organização dos volumes, seja sob a forma de comitê científico – de modo que os envolvidos figuram igualmente como co-organizadores(as) da Coleção, cujo ganho é, sem dúvida, em transparência e em engajamento com as atividades. O trabalho de organização da Coleção, portanto, seria impossível sem o envolvimento das coordenações.

Reiteramos nossos os agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no sentido da publicação das pesquisas em filosofia que são realizadas atualmente no Brasil, quanto pela conjugação de esforços para que, apesar do gigantesco trabalho, realizarmos da maneira mais colegiada possível nossas atividades.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

## Sumário

Apresentação do GT Filosofia Oriental	16
O aprimoramento humano e a abertura ao inesperado; considerações sobre o argumento de Michael Sandel <i>Adan John Gomes da Silva</i>	18
A relação corpo/imagem em Georges Didi-Huberman: Implicações éticas sobre considerações estéticas <i>Adilson Pereira</i>	28
Um tratado etíope do séc. XVII em tradução para o português: O <i>Hatatā</i> de Zar'a Yā'qob <i>Adriano Aprigliano</i>	34
Direito e Poder em Giorgio Agamben <i>Amanda Cristina Pacífico</i>	44
Pintura para além da metáfora <i>Ana Carolina Mondini</i>	53
A universalidade vazia dos Direitos Humanos, uma análise crítica de Hannah Arendt <i>Ana Paula Silva Pereira</i>	62
O problema das religiões políticas no pensamento de Eric Voegelin <i>André Assi Barreto</i>	71
Confiança, consenso, democracia <i>Antonio Dias</i>	77
A cristandade inspecionada por aquele que deveria ser o seu Senhor <i>Antonio Juliano Ferreira Lopes</i>	84
Verdade, mentira e ficção em Jean-Jacques Rousseau: Uma análise da <i>Quarta Caminhada de Os Devaneios do Caminhante Solitário</i> <i>Barbara Rodrigues Barbosa</i>	92
A ética aristotélica e o dolo eventual <i>Breno Tannús Jacob</i> <i>Samantha Lau Ferreira Almeida Faiola</i>	98
A produção de “verdades” sobre o corpo na Modernidade: Uma análise da relação entre poder e discurso no pensamento de Michel Foucault <i>Bruna dos Santos Leite</i>	108

Objecções à ideia de competência em Mill: Elitismo e circularidade? <i>Bruno Botelho Braga</i>	117
Racionalidade e evidência pública: Uma comparação entre Alvin Plantinga e Richard Swinburne <i>Bruno Ribeiro Nascimento</i>	122
O conflito e a construção da possibilidade de liberdade na política maquiaveliana <i>Carlos Eduardo Ruas Dias</i>	133
Satã, o mal e a justiça divina: Maimônides e a exegese filosófica do livro de Jó <i>Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo</i>	139
Uma possível resposta ao paradoxo da tolerância de Popper por meio da política de Arendt <i>Cesar Radtke</i>	148
A dissolução das imagens no niilismo contemporâneo: por uma filosofia do conflito <i>Chiara Ancona Lopez</i>	153
A tese da fato-insensibilidade de G.A. Cohen <i>Claiton Silva da Costa</i>	162
O poder papal segundo a perspectiva de Ockham com base no Brevilóquio <i>Cleiton Pereira da Silva</i>	168
A natureza do tempo e a relação de Deus com ele na visão do Teísmo Aberto <i>Cristiano Dutra Batista</i>	178
Singularidade, pluralidade e igualdade: Elementos constitutivos da política em Hannah Arendt <i>Daniela Bidin Diehl</i>	185
O ensaio como método filosófico em Montaigne <i>Danielle Antunes</i>	195
Os conselhos de trabalhadores: uma abordagem da teoria e da prática do anarquismo <i>Davi Mendes Caixeta</i>	202
Limites entre a governamentalidade e a <i>Aufklärung</i> : O “sujeito” na filosofia de Foucault <i>David I. Nascimento</i>	211
O duplo aspecto da pluralidade humana em Hannah Arendt: Igualdade e distinção <i>Débora Maria Santiago Cavalcante</i>	220
Do mal radical à banalidade do mal: Entre a superfluidade humana e a extrema superficialidade do pensamento <i>Éden Farias Vaz</i>	229

O poder que produz saberes	237
<i>Elias de Nazaré Moraes</i>	
<i>Ernani Chaves</i>	
John Rawls: A questão da objetividade	247
<i>Elnora Gondim</i>	
A filosofia do direito: Entre descrição e prescrição	257
<i>Enoque Feitosa</i>	
<i>Lorena Freitas</i>	
Notas sobre biopolítica: Organicismo e politicismo antecedentes a Michel Foucault	266
<i>Felipe Sampaio de Freitas</i>	
O fundamento moral da teoria política de Locke	276
<i>Flávio Gabriel Capinzaiki Ottonicar</i>	
Maquiavel e Rancière: Da lógica da ação política aos termos do sensível	283
<i>Gabriel Allan Drehmer Gonçalves</i>	
Representação política e soberania popular em Augusto Boal	290
<i>Gustavo Hessmann Dalaqua</i>	
Filosofia moderna e apropriação de conteúdos religiosos	300
<i>Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes</i>	
Tipos morais podem ser tipos naturais?	309
<i>Ísis Esteves Ruffo</i>	
A lei como sustentáculo do ordenamento político em Maquiavel	317
<i>Jaqueline Fátima Roman</i>	
Loucura, imagem e pensamento: O hospício sob investigação estética	324
<i>João Bosco de Camargo Millen</i>	
Crítica e Política nos <i>Discursos à nação alemã</i> de Fichte	334
<i>João Geraldo Martins da Cunha</i>	
O direito internacional no pensamento de H. L. A. Hart	341
<i>João Marcos Lima Medina Rosa</i>	
Migração e direitos humanos: Um olhar kantiano sobre problemas contemporâneos	351
<i>João Paulo Silva Martins</i>	
<i>Eros e páthos revolucionário</i> : Uma aproximação entre Platão e Arendt	358
<i>João Pedro Andrade de Campos</i>	

A liberdade em crise: Ruptura da tradição política na perspectiva arendtiana <i>Joaquim Onofre Silva Neto</i>	365
Memória e vítimas na filosofia da história de Walter Benjamin, contra a violência do esquecimento das vítimas em Colômbia. <i>Juliana Díaz Quintero</i>	374
O corpo na analítica do poder de Michel Foucault <i>Juliana Sales</i>	381
A proposta de uma bioética da situação humana, baseada na antropologia fenomenológico-estrutural <i>Leonardo Mees</i>	390
Sobre os conceitos de “mente” e “substância” nas filosofias do Sāṃkhya e do Yoga <i>Lilian Gulmini</i>	399
Claude Lefort: Direito e Democracia enquanto construção <i>Luciana Rodrigues dos Santos</i>	406
Desconstrução: uma possibilidade de justiça <i>Marcela Henriques Mendes Moreira</i>	413
Montaigne e seus outros - lido em dias de barbárie <i>Maria Célia V. França</i>	421
Rousseau e a Democracia: “Se existisse um povo de deuses, ele se governaria democraticamente” <i>Maria Constança Peres Pissarra</i>	431
A crítica de Hannah Arendt à naturalização da violência <i>Mário Sérgio Vaz</i>	438
Consentimento, representação política e a legitimidade do direito <i>Mateus de Campos Baldin</i>	444
Um questionamento antinarrativista da ética e filosofia política de inspiração comunitarista <i>Mateus Stein</i>	454
O conceito de autoridade de Hannah Arendt na análise da crise de legitimidade na política brasileira <i>Matheus Martins Ferreira</i>	460
Os caminhos, a dúvida e a vida: A religião é incompatível com a ciência? <i>Maxwell Moraes de Lima Filho</i>	472
Saúde como uma questão de atitude segundo Montaigne <i>Nelson Maria Brechó da Silva</i>	482

Dussel ou Habermas: Uma ética para a América Latina <i>Paulo Roberto Andrade de Almeida</i>	490
Tiranía da maioria: Um perigo sempre eminente na democracia <i>Ricardo Luis Reiter</i>	500
Meta-ética da consciência: Fundamentação de uma ética quântica na perspectiva neoplatônica de Amit Goswami <i>Ronaldo de Oliveira</i> <i>José Francisco de Assis Dias</i>	510
Democracia radical e feminismo: A contribuição do pluralismo agonístico de Chantal Mouffe <i>Rosiene Barros da Rocha</i> <i>Marcelo Martins Barreira</i>	513
São Paulo – Paris: Esquecimento e rastros da memória <i>Sônia Campaner Miguel Ferrari</i>	523
A exceção no estado democrático de direito: A experiência brasileira pós-redemocratização <i>Stella Maris Nogueira Pacheco</i>	534
Verdade e significado: Como combater o extremismo político? <i>Tiago Cerqueira Lazier</i>	541
Notações acerca do desígnio: Antecedentes históricos e a crítica humeana <i>Tiago Everaldo da Silva</i>	549
Filosofia da religião em Martin Buber: A relação homem-deus-mundo e algumas reflexões sobre o fenômeno religioso após o anúncio nietzschiano “deus está morto” <i>Willamis Aprígio de Araújo</i>	559
Da imagem de si mesmo e de sua deformação <i>Yolanda Gloria Gamboa Muñoz</i>	569
O princípio da tolerância e o paradoxo de John Horton <i>Yury Macedo</i>	579

## **Apresentação do GT Filosofia Oriental**

O Grupo de Trabalho Filosofia Oriental (GTFO) é resultado de consolidação de estudos até então feitos isoladamente em várias instituições do país. Encontros esporádicos de pesquisadores sobre a temática filosofia oriental – seja para debater um certo tema, seja para traduzir um determinado texto, seja para participar de bancas de conclusão de curso de graduação, pós-graduação ou para preenchimento de vagas no corpo docente em departamentos, etc – conduziram à ideia de que se fazia necessária a criação de um foro de âmbito nacional capaz de absorver os diversos pesquisadores espalhados pelo Brasil, ao mesmo tempo que as pesquisas até então desenvolvidas pudessem alcançar reconhecimento no âmbito filosófico acadêmico nacional.

A temática inicialmente investigada, principalmente, em cursos de ciência da religião também era debatida, se bem que de forma bastante tímida, em cursos de filosofia, em cujo solo sua presença e legitimidade sempre encontraram uma guarida precária. No entanto, nos últimos anos, ocorreu um incremento sempre crescente na pesquisa sobre temas envolvendo a filosofia oriental. Ele culminou em premiação da tese de doutorado de Giuseppe Ferraro pela Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, ANPOF, como Prêmio de Melhor Tese de 2014, bem como obteve Menção Honrosa no Prêmio CAPES de Tese 2013, intitulada *Verdade ordinária e verdade suprema como bases dos ensinamentos budistas no pensamento de Nāgārjuna*, 2012, defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais,.

Nos encontros da ANPOF de 2012 e 2014, testemunhamos o interesse pela temática da filosofia oriental por ocasião das mesas redondas realizadas, embora, pelo que nos já tinha sido também relatado, atividades sobre essa temática já tenham ocorrido em encontros da ANPOF anteriores aos dois últimos acima citados. As mesas redondas atraíram vários conferencistas, bem como contaram com uma audiência bastante concorrida constituída por interessados nos problemas discutidos nessas mesas. Além desse interesse pela filosofia oriental surgido, por assim dizer, a partir de dentro do exercício da filosofia, o intenso intercâmbio das culturas a que assistimos hoje em dia também exerce uma influência não menos forte em todos que se interessam pela reflexão filosófica. Já vivemos um contexto de diálogo cada vez mais crescente entre Oriente e Ocidente, de tal forma que centros de filosofia em outras partes do planeta já levam adiante um debate bastante frutífero entre as duas tradições filosóficas.

A participação de pesquisadores sobre a filosofia oriental em Encontros da ANPOF se consolidou com a aprovação pela diretoria da ANPOF da proposta de criação do GTFO, o qual teve suas primeiras atividades no XVII Encontro da ANPOF em 2016. Gradativamente foram, então, se agrupando no GTFO pesquisadores e interessados nas questões da filosofia oriental, de tal modo que ele se tornou um espaço reconhecido para discussão sobre a filosofia oriental. Nos encontros do GTFO, conflui o trabalho dos diversos pesquisadores que tem lugar em disciplinas ministradas em várias instituições de ensino superior do Brasil, em congressos nacionais e internacionais, trabalhos de tradução, etc. Disto são exemplos, para citar somente alguns dados:



Jornadas e Seminários de Filosofia Oriental e Intercultural promovidos pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo<sup>1</sup>.

As publicações de livros por membros do GTFO:

b.a) Ferraro, G. Versos fundamentais sobre o caminho do meio, mūla-madhyamaka-kārikā, Campinas: Editora Phi, 2016.

b.b) Vieira, L. e Ferraro, G. Introdução ao pensamento de Nāgārjuna. Exame das condições (pratyaya-parīks ā). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016.

b.c) Gouveia, A. P. M., Loundo, D., Vieira, L. A., Ferraro, G., Monteiro, J. Nagarjuna. Exame do ser e do não ser. Campinas: Editora Phi, 2018.

No último encontro da ANPOF, foram decididas as seguintes diretrizes que o GTFO se empenha em efetivar: a) oferecer minicurso de caráter introdutório sobre temas da filosofia oriental em Encontros da ANPOF; b) promover aulas sobre temáticas da filosofia oriental disponibilizadas na internet e, por fim, c) encontro anual no intervalo entre os encontros bienais da ANPOF.

Em virtude de tudo o que foi relatado acima, os pesquisadores do GTFO estão confiantes no aprofundamento de pesquisas e debates por elas engendrados que encontram no GTFO o terreno filosófico institucional com o qual eles podem contar.

Leonardo Alves Vieira coordenou os artigos publicados no GTFO nesta coletânea. Infelizmente, o número de trabalhos aqui publicados ficou bem aquém do número de trabalhos efetivamente apresentados no XVIII Encontro da ANPOF, porque os membros do GTFO já haviam se comprometido com outros canais de publicação. Contudo, como indicado acima, as publicações envolvendo membros do GTFO continuam através de outros meios de divulgação.

Leonardo Alves Vieira

Coordenador do Grupo de Trabalho Filosofia Oriental

Dezembro de 2019

---

1 Vide <https://alafi.org/eventos/> e <https://jornadaforientalusp.wordpress.com/>

## O aprimoramento humano e a abertura ao inesperado; considerações sobre o argumento de Michael Sandel

Adan John Gomes da Silva

### Introdução

Os avanços conquistados pela medicina e biotecnologia desempenham hoje um papel duplo. Ao mesmo tempo em que nutrem milhares de pessoas com a esperança de tratamento para doenças outrora invencíveis, abrem espaço para procedimentos que vão além da cura. O aprimoramento de características consideradas normais é o outro lado da moeda dos procedimentos de cura, e promete ser uma realidade muito em breve.

Com efeito, alguns desses procedimentos já estão disponíveis para o público em geral. O hormônio do crescimento, que auxilia aqueles que têm carência dessa substância no corpo a alcançar uma estatura dentro da média, também pode levar pessoas consideradas normais a alcançar alturas superiores à média. O mesmo acontece com aqueles procedimentos que, visando corrigir a miopia, podem igualmente aprimorar uma visão sem problemas, permitindo-a ver coisas à vinte metros como se estivessem a apenas cinco. Tal fenômeno não é exclusivo dos traços físicos do corpo. Pessoas diagnosticadas com déficit de atenção, por exemplo, têm acesso a drogas que são capazes não apenas de equipará-las a pessoas normais nesse quesito, mas também fazer com que pessoas normais adquiram uma capacidade de concentração bem acima da média.

Esses são apenas alguns exemplos em uma longa lista de terapias amplamente usadas por pessoas saudáveis para aperfeiçoar um vasto leque de capacidades, desde traços físicos, cognitivos e até mesmo comportamentais.

O próximo passo desse fenômeno promete vir por vias genéticas. Graças aos avanços do Projeto Genoma Humano (PGH) – cuja meta é a de 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<sup>1</sup>, em breve os futuros pais poderão ter acesso tanto a terapias para doenças de origem genética quanto aos aprimoramentos disponibilizados por técnicas equivalentes.

Contudo, a possibilidade do aprimoramento vem despertando diversos questionamentos éticos relativos à aceitação ou não desse tipo de procedimento. Se por um lado aqueles que defendem o aprimoramento apontam para os enormes benefícios que

---

1 Sigla em inglês para “Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats”, ou seja, Repetições Palindrômicas Curtas Agrupadas e Regularmente Interespaçadas.

isso traria para os indivíduos e para a sociedade como um todo, seus opositores afirmam que, mesmo que tais procedimentos se mostrem biologicamente seguros, eles devem ser rejeitados com base nos efeitos que teriam sobre a justa competição por oportunidades, tópico que vai desde o uso de drogas capazes de melhorar o desempenho em provas acadêmicas até o uso de doping em esportes profissionais.

A recepção aos aprimoramentos genéticos é ainda mais controversa. Com efeito, na medida em que estes também implicam no fato de que serão os pais a escolher que traços de seus filhos serão aprimorados, e que estes se darão de forma permanente tanto nestas crianças quanto em toda sua futura linhagem, os aprimoramentos genéticos lidam com uma série de questões adicionais. Enquanto os defensores insistem que tal controle sobre as próximas gerações nos daria também o poder de superar definitivamente problemas que há muito assolam a humanidade, aqueles contrários adicionam à lista de problemas a iminente ameaça que tais aprimoramentos imporiam à dignidade e natureza humana, bem como à autonomia das crianças aprimoradas, além de promoverem a desigualdade social e algum tipo de preconceito genético de forma insuperável.

No livro *Contra a perfeição*, o filósofo estadunidense Michael Sandel aborda algumas dessas questões, dando, contudo, especial atenção à ameaça que os aprimoramentos representariam à natureza humana.<sup>2</sup> Com efeito, embora este autor seja considerado o que se convencionou chamar de bioconservador – nome dado àqueles que se opõe ao aprimoramento, ou pelo menos a algumas formas dele – ele considera como facilmente superáveis os problemas da justiça<sup>3</sup> e da autonomia<sup>4</sup> apontados por outros bioconservadores<sup>5</sup>, por julgá-los inexatos ou ineficientes, ou, em último caso, dependentes do problema que ele mesmo aponta ser o mais fundamental, como veremos a frente.<sup>6</sup>

O argumento de Sandel possui três etapas. Na primeira, ele aponta o que acredita ser o traço distintivo do aprimoramento; uma busca por perfeição, ou, numa interpretação alternativa, uma busca por domínio e maestria. Em seguida, ele defende que tal busca contraria o que ele chama de abertura ao inesperado, conceito central de sua fala. Por fim, ele descreve as consequências disso, as quais ele acredita serem razões para rejeitarmos os aprimoramentos; eles incidiriam de forma indesejada em valores fundamentais, como nossa humildade, responsabilidade e solidariedade.

Embora não seja o único a se valer da ideia de que os aprimoramentos são um risco à natureza humana, Sandel destaca-se por fugir a um certo raciocínio aristotélico, segundo o qual a natureza humana poderia ser descrita pela posse de alguma característica física ou cognitiva específica. Isso torna-se uma vantagem quando observamos os inúmeros

2 Embora Sandel lide em seu livro com outras formas de aprimoramento, como o farmacológico – não é difícil ver que é contra o aprimoramento genético que sua crítica encontra sua forma mais completa.

3 “Podemos argumentar que um atleta geneticamente modificado teria uma vantagem injusta em relação a seus adversários não melhorados, porém o argumento contra o aprimoramento apoiado na questão da justiça tem em si uma falha fatal. Sempre houve atletas geneticamente superiores e, contudo, não julgamos que a desigualdade natural da herança genética de uns em relação a outros prejudique a justiça nas competições esportivas. Do ponto de vista da justiça e da igualdade competitiva, as diferenças genéticas provocadas pelo aprimoramento não são piores do que as naturais. Além do mais, supondo que seu uso seja seguro, as terapias de aprimoramento genético poderiam estar disponíveis para todos” (SANDEL, 2013, p. 25).

4 [...] o argumento da autonomia [...] não é persuasivo [...] Primeiro porque implica erroneamente que, na ausência de um progenitor projetista, as crianças sejam livres para escolher suas características físicas. Ninguém, entretanto, escolhe a própria herança genética. A alternativa a uma criança clonada ou geneticamente melhorada não é uma criança cujo futuro está isento de restrições e do escopo de talentos específicos, mas sim uma criança que está a mercê da loteria genética (*Ibid.*, pp.20-21).

5 Sobre estes problemas, ver respectivamente French W. Anderson (1989) e Jürgen Habermas (2004).

6 Seria esse o caso, por exemplo, do problema da eugenia (*Ibid.*, pp. 30-31).

problemas que bioconservadores como Francis Fukuyama – para quem a dignidade humana baseia-se na posse do que ele chamou de Fator X<sup>7</sup> – enfrentam ao tentar descrever tal característica universalmente possuída por todos os seres humanos<sup>8</sup>. Sandel, por outro lado, apela não para uma ou mais características físicas, mas para uma condição inerente a todo indivíduo, sua sujeição ao acaso biológico, no sentido de que ninguém escolhe sua própria constituição, devendo todos seus traços físicos e cognitivos a certa loteria genética. Assim, nossa sujeição ao acaso seria o traço distintivo de nossa natureza, traço este ameaçado pelas tecnologias de aprimoramento.

Mas, a despeito dessa vantagem, o argumento de Sandel padece de suas próprias deficiências. A fim de ver isso, descreveremos a partir daqui cada um dos passos de seu argumento mais atentamente, ao mesmo tempo em que apontamos seus respectivos problemas, o que deve nos conduzir à conclusão de que a oposição desse autor ao aprimoramento humano não é tão justificada como ele acredita ser.

### 1. Aprimoramentos genéticos são uma busca por perfeição

Uma interpretação comum do texto de Sandel é aquela segundo a qual ele afirma que o aprimoramento genético é uma busca por perfeição. Além do próprio título do livro – *Contra a perfeição* – Sandel cita a perfeição como objetivo em outra passagem: “[e]ssa demanda pelo desempenho e pela perfeição anima o impulso de injuriar o que nos é dado. É a fonte mais profunda do problema moral do aprimoramento” (p.72).

Se isto é de fato o que ele quis dizer, podemos facilmente identificar dois problemas. Primeiramente, aqueles que buscam aprimoramentos podem fazê-lo por outras razões que não a perfeição. É o que diz Allen Buchanan, ao afirmar que, assim como os pais podem ter motivos diferentes para enviar seus filhos para boas universidades, “[...] pessoas podem ter um número diferente de motivações para buscar o aprimoramento [...] Diferentes pessoas terão diferentes motivos para buscar aprimoramento biomédicos, e muitos terão motivos mistos.” (2011, p. 139). Ao lado disso, Terrance McConnel (2011) chama a atenção para o fato de que a perfeição é um objetivo inaplicável, tendo em vista que algo perfeito é algo além do qual nada pode ser pensado, o que é difícil de definir em se tratando do ser humano.

Contudo, existe uma outra interpretação do texto de Sandel, uma que vê seu uso da palavra perfeição apenas como metafórico, o que justificaria porque ele o usou tão pouco.<sup>9</sup> Segundo essa interpretação, o que ele realmente quis defender foi a mais plausível ideia de que os aprimoramentos sejam uma busca por maestria e domínio. Numa passagem representativa, ele diz:

O problema mais profundo é que elas [terapias de aprimoramento] representam uma espécie de superoperação, uma aspiração prometeica de remodelar a natureza, incluindo a natureza humana, para servir a

7 Para Fukuyama “O que a exigência de igualdade de reconhecimento implica é que quando despimos uma pessoa de todas as suas características contingentes e acidentais resta sob isso uma qualidade humana essencial que é merecedora de certo nível mínimo de respeito – chamêmo-la Fator X” (2003, p. 158).

8 A proposta de Fukuyama acaba sendo a de que o Fator X é a delicada combinação de uma série de características físicas, cognitivas e comportamentais (*Ibid.*, pp. 179-180), o que, contudo, apenas obscurece sua definição.

9 Sobre isso, John Harris diz: “Sandel não segue muitos escritores populares que falam tão simplisticamente como se a tentativa de ‘modelar’ crianças fosse necessariamente uma busca pela ‘criança perfeita’. Ele está consciente de que essa é uma ideia incoerente. Não há tal coisa como a perfeição, além de não haver consenso sobre o que o humano perfeito deveria ser. Há, contudo, imperfeições abundantes e a tentativa de minimizá-las é o verdadeiro alvo de Sandel (2007, p. 104).

nossos propósitos e satisfazer nossos desejos. O problema não é o desvio para o mecanismo, e sim o impulso à maestria, ao domínio. (2013, p. 40)

Essa interpretação casa muito melhor com os exemplos citados por Sandel, que durante todo seu texto fala de atletas, pais e entusiastas tentando controlar o que antes estava sob o domínio da loteria genética, a fim de conseguir moldar certos aspectos da biologia segundo sua vontade. A questão que precisamos responder, portanto, é se todo apelo ao aprimoramento resulta de um desejo de domínio sobre aqueles aspectos que antes estavam fora de nosso alcance controlar (qualidades físicas, dotes intelectuais ou talentos diversos) aspectos que graças à engenharia genética estariam agora a disposição de nossos próprios critérios e desejos.

Para David Resnik (2006), a resposta é não. Primeiro porque, segundo ele, tal afirmação poderia ser feita apenas por um determinista genético radical, que acreditasse que todos os aspectos da vida humana poderiam ser determinados por vias genéticas. Com efeito, mesmo um controle completo sobre a biologia humana não resultaria num controle completo sobre seus aspectos físicos e cognitivos.<sup>10</sup> Muito do que somos se deve também à forma como escolhemos viver; o que comemos, se nos exercitamos, se estudamos; em resumo, se fazemos ou não bom uso das nossas qualidades genéticas.

Mas há de se 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, independente de sua exequibilidade. A bem da verdade, o próprio Buchanan tenta rever o argumento de Sandel sob esta ótica mais favorável, atentando não para os objetivos que aquele autor aponta serem os fins do aprimoramento, mas para os sentimentos que despertam, e que seria possível entender seu ponto focando não nisso, mas na hipótese de que “a própria perseguição de aprimoramentos – independente dos seus efeitos – é um sinal de mau caráter” (2011, p. 135). Esse raciocínio ganha credibilidade quando lembrarmos que, segundo o autor estadunidense “a mais profunda objeção moral ao aprimoramento não reside tanto na perfeição que ele busca, e sim na disposição humana que ele expressa e promove” (p. 60). Assim, voltamos à pergunta inicial: o aprimoramento é uma busca por domínio e maestria?

Nesse momento, é importante atentar para uma distinção importante apontada por Francis Kamm (2005) em sua análise do texto de Sandel. Segundo ele, se o autor de *Contra a perfeição* afirma que o problema do aprimoramento é a busca por domínio e maestria, então não haveriam objeções se esse domínio fosse alcançado de forma natural, ou como um mero efeito colateral de se buscar outra coisa. Ora, mas se esse é o caso, logo percebemos que não há nenhum problema com o aprimoramento em si, já que ele nunca é a mera expressão de uma busca por domínio simplesmente, mas sempre uma busca pelos bens a que ele dá acesso<sup>11</sup>. Com efeito, se atentarmos para os exemplos que Sandel cita como típicos daqueles que buscam por aprimoramentos, parece bastante razoável supor que seus agentes abririam mão de qualquer aprimoramento se pudessem adquirir aquele bem de uma forma mais fácil. Assim, a busca por domínio não é um fim em si mesmo, mas um meio (ou um efeito colateral) para um fim.

10 Sobre esse ponto, ver também Buchanan, 2011, p.134.

11 Existe uma ampla discussão acerca de qual seria o bem fundamental almejado pelos aprimoramentos. Enquanto Buchanan *et. al.* apontam a igualdade de oportunidade (2001, pp. 120-124), Julian Savulescu (2005, p.37) e John Harris (2007, p. 58) defendem ser o bem-estar. Contudo, além de fugir ao escopo deste texto discutir os méritos e problemas das perspectivas desses autores, tal discussão não é imediatamente relevante à análise do argumento de Sandel, razão pela qual optamos por manter a expressão genérica “bem” com sendo o alvo dos aprimoramentos.

Com isso, podemos razoavelmente concluir junto com Kamm que a busca por aprimoramentos – em que estes não são entendidos como uma busca por perfeição ou pressupondo um determinismo genético – também não é inequivocamente a busca por domínio, mas antes a busca por algum tipo de bem que pode ter o domínio como meio ou consequência, e, portanto, não caberia na própria condenação daquele autor.

## 2.O impulso à maestria vai contra a apreciação do “presente da vida”.

O segundo passo do argumento de Sandel não pode ser mais bem-sucedido do que o primeiro. Ali o autor tenta responder à seguinte pergunta: “sendo o aprimoramento uma busca por domínio e maestria, que mal haveria em praticá-lo? O que há de errado com essas tentativas de controle?”. Para o filósofo estadunidense a resposta é que “o que esse impulso à maestria desconsidera, e pode até mesmo destruir, é a valorização do caráter de dádiva que existe nas potências e conquistas humanas” (p. 40).

Em outras palavras, Sandel afirma que o aprimoramento, ao representar uma tentativa de dominar algo que até então estava fora do alcance humano, poria em risco nossa valorização do que ele chama de caráter de dádiva da vida, valorização que 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 (2013, p.41).

O reconhecimento do caráter de dádiva da vida está assim ligado ao que Sandel chamou de abertura ao inesperado, isto é, à consciência de que não se pode controlar tudo e de que não somos senhores de nossas vidas. Para Sandel, é esse aspecto que se encontra no centro dos problemas que enxergamos no aprimoramento. Com efeito, segundo ele, tanto os problemas éticos envolvendo atletas geneticamente modificados<sup>12</sup> quanto a objeção ao aspecto eugênico encontrado nas práticas de aprimoramento<sup>13</sup> só ganharia significado sob a luz desse tipo de reflexão.

Essa etapa do argumento de Sandel, contudo, pode ser contestada em pelo menos dois pontos. Em primeiro lugar, pode-se argumentar que a busca por terapias – defendida por ele – também iria contra o caráter de dádiva da vida, o que tornaria a posição do autor incoerente ou, no mínimo, digna de revisão. Para este filósofo

Embora os tratamentos médicos intervenham na natureza, eles assim o fazem em nome da saúde e, portanto, não representam uma tentativa sem limites de maestria e dominação. Nem mesmo as mais extenuantes tentativas de tratar ou curar uma doença constituem um ataque prometeico àquilo que nos é dado (2013, p. 60).

Sandel tenta justificar tal intervenção terapêutica sob a alegação de que ela não incorre nos mesmos problemas que o aprimoramento. Para ele, enquanto os aprimoramentos

12 “[...] 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” (p. 42).

13 “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 dominação, que não valoriza 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” (p. 93).

representam uma tentativa sem limites de maestria e dominação, as terapias intentam tão somente restaurar e preservar as funções naturais do corpo, permitindo que floresçam (p. 60).

Contudo, é aqui que a problemática distinção entre terapia e aprimoramento pesa na argumentação do filósofo. 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, de forma que a tentativa de curar – ou mesmo, como ele diz, as mais extenuantes tentativas de tratar ou curar – podem facilmente ser vistas como uma tentativa de dominar o comportamento natural de nosso corpo. Não por outro motivo, o filósofo Nicholas Agar contestou a suposta distinção entre terapias e aprimoramento, unindo-as pelo interesse “inescapavelmente eugênico” que compartilham (AGAR, 1998, p. 142).

Sandel tenta ainda distinguir moralmente entre essas duas práticas afirmando que, enquanto as terapias permitem o florescimento de nossas capacidades, o aprimoramento é perturbador porque “distorce e sobrepuja os talentos naturais” (p. 44)<sup>14</sup>. Contudo o recurso a essa dicotomia não mostra ser de grande ajuda, já que as expressões *distorcer* e *sobrepujar* são ambíguas, e apenas fazem sentido se você já pressupõe algum objetivo para nossas capacidades. Com efeito, se acredito que minha capacidade de memorizar informações serve para que eu me lembre de meus amigos e parentes, certamente treiná-la para memorizar enormes cálculos matemáticos pode ser considerada uma distorção. Mas se vemos nossa capacidade de memorização como tendo exatamente este objetivo, a distorção cede lugar ao florescimento.

Mas, ainda que aceitássemos que a terapia e o aprimoramento sejam formas de intervir na natureza distintas em seu objetivo, poderíamos questionar, a exemplo do que fez Francis Kamm, se não seria justo fazer o mesmo tipo de concessão moral oferecida à terapia – que, em nome de um benefício, pôde intervir na natureza – também aos aprimoramentos. Em outras palavras, se é moralmente permissível intervir na natureza a fim de alcançar um certo benefício como a saúde, porque não seria também permissível em nome de outro?<sup>15</sup>

O segundo problema relativo a essa parte do argumento de Sandel diz respeito à consideração de que, mesmo que aprimoramentos sejam capazes de extinguir a loteria genética, ainda haveriam muitos elementos incontroláveis em nossa vida. É nesse sentido que Buchanan afirma que, “[m]esmo com aprimoramentos biomédicos completos, nossas vidas ainda estariam sujeitas a uma massiva falta de controle” (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).

Em verdade, a capacidade dos aprimoramentos eliminarem certo acaso de nossas vidas poderia ao mesmo tempo aumentar nosso sentimento de gratidão decorrente de nossa sujeição ao acaso, e não diminuí-lo. Nesse sentido, a própria consciência de se ter nascido numa época em que aprimoramentos capazes de elevar nosso bem-estar e expectativa de vida são possíveis – ao contrário das épocas em que muitos viveram e morreram devido a

14 Nesse mesmo sentido ele também usa a dicotomia entre cultivar e corromper (p. 43).

15 KAMM, 2005, p. 8.

causas que seriam hoje facilmente evitáveis – já inspira um sentimento de gratidão idêntico ao mencionado por Sandel. Mesmo nossa existência enquanto seres inteligentes o suficiente para nos auto aprimorarmos é tão improvável – dados os inúmeros “golpes de sorte” pelos quais a humanidade precisou passar em seu percurso evolucionário – 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 termos perdido tudo isso.

Por todas essas razões, consideramos que a segunda parte do argumento de Sandel, a exemplo da primeira, também não é suficientemente forte ou cogente para sustentar seu argumento, o que nos leva ao seu terceiro passo.

### **3. Ir contra o “presente da vida” afeta a humildade, responsabilidade e solidariedade.**

Ainda que supuséssemos que os aprimoramentos são de fato um risco à apreciação da dádiva da vida, de uma forma inequívoca e inédita, restaria ainda um terceiro passo no argumento do autor de *Contra a perfeição*; saber o que torna esse tipo de intervenção ruim, ou, para usar suas palavras, 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” (pp. 97-98). Vejamos como ele vê isso acontecendo.

Sandel acredita que nossa humildade é um valor estreitamente ligado a nossa impotência diante do acaso. Para ele “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 ensina os pais a se abrirem ao imprevisto” (p. 98). Além disso

A base social da humildade também se veria diminuída caso as pessoas se acostumassem ao automelhoramento 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 (p. 98).

Nesse sentido, nossa humildade seria afetada caso o aprimoramento estivesse ao nosso alcance, 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.

Em segundo lugar, Sandel diz que nossa responsabilidade se expandiria a proporções desencorajadoras, já que, tomando as rédeas de nossa constituição genética, sempre poderíamos ser interpelados acerca de nossos talentos e desempenho, ao invés de culpar (ou agradecer) o acaso. “Quanto mais nos tornamos mestres de nossas cargas genéticas, maior o fardo que carregaremos pelos talentos que temos e pelo nosso desempenho” (p. 99).

Por fim, e como consequência desse aumento de responsabilidade, tenderíamos a ver nossa solidariedade diminuída, já que esta surgiria quando “homens e mulheres refletem sobre a contingência de seus talentos e de sua sorte”. Passaríamos 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” (p. 101).



Contudo, esse passo do argumento de Sandel também carece da força que ele acredita ter, já que, ainda que aceitássemos que esses valores possuem uma conexão tão estreita com o acaso que os aprimoramentos supostamente iriam banir, outras coisas precisam ser consideradas.

No que diz respeito à nossa humildade, ela seria afetada apenas na medida em que os aprimoramentos pudessem dar conta de toda a contingência de nossa vida, o que não parece ser o caso. Conforme já citamos, ainda haveria uma massiva falta de controle em nossas vidas, incitando um enorme senso de humildade. Além disso, o próprio fato de não sermos nós mesmos a aplicar os aprimoramentos genéticos – mas nossos pais – mantém aquele elemento aleatório que Sandel julga responsável pela nossa humildade.

Com efeito, utilizando esse mesmo raciocínio, Ori Lev afirma que nossa solidariedade só seria afetada se os aprimoramentos atendessem três requisitos<sup>16</sup>, sendo o primeiro exatamente eles serem aplicados em adultos de acordo com suas próprias escolhas. Isso porque, se Sandel acredita que “[q]uanto mais cientes estamos da natureza do acaso de nossos semelhantes, mais motivos temos para compartilhar nosso destino com eles”, deve concordar que pessoas que não escolhem seus próprios aprimoramentos – como deve ser o caso de todos aqueles que receberiam aprimoramentos genéticos, ministrados ainda em fase embrionária – estão ainda sujeitas ao acaso das escolhas de seus pais.

Ao lado disso, Lev acredita que é preciso ainda que os aprimoramentos não apenas estivessem disponíveis a todas as pessoas, mas que também possuísem os mesmos efeitos para todos. Sem isso, ainda poderíamos demonstrar solidariedade por aqueles incapazes de obtê-los, bem como por aqueles que sofressem algum efeito colateral imprevisto e indesejado, e que por isso retornariam ao campo que Sandel julga digno de solidariedade. Além disso, como bem notou McConnell, “[...] parece eticamente atrasado proibir a busca por tecnologias que poderiam ajudar muitos porque fazê-lo pode fazer o atualmente bem-sucedido cada vez mais presunçoso e menos empático” (2011, p. 6).

Por fim, a explosão de responsabilidade descrita por Sandel provavelmente não será tão grande quanto ele prevê. Afinal, na medida em que aprimoramentos genéticos precisarão ser ministrados numa fase precoce do desenvolvimento do ser humano, eles não são algo que pode ser decidido pelos seus beneficiários. Assim, aqueles que recebem os aprimoramentos certamente não serão responsáveis por eles, embora seus pais o sejam.

Contudo, mesmo o aumento de responsabilidade dos pais no que diz respeito às escolhas feitas acerca de seus filhos tem tudo para ser menos dramática do que Sandel costuma pintar. É verdade que os pais podem ser questionados por deixar de oferecer aquele tipo de aprimoramento que tornaria a vida de seu filho mais cômoda em algum sentido, mas a verdade é que situações análogas vêm ocorrendo sempre que há alguma nova tecnologia disponível. Pais podem ser questionados sobre porque não ministraram vacinas aos seus filhos, quando elas estavam disponíveis, assim como porque não recorreram a exames pré-natais afim de evitar o desenvolvimento de doenças no feto. Os casos em que há um aumento de responsabilidade dos pais são sempre aqueles em que algum benefício óbvio para a criança está em jogo. Se é assim, a explosão de responsabilidade só existiria se houvesse uma explosão de benefícios que justificasse essa responsabilidade, o que, no final das contas, é algo que as pessoas estão dispostas a aceitar.

---

16 2011, pp. 178-179.

## Conclusão

Vimos até aqui que a tentativa de Michael Sandel de condenar os aprimoramentos genéticos com base em certo relacionamento que nossos valores estabelecem com nossa natureza falha. Aprimoramentos não representam de forma inequívoca uma aspiração por controle e maestria, bem como não podem ser convincentemente distintos das práticas terapêuticas amplamente empregadas e aceitas por nós. Além disso, os valores por ele citados podem não depender exclusivamente de nossa sujeição ao acaso, e ainda que dependessem, ainda haveriam diversas esferas da vida humana sujeitas ao acaso e capazes de fomentar nossa humildade e solidariedade. E, por fim, mesmo que todos esses valores seguissem as previsões de Sandel, poderíamos questionar se os benefícios trazidos em troca não acabariam por valer a pena.

Outras considerações poderiam ser feitas sobre o argumento deste filósofo, tanto positivas quanto negativas. Poderíamos, por exemplo, explorar as razões pelas quais esse autor acredita que considerações acerca do bem-estar e do acesso que os aprimoramentos dariam a eles são inferiores àquelas relativas aos valores que ele apontou estarem ameaçados. Ainda, talvez pudéssemos avaliar se seu argumento não seria mais convincente se fosse direcionado apenas a alguns casos específicos de aprimoramento, abandonando a condenação mais geral que o autor assumiu.

Tais considerações, contudo, fogem do escopo deste texto, da mesma forma que careceram de espaço no *Contra a perfeição*. Dada essa ausência, concluímos que os diversos problemas que cercam o argumento de Sandel impendem-no de servir como uma razão convincente contra o aprimoramento genético.

**Referências bibliográficas:**

- AGAR, Nicholas. Liberal eugenics. *PUBLIC AFFAIRS QUARTERLY*, vol. 12, nº 2, 1998, pp. 137-155.
- ANDERSON, W. French. Human gene therapy: Why draw a line? *The journal of medicine and philosophy* 14: 1989, pp. 681-693.
- BUCHANAN, Allen. *Better than human; the promise and perils of enhancing ourselves*. Oxford University Press, 2011.
- BUCHANAN, Allen et.al. *From chance to choice: genetics and justice*. Cambridge University Press, 2001.
- FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia*. Tradução de Maria Luiza X. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Tradução: Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- HARRIS, John. *Enhancing evolution; the ethical case for making better people*. Princeton University Press, 2007.
- KAMM, Francis M. Is there a problem with enhancement? *The American Journal of Bioethics*, 5(3): 5-14, 2005.
- LEV, Ori. Will biomedical enhancements undermine solidarity, responsibility, equality and autonomy? *Bioethics*, Volume 25, nº 4, 2011, pp. 177-184.
- MCCONNELL, Terrance. Genetic enhancement and moral attitudes toward the given. *Journal of Applied Philosophy* 28(4), 2011, pp. 369-380.
- RESNIK, David B; VORHAUS, Daniel B. Genetic modification and genetic determinism. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*. 2006, I:9.
- SANDEL, Michael. *Contra a perfeição; ética na era da engenharia genética*. Editora civilização brasileira, 2013.
- SAVULESCU, Julian. New breeds of humans: the moral obligation to enhance. *Ethics, law and moral philosophy of reproductive biomedicine*, vol. 1, no 1, pp. 36-39, 2005.

## A relação corpo/imagem em Georges Didi-Huberman: Implicações éticas sobre considerações estéticas

Adilson Pereira<sup>1</sup>

A obra de Didi-Huberman, conhecida pela riqueza da investigação estética, ainda em curso em sua produção intelectual, em nossa perspectiva, teriam elementos constituintes de uma investigação de natureza ética. Essa afirmação teria seu suposto fundamento quando verificamos o modo com que Didi-Huberman constrói suas reflexões ao tratar da relação corpo-imagem e, de modo mais significativo, encontraríamos essa reflexão na relação que o autor estabelece com as imagens provenientes de contextos em que estariam negados aos sujeitos humanos, cujos corpos estariam claramente registrados a partir de fotografias, os modos justos de relação que deveriam ser adotados e que se relacionam com o trato humano, nos quais os direitos fundamentais, que deveriam ter sido preservados, foram eclipsados, face ao registro objetivado presente nas imagens analisadas pelo autor. Referimo-nos, sobretudo, àquelas imagens que retratam as formas com as quais centenas ou milhares de pessoas, tiveram suas existências negativamente retratadas, seja por força dos maus tratos aos quais esses corpos eram submetidos, seja por força da retratação dos corpos dos mortos.

Acreditamos que essa relação corpo-imagem teria implicações para além das investigações estéticas o que, de certo modo, enunciaria um paradoxo ao trato do modo como Didi-Huberman apresenta suas análises, isto é, subjacente à investigação estética, existiria em sua obra uma proposição **ética proveniente do** trato das imagens. Nossa suposição encontra seu fundamento em um dos primeiros registros do autor, nos referimos às investigações que o conduziram à escrita da obra *Invenção da histeria*, publicada em 1982, em que suas pesquisas acerca da iconografia fotográfica da Clínica Salpêtrière demonstraram como o arquivo de imagens que retratavam, por expressão imagética, os modos de tratamento dado às mulheres, tidas e tratadas como histéricas, trazia consigo as marcas psicopatológicas impressas nas fotografias, tornando-as presentes em temporalidade, memória, signo, sintoma, aura, rastros e nosologia<sup>2</sup>.

Muito embora, em nosso tempo, os sujeitos concretos dessas imagens, no caso as mulheres retratadas, já tenham deixado a existência, ainda assim, poderíamos torná-las presentes por meio dos registros fotográficos, que narrariam o sofrimento expresso pelos sintomas histéricos e os modos de tratamentos dispensados pelos médicos psiquiatras àquelas pessoas, cujo registro estaria encerrado em seus corpos.

1 MECSMA – Mestrado em Ensino de Ciências da Saúde e Meio Ambiente – UniFOA – Volta Redonda – RJ

2 Esses conceitos são utilizados e fundamentados nas obras de Didi-Huberman e foram enunciados, sobretudo pelas influências de Walter Benjamin (1892-1940) e da Psicanálise.

Como Didi-Huberman produz suas análises sobre as imagens? Bem, sobre essa questão, a relação do observador com a imagem está ricamente fundamentada em um conjunto de obras dedicadas a esse objetivo, das quais destacamos *La Peinture incarnée* (1985), *Devant l'image* (1990), *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde* (1992), *Devant le temps* (2000), *L'Image survivante* (2002), *Quand les images prennent position. L'Oeil de l'histoire, 1* (2009), *Survivance des lucioles* (2009), *Remontages du temps subi. L'Oeil de l'histoire, 2* (2010), dentre outras obras.

Ainda que primária, podemos ter como síntese a ideia que a exposição externa da imagem se apresentaria de forma total ao olhar, não havendo a possibilidade de desconsiderarmos a percepção dos fragmentos interiores dessas mesmas imagens, que devem ser observadas até os máximos limites alcançados pela visão. Nessa interpretação, a imagem forneceria a consistência de sua totalidade, não redutível à aparência imediata, já que existiriam outras questões inerentes e que se expressariam nesse amálgama de elementos.

Paradoxalmente, só enxergaríamos parte do que seria apresentado e, embora pareça óbvio que possamos ver somente o que a nossa visão nos facultaria enxergar nos limites a ela estabelecidos, por mais que possamos apreender tudo o que pode ser visto, isto é, um ver total; isto é, um ver sobre o que poderia ser visto de modo total, seria justamente desse fato, que emanariam das imagens algo para além de sua imediata representação. Nessa relação haveria uma dialética estabelecida pelo observador que observa o objeto, mas também aquela proveniente do objeto que “observa” o observador. Lembremo-nos que estamos nos referindo às fotografias de pessoas, cujos corpos ali retratados, trariam as marcas inscritas no tempo-espaço. Eis, portanto, que se apresenta uma questão essencial: A visão humana se encerraria naquilo que realmente enxergamos ou seríamos capazes de apreender algo mais dos objetos, isto é, teríamos a capacidade de apreendê-los em sua totalidade signíca?

Como podemos verificar, a questão apresentada possui implicações para além da imediata relação que teríamos com o mundo das coisas. E, muito embora tenhamos a percepção de que ao enxergamos determinado objeto, nosso olhar pareceria apreendê-lo de modo total, o que sabemos, de fato, é que esse olhar total não possibilitaria acesso total aos elementos que ali estariam subjacentes.

Se nos referimos aqui a um objeto escultórico, sabemos ser ele um conjunto de formas, que seriam expressas de modo externo em função de sua desconhecida interioridade. Essa imanência, apreendida como totalidade de elementos poderia ser designada pela imagem a partir do acesso à sucessão de *casca*, *camadas*, das quais teríamos somente a apreensão daquilo que nossa visão alcançaria. Assim, percebemos que haveria nesse exemplo da figura escultórica, uma interioridade desconhecida, mas fundamental à existência do objeto.

Contudo, isso se remete também a um problema mais profundo, e esse pode ser exemplificado pela investigação empreendida por Didi-Huberman, quando tratou das imagens provenientes da iconografia fotográfica da Clínica Salpêtrière. Afinal, que elementos se remeteriam à interioridade daquelas fotografias, sabendo-se de antemão serem uma representação objetiva do tratamento dispensado às mulheres denominadas históricas, e que poderiam estabelecer condições de um conhecimento mais apropriado acerca daquele objeto para além do *ethos* no qual essas imagens tiveram seu significado primeiro decodificado?

Um auxílio para a apreensão desse significado interior das imagens está em recorrermos a uma concepção ressignificada<sup>3</sup> da história. A iconografia fotográfica da Clínica *Salpêtrière* retratou as condições imanentes em que as mulheres “históricas”, ali internadas, tiveram suas existências determinadas e o modo como suas patologias foram compreendidas. Nessas fotografias, podem-se extrair fragmentos que se remeteriam aos paradigmas da cultura da época, à hermenêutica acerca da suposta afirmação ou negação da existência de uma natureza humana, ao próprio *ethos* que subsidiaria a relação endereçada ao trato dessas mulheres, tendo como base sua subordinação ao paradigma biomédico vigente no início do séc. XX; enfim, questões subjacentes, que nos parecem ser de fundamental interesse à complexidade do aparente trato estético e que, contudo, também não se dissociariam de implicações éticas. É vasta a narrativa de Didi-Huberman sobre a Clínica *Salpêtrière*, sobre os modos de apreensão das imagens, em que consideramos o fragmento:

Resta-nos hoje as séries das imagens da iconografia fotográfica da Salpêtrière. Está tudo ali: poses, crises, gritos, “atitudes passionais”, “crucificações”, “êxtases”, todas as posturas do delírio. Tudo parece estar presente, pois a situação fotográfica cristalizava idealmente a ligação entre a fantasia histérica e uma fantasia do saber. Instaurou-se uma reciprocidade da sedução: médicos com insaciáveis apetites de imagens da “histeria”, histéricas dando pleno consentimento, exagerando até nas teatralidades do corpo. Assim, a clínica da histeria transformou-se em espetáculo, em invenção da histeria. Identificou-se até, subrepticamente, com algo como uma arte. Muito próximo do teatro e da pintura. (DIDI-HUBERMAN, 2015.p16)

O que subsidiaria a relação do observador, mesmo esse se pondo na perspectiva de uma investigação de natureza estética, senão os subsídios auxiliares da ética? Nossa suposição é que ao se estabelecer esse tipo de investigação, delimitada ao âmbito estético, isto é, partindo da relação do observador com os objetos, cujos vestígios trariam, por efeito aurático, as condições determinadas pelos modos de trato humano, estaria aí, subjacente nessa delimitação a perspectiva da investigação ética. Essa, por sua vez, poderia ser inferida como que pelo negativo de uma foto, ou melhor, como o seu outro, sendo esse o seu essencial vínculo. Eis, portanto, que dessa outra “face da moeda”, poderíamos inferir valores subjacentes e fundamentais à reflexão ética.

Como apontamos anteriormente, essa suposta perspectiva paradoxal entre estética e ética estaria subjacente às reflexões desenvolvidas em *INVENÇÃO DA HISTÉRIA: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière*, publicada em 1982, bem como em outra obra denominada de *IMAGES MALGRÉS TOUT: la mémoire visuelle de l'Holocauste*, publicada em 2003. A primeira, como já vimos anteriormente, remetendo-se à história da mulheres histéricas, confinadas às dependências da Clínica, tendo o arcabouço da perspectiva positivista, que se valia das minuciosas descrições como pressuposto de se fazer ciência e, cujo conhecimento, seria aplicado ao controle daqueles fenômenos relacionados à histeria e toda a literatura psiquiátrica que estava em construção para responder àquele fenômeno.

3 Acerca dessa questão Didi-Huberman se utiliza da interpretação de história concebida por Walter Benjamin, amadurecida na obra *Teses sobre o Conceito de História* (1940).

A impossibilidade de se obter a identificação da causa orgânica para o comportamento histórico não impediu a pretensão de intervenção validada pela ciência psiquiátrica, que adotou formas medicamentosas para o controle do comportamento. A segunda obra sobre a qual a relação entre ética e estética se torna inferida é *IMAGES MALGRÉS TOUT: la mémoire visuelle de l'Holocauste*, que toma como investigação quatro imagens, tratadas pelo cineasta Jean Luc Godard, que procuram retratar o irretratável do inferno que foi o campo de concentração nazista estabelecido em Auschwitz, Polônia, nos anos da segunda guerra mundial.

De fato, resumir *Imagens apesar de tudo* pede que se comece por dizer que aí se encerra uma resposta à questão de saber se o horror que os mais bem implantados saberes novecentistas declararam inabordável, o da barbárie nazista, pode ou deve ser defrontado. Demanda também que se continue dizendo que aí recomeça a mesma pesquisa principiada, lá atrás, em 1982, sobre a iconografia da Salpêtrière e os poderes da fotografia quando colhe o terrível. E exige ainda que se acrescente que, agora voltado para o Holocausto ou a Shoah, Didi-Huberman segue esgrimindo o argumento de que as imagens são, sim, suscetíveis de depor sobre o real. Desde que, em sua evidência espetacular, a imagem seja “suscitação de visibilidade”, uma “possibilidade de imaginação” e que “todo o real não se dissolva no visível”, nem “todo o visível no real”. (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 82).

Um caminho possível para compreendermos a dimensão paradoxal entre estética e ética em Didi-Huberman pode ser inferido, ao tratarmos da apreensão das imagens na iconografia da Salpêtrière, quando o autor se refere às “brechas”<sup>4</sup> não determinadas no tempo, isto é, aos aspectos não percebidos que se tornariam possíveis de percepção e possibilitariam ao objeto um certo aspecto de inovação. Brechas e rasgaduras<sup>5</sup> seriam possíveis e expressas, tendo como base a necessária ruptura com as “verdades” construídas para dar conta dos referidos objetos.

Por outro lado já temos em síntese que a investigação das imagens que se remeteriam ao trato humano, nas quais a relação corpo/imagem tornou-se expressa como matéria-prima das obras anteriormente mencionadas, e que partiram da análise do registro da imagem dos corpos, tornados objetos de apreensão do olhar, tratados como propriedade narrativa possui, como já identificamos anteriormente, a intrínseca mediação do *ethos* inerente ao seu estatuto imagético. É neste sentido que acreditamos ser possível supor que na concepção estética de Didi-Huberman, o conceito de corpo seria suportado por uma metafísica das imagens que não anularia a imanência presente nessas mesmas imagens.

Ora, essas duas dimensões se subsidiariam mutuamente. Por isso, a apreensão da imagem dos corpos humanos traria a necessária e essencial dimensão sîgnica face à relação temporalidade, memória e matéria, inferindo-se dessa relação triádica a constituição do *ethos* de uma sociedade. Assim, o discurso que se pretende ter por conta da dimensão estética, inferido na leitura das obras de Didi-Huberman, seria subsidiado, paradoxalmente, pela

4 Compreende-se por brechas, o conceito designado pela psicanálise para se pensar as inexactidões relativas às narrativas que ocorreriam no tempo e que em Didi-Huberman designariam a temporalidade.

5 Conceito utilizado por Erwin Panofsky (1892-1968) aproximados do conceito psicanalítico de brecha que pode ser compreendido como fendas “ocorridas” nas inexactidões da transcrição do tempo. Posteriormente, Didi-Huberman apropriou-se desse conceito de Panofsky no sentido de ressignificar a questão temporal.

necessária reflexão ética acerca dos fundamentos desse *ethos*, tornado inerente à relação dialética sujeito-imagem-objeto.

As imagens, por sua vez, apresentariam esses registros, tornados apreensíveis do interior delas próprias ao exterior fenomênico, de modo que os registros traduziriam as condições objetivas em que os corpos retratados se tornaram expressos; isto é, existentes. E, tendo por base a ideia de que a fotografia poderia portar esses registros, sobretudo quando a figura humana tornou-se expressa sob a forma dos vestígios do humano que ali, na fotografia, foram encerrados, há de se pressupor que a dimensão ética não está desvinculada das investigações estéticas.

Eis, portanto que, vestígios humanos tornam-se, nessa perspectiva, vestígios do humano. Possibilitar conhecer o humano presente na fotografia das mulheres de Salpetière, ou nas fotos dos judeus mortos empilhados, torna-se uma tarefa de inesgotável riqueza. Assim, a pretensão de se conhecer o escopo estético inerente às imagens não pode excluir objetivamente a apreensão das dores e sofrimentos dos sujeitos ali retratados. Essas imagens, portanto, poderiam narrar o quanto as ações humanas, frutos de deliberação, foram responsáveis por esses registros corpóreos, tendo essa investigação seu fundamento na investigação ética.

Por fim, tomar a obra de Didi-Huberman, perseguindo esse intento, nos parece cumprir o papel próprio da filosofia como desveladora da verdade. E, como num jogo de cena, seria a filosofia a responsável por essa tarefa; afinal, nessa suposição, não podemos concordar com a ideia de que a investigação estética tome essas imagens como objetos sem a necessária consideração da pertinência de uma ética, ambas relacionadas de modo unívoco e indissociável.



**Referências bibliográficas:**

- Didi-Huberman, Georges. *Devant L'Image*. Paris: de Minuit, 1990.
- \_\_\_\_\_. *O que vemos, o que nos olha*. Campinas: Editora 34, 1998.
- \_\_\_\_\_. *L'Image Survivante: Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*. Paris: Minuit, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A Pintura Encarnada*. São Paulo: Escuta, 2012.
- \_\_\_\_\_. *A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013a.
- \_\_\_\_\_. *A semelhança informe: ou o gaio saber visual segundo Georges Bataille*. 1 ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Diante da imagem: questão colocada aos fins de uma história da arte*. São Paulo: Editora 34, 2013b.
- \_\_\_\_\_. *Diante do tempo: história da arte e anacronismo das imagens*. Tradução de Alberto Pucheu. mar. 2011a.
- \_\_\_\_\_. *O que vemos, o que nos olha*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Ser crânio: lugar, contato, pensamento, escultura*. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011b.
- \_\_\_\_\_. *INVENÇÃO DA HISTERIA: Charcot e a iconografia fotográfica da Saltêprière*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Cascas*. Tradução de André Telles. *Serrote: Uma Revista de Ensaio, Artes Visuais, Ideias e Literatura*, São Paulo, n. 13, p. 99-133, mar. 2013.
- \_\_\_\_\_. *Images malgré tout*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Remontages du temps subi: l'oeil de l'Histoire*, 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.
- FRANCASTEL, P. *Pintura e Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- GODARD, Jean-Luc par Jean-Luc Godard, vol. II, Paris, Cahiers du Cinéma, 1998.
- MATISSE, H. *Escritos sobre arte*. Póvoa de Varzim: Ulissea: s/d.
- MERLEAU-MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- MERLEAU-PONTY, M. *A Estrutura do Comportamento: precedido de uma filosofia da ambiguidade de Alphonse de Waelhens*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Le visible et l'invisible*. Paris: Éditions Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosacnaif, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MOTTA, Leda Tenório. Salvar a honra do real: Didi-Huberman e as imagens de Godard in: *Paralaxe*, v.4, nº 1, 2016.
- RANCIÈRE, J. *O inconsciente estético*. São Paulo: Editora 34, 2009.

## Um tratado etíope do séc. XVII em tradução para o português: O *Ḥatatā* de Zar’a Yā<sup>c</sup>qob

Adriano Aprigliano<sup>1</sup>

O pequeno tratado do etíope Zar’a Yā<sup>c</sup>qob (1599-1692), denominado *Ḥatatā*, ou “Investigação,” escrito por volta de 1667, constitui até o momento uma das raras fontes que se conhecem do que se pode chamar de Filosofia Etíope, sendo a outra o também pouco extenso tratado de mesmo nome de seu discípulo Walda Ḥəywat, escrito anos mais tarde, não se sabe ao certo se no séc. XVII ou se já no XVIII.

A essas duas fontes, autorais e originais, ajuntam-se outras duas, anônimas e fruto de tradução e adaptação de fontes árabes – que remontam ainda a fontes gregas: o *Maṣḥafa falāsfa ṭabibān*, “O livro dos sábios filósofos”, e o *Zenā Skəndəs ṭabib*, “A vida de sábio Skəndəs (Secundus)”. Ambas são decerto anteriores ao século XVII, remontando talvez ao XV ou antes. Destas espero poder falar em outra oportunidade.

A obra de Zar’a Yā<sup>c</sup>qob, desde que foi editada e traduzida para o latim por Enno Littmann, em 1904, já chamara a atenção pelo lugar absolutamente singular que ocupa no âmbito da literatura em língua gə<sup>c</sup>əz (etíope antigo). Carlo Conti Rossini, um dos maiores estudiosos das fontes etíopes na primeira metade do século XX, chegou mesmo a duvidar da autenticidade da obra. Só em tempo mais recente, com a tradução para o inglês e estudo de autoria do canadense Claude Sumner (1976), é que se retoma sob nova luz o texto de Zar’a Yā<sup>c</sup>qob como obra de profunda originalidade, cujas ideias sobre o papel do entendimento ou razão na avaliação de como proceder diante da realidade, fomentadas no período de exílio entre 1630 e 1632, antecipariam pontos de vista encontráveis no *Discours de la Méthode* (1637), do francês René Descartes e na obra de Hume, Voltaire e outros.

Neste artigo apresento uma breve análise do pontos centrais da filosofia de Zar’a Yā<sup>c</sup>qob a partir de minha tradução do *Ḥatatā* para o português a partir do original gə<sup>c</sup>əz, comentando brevemente as características formais da obra, a seleção de temas e os princípios de argumentação. Menciono também, brevemente, as fontes em que autor se baseia, suas influências e os termos centrais do vocabulário filosófico do autor, tais como natureza, razão e investigação.

Trata-se o *Ḥatatā* de um testemunho intelectual, espécie de *uita beata philosophica*, construída sobre o seguinte argumento: Em 1626, quando Zar’a Yā<sup>c</sup>qob contava 27 anos, o Jesuíta português Afonso Mendes obtém a conversão de Susənyos I (1606-1632), rei da Etiópia, ao catolicismo. Ao longo dos quatro anos seguintes, haverá perseguição aos não católicos. Acusado repetidas vezes por certo Walda Yoḥannəs, Zar’a Yā<sup>c</sup>qob foge e vai esconder-se numa caverna por um período de dois anos, ao longo dos quais investiga com base na inteligência ou razão (*ləbbāwe*) “a maldade dos homens” e “a sabedoria de Deus”.

1 Professor de Língua e Literatura Latina no DCLV/FFLCH/USP

A *Hatatā* é um tratado breve – ocuparia menos de 50 páginas em edição moderna. Está dividido em 15 capítulos. Estes, no entanto, não tratam de temas estanques: muita coisa se repete ao longo deles.

O primeiro capítulo menciona a data e o lugar de seu nascimento e narra em breves termos sua formação. Cito aqui as palavras do texto:

Minha linhagem tem início nos sacerdotes de Aksum. No entanto, eu nasci filho de um pobre *mastagabbər* (agricultor?) nos arredores de Aksum em 25 de nahāse do terceiro ano do reinado de Yā<sup>c</sup>qob, em 1592 [1599 do calendário gregoriano] do nascimento de Cristo, e no meu batismo de cristão recebi o nome de Zar’a Yā<sup>c</sup>qob (Semente de Jacó), mas a gente me trata por Warqe. Quando meu pai envelheceu, mandou-me a escola para que eu recebesse instrução e depois que soube recitar os Salmos de Davi, meu mestre disse a meu pai: “Esse menino, teu filho, tem uma inteligência brilhante e paciência com o estudo. Se o mandares à escola [melhor], tornar-se-á um doutor (*liq*) e um mestre (*mambər*)”<sup>2</sup>. (Capítulo 1, p. 3)<sup>3</sup>

Atento, neste passo, para menção dos Salmos de Davi. É mencionado como o primeiro texto que Zar’a aprenderá – o que significa dizer que o conhecerá de cor – e será a companhia de todas as horas em sua investigação.

A formação que nos descreve Zar’a consta das disciplinas tradicionais da formação dos jovens cristãos daquele tempo na Etiópia: ainda garoto estuda *zemā*, *qəne* e *səwāsəw*, i.e., canto, poesia e gramática; mais tarde, a interpretação dos Livros Santos (*tərgwāme maṣāḥəft qəddusān*). Ainda em formação escolar, Zar’a sofre um evento seminal em sua vida:

Lá fiquei por quatro anos [*refere-se ao tempo dos primeiros estudos*] e naqueles dias Deus salvou-me do olho da morte. Pois, brincando com meus companheiros, caí num precipício e não sei de que maneira me salvei, senão que Deus me salvou por um milagre. Achando-me salvo, medi aquele precipício com uma corda comprida e era de 25 côvados e um palmo [*circa 17m*]. Mas eu saí vivo e voltei à casa de meu mestre louvando o Deus que me salvou.<sup>4</sup> (Capítulo 1, p. 3-4)

A esse milagre retornará Zar’a quando se dedicar ao valor da prece em sua investigação.

Voltando aos livros, quando de seu estudo da interpretação dos Livros Santos, Zar’a já menciona haver discordância entre o seu entendimento e o de seus mestres. Mas cala e guarda, como diz, no coração todo o seu pensamento (*webāḥəttu ’armamku waxaba’ku kwəllo xalinnāya wəsta ləbbəya*, Capítulo 2, p. 4).

Nesse época, ao fim de sua formação, 1926, ocorre a supramencionada conversão de Susənyos I por Afonso Mendes, S.J., e começam as perseguições aos não católicos em toda a terra de Etiópia.

2 ወጥንተ፡ሙላድየሰ፡እምካህናትሃ፡ለአክሱም ። ወባሕተ፡አነ፡ተወለድኩ፡እም፩ነዳይ፡መስተገብር፡ውስተ፡አድያመ፡አክሱም፡አመ፡፳ወ፳ለከሐሲ፡ በ፫ዓምተ፡ምንግሥቱ፡ለያዕቆብ፡፲፻ወ፳፻ወ፳ወ፳፡እምልደተ፡ክርስቶስ፡ወበጥምቀተ፡ክርስትና፡ተሰመይኩ፡ዘርአ፡ያዕቆብ፡ወሰብእሰ፡ይቤሉኒ፡ወርቆ ። ወእምድ፡ኅረ፡ልሀቁ፡አቡዮ፡ፈነወኒ፡ኅበ፡ቤተ፡ትምህርት፡ከመ፡አትመሀር፡ወእምድ፡ኅረ፡እንበብኩ፡መዘመረ፡ዳዊት፡መምህርዮ፡ይቤሎ፡ለአቡዮ፡ዘንቱ፡ሕፃን፡ ወልድኩ፡በሩሀ፡ልቡና፡ውላቱ፡ወትዓ፡ጋሢ፡በትምህርት፡ወለእመ፡ፈነወኩ፡ኅበ፡ቤተ፡ትምህርት፡ይከውን፡ሊቀ፡ወምህረ ።

3 Numeração de capítulos e páginas pela edição do texto etíope por Littmann, cf. Biblio.

4 ወነበርኩ፡ህዮ፡፬ዓምተ፡ወበእማንቱ፡መዋዕል፡እግዚአብሔር፡አውጸአኒ [፬]፡እምዳይ [፬]፡ሞት ። እስመ፡እንዘ፡አትዋነይ፡ምስለ፡አብያሰዮ፡ወደቁ፡ ውስተ፡ጸድፍ፡ወኢያእመርኩ፡ከመ፡በምንት፡ድኅንኩ፡አንበለ፡ዘእድኃነኒ [ኅ]፡እግዚአብሔር፡በመንክር፡ድኅንኩ፡ሰፈርከዎ፡ለውላቱ፡ጸድፍ፡በሀብል [ሐ]፡ ነዊኅ፡ወተረከበ፡፳ወ፳እመት፡ወ፳ስዘር [səzər]፡ወአነሰ ፡ትንሣእኩ፡ሕያወ፡ወሐርኩ፡ቤተ፡መምህርዮ፡እንዘ፡እሴብሐ፡ለእግዚአብሔር፡ዘእድኃነኒ [ኅ] ።

Esta é a atmosfera dos anos de magistério de Zar'a, 1626 a 1630, narrados no segundo capítulo. Ele se torna motivo de ódio para os companheiros, em virtude de os ter superado em “doutrina e amor ao próximo” (*batəmhərt wabafəgra biš*):

Eu, de minha parte, enquanto e estive em minha terra ensinando os Livros, muitos de meus companheiros odiaram-me. Pois havia-se apagado nesse tempo o amor ao próximo e a inveja tomara conta deles. Pois eu os havia superado em doutrina e no amor ao próximo e vivia em paz com todos os homens, com os católicos e com os coptas. Ao ensinar e interpretar os Livros, eu dizia uma coisa e outra coisa diziam os católicos (*fəṛānj*); eu dizia uma coisa e outra coisa diziam os coptas. Eu não dizia “isso é bom, aquilo é mal”, mas dizia que tudo é bom se nós somos bons. E por isso todos me odiaram. Pois aos coptas eu parecia católico e aos católicos, parecia copta.<sup>5</sup> (Capítulo 2, p. 4)

Chamado a presença do rei, Zar'a será poupado – o que narra com mais colorido no Capítulo 9, mas continuará a sofrer acusações de insurreição e atentado à vida do rei por parte de certo Walda Yoḥannəs, e acaba por fugir, abandonando quase tudo o que tinha: leva consigo apenas umas moedas de ouro que tinha e o livro dos Salmos de Davi (*mašḥafa mazmura Dāwit*). De Aksum, Zar'a desce ao longo do rio Takkazi para região denominada Śawā, onde encontra, num sertão desabitado (*gadām xaba 'albo bəṣi*), uma boa caverna. Aí permanecerá por dois anos, de 1630 a 1632, quando morre Sunənyos, a ascende ao trono Fāsīladas (1632-1667).

Na solidão da caverna e apartado dos homens, encontra como que “o reino do céus”. O livro dos Salmos de Davi, Zar'a o usa para rezar, e, acabada a prece, o ócio convida a pensar:

Uma vez que não tinha que fazer depois da reza, o dia todo ficava pensando na perturbação dos homens e na sua maldade; e na sabedoria de Deus, seu criador, que cala quando os homens agem mal em seu nome e perseguem a seus semelhantes e matam a seus irmãos. Pois nesse tempo os católicos estavam no poder. E não só os católicos, mas o povo da nossa terra era ainda pior do que eles. Aqueles que haviam aceitado a fé dos católicos diziam: “Os coptas renegaram a fé correta do trono de Pedro e são inimigos de Deus.” E por isso os perseguiram. E da mesma maneira agiram os coptas com respeito à fé dos católicos.<sup>6</sup> (Capítulo 3, p. 5)

O que subjaz à reflexão de Zar'a é tema caro à tradição cristã e a muitas outras tradições religiosas e de teologia: como harmonizar o mal dos homens com a sabedoria de Deus? A maldade dos homens se materializa especialmente nas crenças (*hāymānotāt*), nas religiões que comandam as relações de poder desse mundo que cerca Zar'a Yā'qob. Mas qual a relação da fé, ou das crenças, com o criador?

5 ወአንስ፡እንዘ፡ሀሎኩ፡ውስተ፡ብሔርየ፡ወእሜህር፡መጻሕፍተ፡ብዙ፡ን፡እምክብያጽዮ፡ጽልዑኒ [ኡ] ። እስመ፡ጠፍኡ፡በዝንቱ፡ዘመን፡ፍቅረ፡ቢጽ፡ ወአንዘመ፡ቅንዓት [አ] ። እስመ፡አዓቢ፡እምኔሆሙ፡በትምህርት፡ወበፍቅረ፡ቢጽ፡ወእስነዓው፡ምስለ፡ተሉ፡ሰብእ፡ምስለ፡ፍራንጅ፡ወምስለ፡ግብጻውያን ። ወእንዘ፡እሜህር፡ወእተረጎም፡መጻሕፍተ፡እብል፡ከመዝ፡ወከመዝ፡ይቤሉ፡ፍራንጅ ። ወከመዝ፡ወከመዝ፡ይቤሉ፡ግብጻያን ። ወኢይብል፡ዝንቱ፡ ሠናይ፡ወዝንቱ፡እኩይ፡አላ፡እብል፡ዝተሉ፡ይህኒ፡ለእመ፡ንህኒ፡ንሕን ። ወበእንተዝ፡ጽልዑኒ [ኡ]፡ተሉሙ ። እስመ፡ለግብጻውያን፡እመስሎሙ፡ፍራንጅ፡ ወለፍራንጅ፡እመስሎሙ፡ግብጻዌ ።

6 ወእስመ፡ኮንኩ፡ዘአልብየ፡ተግባር፡እምድግ[ረ]፡ጸሎት፡ነበርኩ፡ወሐለይኩ [ኀ]፡ተሉ፡አሚረ፡በእንተ፡ሐከከ [ሀ]፡ሰብእ፡ወበእንተ፡እኩሮሙ ። ወበእንተ፡ ጥበብ፡እግዚአብሔር፡ፈጣሪሆሙ፡ዘይረምም፡ሰብ፡ሰብእ፡ይዔም፡በስመ፡ዚአሁ፡ወይሰድድሆሙ፡ለአብያጺሆሙ፡ወይቀትልሆሙ፡ለአኃዊሆሙ፡ እስመ፡ በዝ፡መዋዕል፡ኃየሉ [ኀ]፡ፍራንጅ ። ወብሕቱ፡አኩ፡ፍራንጅ፡ባሕቲቶሙ፡ወሰብእ፡ብሔርነ፡የአከዩ፡እምኔሆሙ፡ወአለ፡ተወከፉ፡ሃይማኖተ፡ፍራንጅ፡ይቤሉ፡ ግብጻውያንሰ፡ከህዱ [ሕ]፡ሃይማኖተ፡ርትዕተ፡ዘመንበረ፡ጴጥሮስ፡ወአጽራረ [ፅ]፡እግዚአብሔር፡እሙንቱ ። ወበእንተዝ፡ይሰድድሆሙ፡ወከማሁ፡ግብጻውያን፡ ይገብሩ፡በእንተ፡ሃይማኖቶሙ ።

Para compreender essa questão, Zar'a, nesse terceiro capítulo, pede ajuda a Deus por meio da prece e se pergunta: "A quem eu rezo? Há um Deus que me ouve?" (*xaba mannu 'əşelli? wabonu 'əgzi'abher zayəsamme'ani?* Capítulo 3, p. 6) Busca então estabelecer a existência de Deus. Começa, como sempre, pelos Salmos: "Quem plantou os ouvido não ouve?" (*zatakalahu la'əzn a 'iyəsamme'nu? Ps. XCIII.9*), o que se poderia perguntar de outra forma: Quem causa os criados?

E em seguida pensei no que diz Davi: "Quem plantou os ouvidos não ouve?" [Ps. XCIII.9] e disse: 'Quem, na verdade, meu deu o ouvido para ouvir, quem me criou inteligente? E como cheguei a este mundo? Chegue vindo de onde? Pois eu não existia antes do mundo para conhecer o começo da minha vida e o começo do meu conhecimento. Quem então me criou? Acaso eu me criei a mim mesmo de minhas próprias mãos (*laləyani tafatarku*)? Mas eu não existia quando fui criado. Mesmo se eu disser que meu pai e minha mão me criaram, ainda tenho que buscar o criador de meus pais e dos pais deles até chegar aos primeiros que não foram gerados como nós, mas que vieram a este mundo por outra via, uma vez que não tinham genitor. Pois se estes foram gerados, de onde começou a sua geração eu não saberei senão dizer que os criou, quando não havia ainda nenhum existente, aquele que não foi criado mas que existia e existirá para todo o sempre, o Senhor de tudo e todo-poderoso, que não tem começo nem fim, cujos anos não se alteram nem se contam'. E disse: 'Há sim um criador, pois se não houvesse um criador, não haveria criação. E nós, uma vez que existimos e não somos criadores, mas criados, devemos afirmar que há um criador que nos criou. Esse criador que nos criou dotados de inteligência e fala, era ele mesmo dotado de inteligência e fala, pois da abundância de sua inteligência criou-nos inteligentes, ele que a tudo entende porque é o criador de tudo e tem a posse de tudo'.<sup>7</sup> (Capítulo 3, p. 6)

Sermos dotado de inteligência e fala (*labbāwi, nabābi*), como seres criados que somos, nos assegura de que nossa inteligência (*labbāwe*) provém do criador (*faṭāri*): é porção da abundância da inteligência dele. Zar'a assim confirma sua confiança na prece e no que pode obter de Deus por meio dela: auxílio para entender as questões que ainda não compreende.

No Capítulo 4, Zar'a busca, com o auxílio da prece, estabelecer o princípio do método para alcançar o entendimento das questões não compreendidas. E.g., quanto ao que se acha escrito nos Livros Santos, será tudo aquilo verdade? (*kwallu zatəşəhfa wəsta maşāhəft qəddusāt yəqawwənnu şədqa?* Capítulo 4, p. 7)). Os homens não são capazes de falar sobre isso senão do ponto de vista de sua fé: "E então pensei e disse: 'Que me responderão os homens senão o que há em seus corações. Pois todo homem diz: – A minha fé é a correta, e aqueles que creem noutra fé creem numa mentira (*hassat*) e são inimigos de

7 ወድኅራ፡ሐለይኩ [ኅ]፡ዘይቤ፡ውኡቱ፡ዳቂት፡ዘተከላሁ፡ለእዝን፡ኢይሰምዕት፡ወእቤ፡በአማን፡መኑ፡ወሀበኒ፡እዝነ፡ከመ፡እስማዕ፡ወመኑ፡ፈጠረኒ፡ለበዌ፡ ወእፎ፡መጻእኩ፡እነ፡ውስተ፡ዝንቱ፡ዓለም ። ወእምኣይቱ፡መጻእኩ ። እስመ፡ኢሀሎኩ፡እምቅድመ፡ዓለም፡ወአእምር [አእምር]፡ጥንተ፡ሕይወትዮ፡ወጥንተ፡ አእምሮትዮ ። ወምኑ፡እንከ፡ፈጠረኒ፤ለልዩኒ፡ተፈጠርኩ፡በእዬየ ። ወባሕቱ፡ኢሀሎኩ፡ሰበ፡ተፈተርኩ፡እነ ። ወእመሰ፡እብል፡አቡዮ፡ወእምዮ፡ፈጠሩኒ፡ ይትኃሠሥ [ኅ]፡ዓዲ፡ፈጣሪሆሙ፡ለወላድያንዮ፡ወለወላድያንሆሙ፡እስከ፡አመ፡ይበጽሑ፡ኅበ፡ቀደምት፡ዘኢተወልዱ፡ከማነ፡አላ፡ዘምጽኡ፡ውስተ፡ዓለም፡ በካልእ፡ፍፍ፡እንከ፡አልቦሙ፡ወላዲ ። እስመ፡ለእመ፡እመንቱኒ፡ተወልዱ፡እምኣይቱ፡ጥንተ፡ሙላድሙ፡ኢየአምር [ደ]፡እንበለ፡ዘእብል፡ዘፈጠርሙ፡እምንበ፡ አልቦ፡ጀሀላዌ፡ዘኢተፈተር፡አላ፡ዘሀሎ፡ወይሄሊ፡ለኩሉ፡ዓለም፡እግዚአ፡ኩሉ፡ወአኃዜ፡ኩሉ፡ዘእልቦ፡ጥንት፡ወኢተፍጻሜት፡ዘኢይትዌለጥ፡ወኢይትኃለቀ፡ ግመቲሁ ። ወእቤ፡በ፡እንከ፡ፈጣሪ፡እስመ፡እመ፡አልቦ፡ፈጣሪ፡እምኢተረከበ፡ፍጥረት ። ወእስመ፡ንሕነ፡ሀሎነ፡ወኢኮነ፡ፈጣርያነ፡አላ፡ፍጠረን፡ይደሉ፡ንበል፡ ከመቦ፡ፈጣሪ፡ዘፈጠረኒ ። ወዝንቱ፡ፈጣሪ፡ዘፈጠረኒ፡ለባውያነ፡ወነባብያነ፡ኢኮነ፡እንበለ፡ለባዊ፡ወነባቢ ። እስመ፡እምተረፈ፡ልቡናሁ፡ፈጠረኒ፡ለባውያነ፡ ወውኡተሰ፡ኩሎ፡ይሌቡ፡እስመ፡ኩሎ፡ፈጠረ፡ወኩሎ፡ይእኅዝ ።

Deus.’”<sup>8</sup>(Capítulo 4, p. 7). Mas essa fé, esse corpo de crença, é recebida dos antepassados sem o crivo da investigação (*hatatā*), de que já falara Davi:

E pensei e disse: “Por que os homens mentem neste grave assunto, a ponto de se destruírem?” E pareceu-me que mentem porque nada sabem quando lhes parece que sabem. E porque lhes parece que sabem, por isso não investigam a fim de encontrar a verdade. E disse Davi: “O coração deles coalhou como leite; pois coalhou o coração deles com o que ouviram dos antepassados e não investigaram e se era verdade ou mentira” [Ps. CXVIII.70].<sup>9</sup> (Capítulo 4, p. 7)

Portanto em todo conhecimento humano misturam-se verdade e mentira. O criador nos concedeu dois atributos conflitantes para lidarmos com isso: a inteligência (*labbāwe*) e o livre-arbítrio (*xaryat*). Investigar, assim, é uma escolha ao mesmo tempo racional e ética. Sua ética que, em princípio, é uma escolha pelo bem em vida, guia-se por uma perspectiva de vida após a morte, de que falaremos mais adiante.

Pois então, com base nessa ideia simples, mas poderosa, a saber, investigar todo e qualquer conhecimento herdado, Zar’a passa, nos capítulos 5 e 6 a investigar alguns poucos temas, que, assim parece, lhe são muito caros à sua experiência de professor e intérprete dos Livros Santos. O crivo da nossa inteligência, ao analisar qualquer noção, deve observar se se harmoniza com o que Zar’a chama “a ordem e as leis da criação (*śar’ata waḥəgagāta fətrat*, Capítulo 5, p. 9)”. A inteligência, sendo divina, guarda em si a contemplação dessa ordem, e parece necessitar de nada mais que essa moção ética do investigar para afirmar-se.

A seleção de temas tratados é breve, pequena mostra do que Zar’a alega ter investigado enquanto se achava exilado em sua caverna: sexo; casamento, vida monástica e poligamia; o enterro do mortos; a igualdade entre os homens, as relações de poder; as regras alimentares; o jejum; os desejos da carne.

No que tange ao sexo, e.g., Zar’a contrapõe-se à suposta opinião de Moisés de que todo encontro carnal (*rākābe śəgāwi*) é sujo (*rəkus*). Embora ainda não me tenha sido possível identificar a fonte exata – se é que há – dessa ideia (em Levítico 18 acham-se proibições acerca de várias formas de ato sexual, não porém do encontro sexual legal entre um homem e sua mulher, abonado por Zar’a), o que, no entanto, nos causa espécie é a atitude filosófica, essa postura, digamos, iconoclasta diante da tradição:

Disse Moisés [Muse]: “Fui enviado por Deus para anunciar sua vontade e sua lei” [Ex. III.13] e aqueles que vieram depois dele acrescentaram a história dos milagres que foram realizados, diziam, na terra do Egito [Gəbş] e no monte Sinai [Sinā], e consideraram verdade a palavra de Moisés.

Para o investigador, porém, não lhe parece verdade, pois encontra-se nos livros de Moisés um saber abominável [*həsś(ss)um*] que não está em harmonia com a sabedoria do criador nem com a ordem e as leis da

8 ወእምዝ፡ሐለይኩ [ገ]፡ወእቤ፡ምንተ፡ይሰጠዉ፡ሰብእ፡እንበለ፡ዘሀሎ፡ውሰተ፡ልበሙ ። እስሙ፡ኩሉ፡ሰብእ፡ይብል፡ሃይማኖት፡የ፡ርትዕት፡ይእተ፡ወእለ፡የእምኑ፡በክልእት፡ሃይማኖት፡የእምኑ፡በሐሳት፡ወእጽራረ [ፅ]፡እግዚአብሔር፡እሙንቱ ።

9 ወሐለይኩ [ገ]፡ወእቤ፡በይነ፡ምንት፡ሰብእ፡ይሔሰዉ፡በዝንቱ፡ዓቢይ፡ነገር፡ለአጥፈኦት፡ነፍሶሙ፡ወመሰለኒ፡ከሙ፡ይሔሰዉ፡እስሙ፡ኢየእምኑ፡ወእምንተኒ፡እንዘ፡ይመስሎሙ፡ያእምኑ፡ወእስሙ፡ይመስሎሙ፡ያእምኑ ። ወበእንተዝ፡ኢየኃትቱ [ሐ]፡ከሙ፡ይርከቡ፡ጽድቀ ። ወይቤ፡ዳዊት፡ረግዓ [ዐ]፡ከሙ፡ሐለብ፡ልበሙ፡እስሙ፡ረግዐ፡ልበሙ፡በዘሰምዑ፡እምቅድምቅሙ፡ወኢሐተቱ፡ለእም፡ኮነ፡ጽቅድ፡አወ፡ሐሰተ ።

criação. Pois segundo a vontade do criador, e a ordem e as leis da criação, ordenou-se que o homem e a mulher se unissem em encontro carnal para gerar filhos, de modo que não percesse a criação dos homens. Esse encontro que estabeleceu Deus para o homem na lei da criação não pode ser sujo (*rakus*). Pois Deus não sujaria a obra de suas mãos. No entanto disse Moisés: “Todo encontro [carnal] é sujo”, a inteligência, porém, nos assegura que quem diz isso é mentiroso e faz do criador um mentiroso. (Capítulo 5, p. 9)<sup>10</sup>

Argumentos semelhantes serão utilizados contra a vida monástica, defendida pelos cristãos como superior ao casamento, e contra a poligamia muçulmana. O que Zar’a pretende com esses exemplos é ir além do particular e chegar ao geral. São modelo para o investigador (*hatāti*):

Este pouco foi o que investiguei sobre a lei do casamento, mas se da mesma maneira eu investigar o que resta na Lei Antiga, na Lei dos cristãos e na Lei do Islã, muita coisa encontrarei que não estará de acordo com a verdade nem com a retidão de nosso criador, a qual nossa inteligência revelou a nós. Pois o criador no coração do homem pôs inteligência para que ele visse o bom e o mal, soubesse o que é correto e incorreto e distinguisse a verdade da mentira. “Que pela tua luz, ó Senhor, nós vejamos a luz!” [Ps. XXXV.10] Essa luz da inteligência — se por meio dela vemos da maneira correta — não pode nos enganar, pois nosso criador nos deu essa luz para que nela nos salvássemos, não para que [com ela] percésemos. (Capítulo 5, p. 10)<sup>11</sup>

No Capítulo 6, discutindo a questão da igualdade entre os homens, Zar’a combate, entre outras coisas, a ideia cara às tradições proféticas do judaísmo, cristianismo e islamismo de que há um povo escolhido por Deus para receber os seus ensinamentos. A escolha de Deus é por todos os homens quando lhes concede a inteligência que lhes capacita a buscá-lo e o livre-arbítrio que lhes concede a escolha de fazê-lo.

A crença, portanto, é o que Zar’a essencialmente combate. Em seu vocabulário *hāymānot* e *mākr* (fé/crença/religião e opinião) pertencem apenas ao domínio humano: são falhas; como diz Zar’a, não são “de Deus”, como a inteligência (*labbarwe*) o é. Zar’a compara a crença “a mulher que gerou do adultério sem o marido saber”:

(...) mas o marido alegra-se com a criança que lhe parece seu filho e ama a sua mãe; porém se souber que ela o gerou de adultério, perderá a alegria e expulsará a mãe junto com seu filho. Da mesma maneira, eu, quando soube que minha fé é adúltera, ou mentirosa, perdi a alegria dela e dos filhos dela, frutos do adultério, que são o ódio, a perseguição,

10 መሴ:ይቤ:ተፈነውኩ:እምነብ:እግዚአብሔር:ከመ:እዜኑከመ:ፈቃድ:ውሕጎ:ወዘምጽአ:ድጎሬሀ:ወስኩ:ታሪክ:ተአምራት:ዘተገብሩ:ይቤሉ: በምድረ:ግብጽ:ወበደብረ:ሲና:ወአስተማሰልዎ:ጽድቅ:ለነገረ:መሴ ::

ወለሐታተሰ:ኢይማሰሎ:ጽድቅ:እስመ:ይትረኩብ:ውስተ:መጻሕፍተ:መሴ:ጥበብ:ሕሱም [ሠ:]:ዘይሰነዓው:ምስለ:ጥበብ:ፈጣሪ:ወኢምስለ: ሥርዓት:ወሕገጋተ:ፍጥረት :: እስመ:በፊቃድ:ፈጣሪ:ወበሥርዓተ:ፍጥረት:ተአዘዘ:ከመ:በእሲ:ወበእሲት:ይትረኩብ:በፍካቤ:ሥጋዊ:ለወሊደ: ውሉድ:ከመ:ኢይትጎጎል:ፍጥረተ:ሰብእ: ወዘንቱ:ፍካቤ:ዘሥርዓ [ዐ]:እግዚአብሔር:ውስተ:ሕገ:ፍጥረት:ለሰብእ:ኢይክል:ይኩን:ርኩስ :: እስመ: እግዚአብሔር:ኢይረኸሰ:ግብረ:እድዊሀ :: ወመሴሰ:ይቤ:ተሉ:ፍካቤ:ርኩስ:ውአቱ:ወባሕቱ:ልቡናነ:ይጤይቅነ:ከመ:ዘይብል:ዘንተ:ሐሳዊ:አአቱ: ወይሬስዩ:ሐሳዊ:ለውአቱ:ፈጣሪ ::

11 ወዘንተ:ንስተተ:ሐተትኩ:በእንተ:ሕገ:አውስበ:ወከማሀ:ለእመ:አሐትት:በእንተ:ዘተርፈ:ውስተ:ሕገ:ኦሪት:ወውስተ:ሕገ:ክርስቲያን:ወውስተ: ሕገ:እስላም:እረከብ:በዘጎ [ጎ]:ዘኢይሰነዓው:ምስለ:ጽድቅ:ወርትዓ [ዐ]:ፈጣሪነ:እንተ:ይከሥቶ:ለነ:ልቡናነ :: እስመ:ፈጣሪ:ወደዩ:ውስተ:ልቡናነ:ሰብእ: ብርሃነ:ልቡናነ:ከመ:ይርአይ:ሠናዩ:ወእኩዩ :: ወያእምር:ዘይድሉ:ወዘኢይደሉ:ወይፍልጥ:ጽድቅ:እምሐሰት:ወከመ:በብርሃንከ:እግዚአ:ንርአይ:ብርሃነ :: ወዘንቱ:ብርሃን:ዘልቡናነ:ለእመ:ንሬኢ:ቦቱ:በምአ:ይድሉ:ኢይክል:ይጎተነ:እስመ:ፈጣሪነ:ወሀበነ:ዘንተ:ብርሃነ:ከመ:ንድጎን [ጎ]:ቦቱ:ወአኮ:ከመ: ንትጎጎል ::

a agressão, a prisão e a morte que me expulsaram para dentro desta caverna. (Capítulo 6, p. 13)<sup>12</sup>

Nesse ponto, no Capítulo 7, a natureza de provação que tem a existência humana começa a ser tratada de maneira explícita, como havíamos anunciado. Zar'a renova a pergunta: "Por que Deus permite que homens mentirosos desencaminhem seu povo? (*bayna mǝnt 'ǝgzi 'abher yaxaddeg sab' ḥassawǝyān yāshǝtǝwwomu laḥǝzb zi'abu?* Capítulo 7, p. 14). Depois de revisar a questão da superioridade da ordem divina em relação à ordem humana, retomando os temas já tratados, Zar'a apresenta a ideia de que Deus nos testa na vida terrena, injusta e imperfeita, para a retribuição de sua justiça e o vislumbre de sua sabedoria após a morte.

A ética de Zar'a Yāqob, nesse sentido, é plenamente dependente de sua metafísica e de sua física, tal como se poderia falar de filósofos sistemáticos, como seu contemporâneo Descartes, ainda que a brevidade da reflexão do "investigador" etíope, bem como certas falhas na superfície dos argumentos, nos deixe ainda no escuro sobre os pormenores. Seja como for, essa natureza divina da inteligência que o corpo abriga, é ela a dona desse desejo que não se sacia na carne, mas só junto a Deus na vida futura:

Ora, que a nossa alma vive depois da morte do corpo fica aparente, pois neste mundo não acaba nosso desejo e quem não possui busca e quem possui quer ajuntar mais ao que já tem. O homem, mesmo se tomar posse de tudo o que há no mundo, não se saciará e ainda desejará.

Essa disposição da nossa natureza ensina que não fomos criados para a existência mundana apenas, mas também para uma existência futura, e lá nossas almas, que realizaram a vontade de seu criador, ficarão plenamente saciadas e não mais desejarão outra coisa. Sem essa disposição, a natureza do homem seria imperfeita e não encontraria nada do que lhe é necessário. Nossa alma tem ainda a capacidade de pensar Deus e de ver com a mente; e tem ainda a capacidade de pensar a vida eterna. (Capítulo 7, p. 15)<sup>13</sup>

Portanto o mesmo desejo (*fǝtǝwat*) que pode nos perder pelos excessos e pelo desencaminhamento é, de fato, "o fundamento da vida neste mundo, que põe todo a criação no caminho que para ela [ele, Deus,] estabeleceu" (*masarata ḥǝywatu lazǝ 'ālam wayāqǝm kwǝllā fǝtrata wǝsta fǝnnā zataǝsar' ā lāti*, Capítulo 5, p. 12)".

O desejo, quando bem vivido, segue preceitos simples como, e.g., os enunciados pelo Decálogo (*'asru qālāta 'orit*; "salvo decerto honrar o sábado, pois sobre este honrar o sábado nossa inteligência se cala") ou pela máxima do Evangelho: não fazeres aos outros o que não queres que te façam a ti (cf. Matt. 7:12). O desejo bem vivido é o que se conforma com o que a inteligência reconhece como vontade do Criador (*faqāda faṭāri*): o amor ao próximo, o trabalho, o casamento, a geração de filhos etc.

12 ወምታሰ፡ይትሬሣክ [ሠ]፡በእፃን፡ዘይመስሎ፡ወልደ፡ወያፈቅራ፡ለእሙ፡እመሰ፡የአምር፡ከመ፡ወለደት፡እምዝሙት፡ይቴከዝ፡ወይሰድዳ፡ለብእሲት፡ምስለ፡ወልዳ ። ወከማሁ፡አነ፡እምድ፡ሃረ፡አእመርኩ፡ከመ፡ሃማኖትዮ፡ዘማ፡ይእቲ፡አውሐሳዊት፡ተከዝኩ፡በእንቲአሃ፡ወበእንተ፡ውሉዳ፡ዘእምዝሙታ፡ ወውእቶሙ፡ጽልዕ፡ወስደት፡ወዝብሕት፡ወተዋቅሖ፡ወሞት፡ዘሰደዱኒ፡ውስተ፡ዝንቱ፡ግብ፡

13 ከመሰ፡ነፍስነ፡ተሐዩ፡እምድ፡ገረ፡ሞተ፡ሥጋነ፡ይትዓወቅ [ዐ]፡አስመ፡በዝንቱ፡ዓለም፡ኢይትፈሰም፡ፍትወትነ፡ወእለ፡አልበሙ፡የጎሥሡ፡ወእለ፡በሙ፡ ይፈቅዱ፡ይወስኩ፡ዓዲ፡ለዘበሙ፡ወለእመኒ፡አጥረዮ፡በእሲ፡ከሎ፡ዘሀሎ፡ውስተ፡ዓለም፡ኢይዳብ፡ወዓዲ፡ይፈቱ ።

ወዝንቱ፡ጥባይዳ፡ፍጥረትነ፡ይኤምር፡ከመ፡ኢተፈጠርኩ፡ለንብረተ፡ዝዓላም፡ባሕቲቱ፡አላ፡ወለዝይመጽእ፡ንብረት፡ወበሀዩ፡ንፍሳት፡እለ፡ፈጸማ፡ፈቃድ፡ ፈጣሪሆን፡ይጽሰግባ፡ፍጹመ፡ወይትፈትዋ፡እንከ፡ካልአ፡ነገረ ። ወእንበለዝ፡ፍጥረተ፡ሰብእ፡እምኮነ፡ንቱገ፡ወእሚረከበ፡ከሎ፡ዘይትፈቀድ፡ሎቱ ። ወዓዲ፡ ነፍስነ፡ትክል፡ተሐሊ [ጎ]፡እግዚአብሔርሃ፡ወትርአዮ፡በሕለናሃ [ጎ] ። ወዓዲ፡ትክል፡ተሐሊ [ጎ]፡ነቢረ፡ለዓለም ።



Esse desejo que a inteligência molda conforme a vontade divina é um modo de nos aperfeiçoarmos para a retribuição e o saciamento plenos após a morte. O outro é a meditação em Deus pela prece e pela contemplação da maravilha da criação, do que se fala nos Capítulos 9 e 10.

O corpo da reflexão, da investigação propriamente dita de Zar'a Yā'qob, termina nesse ponto. Nos Capítulos 11 a 15, podemos dizer que acompanhamos uma espécie de demonstração e consumação de seu projeto de *uita beata*. Zar'a retoma a biografia e narra com muita brevidade os eventos centrais – e simbólicos – da Etiópia e de sua vida desde que deixa a caverna em 1632, aos 33 anos até seus 68 anos, em 1697, quando redige sua *ḥatatā*.

Segue para um lugar inesperado, a região de Enferāz, onde receberá a hospitalidade de um homem abastado e bom, Habtu, que o recebe com um sinal auspicioso: ao se conhecerem Habtu pergunta a Zar'a se saber escrever e pede-lhe em seguida que lhe faça uma cópia dos Salmos de Davi; torna-se tutor do filhos de Habtu e os instrui pelos Salmos; casa com uma criada de Habtu, Xirut, afirmando diante de seu senhor a igualdade da mulher e do homem no casamento; o nascimento de seu filho (1638); dos três netos; assiste a ruína de seu inimigo Walda Yoḥannēs; salva-se da fome e da peste que se abatem sobre a Etiópia (1642/3) – também se salvam os seus e ele ajuda os necessitados; deixa seu testamento intelectual a pedido do discípulo, Walda Həywat, a quem diz ter confiado todos os seus segredos (1667).

A última investigação de Zar'a Yā'qob trata de sua condição de pensador, de investigador a frente de seu tempo. Pode o homem parecer o que não é? Não será o mesmo que mentir e enganar o próximo?

E eu permaneci junto dos homens parecendo-lhes cristão, sendo que, no meu coração, porém, eu não cria senão em Deus, que a tudo cria e tudo guarda, tal como ele me ensinou. E pensei e disse: “Há pecado de minha parte junto a Deus, uma vez que finjo ser quem não sou, um crente, e dessa maneira engano os homens?” E disse: “Mas os homens querem ser enganados e, se eu lhes revelar a verdade, não me darão ouvidos, mas me ofenderão e me perseguirão: não há vantagem em revelar meu pensamento senão somente grande perda. Por isso permanecerai junto aos homens sendo como eles, mas perante Deus sou como ele me ensinou”.(Capítulo 15, p. 26-27)<sup>14</sup>

A preservação da vida e a resistência, mesmo que silenciosa, à tirania dos homens justifica o segredo. Sua entrega total a Deus revela-se perante ele só, pelo pensamento e pela ação corretos. A breve filosofia de Zar'a Yā'qob termina com esta nota humilde e cautelosa:

Mas para que me conheçam aqueles que vierem depois de mim, quis escrever isto, que guardarei comigo até minha morte. Mas se depois de minha morte achar-se um homem inteligente e investigador, eu lhe pediria que ajuntasse seu pensamento ao meu pensamento. Eis que

14 ወኣንሰ፡ነበርኩ፡ምስሉ፡ሰብአ፡እንዘ፡እመስሎም፡ክርስቲያናዊ ። ወባሕቱ፡ውስተ፡ልቦ፡ኢየሁዳን፡እንበለ፡በእግዚአብሔር፡ፈጣሪ፡ኩሉ፡ወዓቃቤ [0]፡ ኩሉ፡በከም፡ውእቱ፡አለበወኒ ። ወሐለይኩ [ጎ]፡ወአቤ፡ይከውነኒ፡አበሳ፡በጎብ፡እግዚአብሔር፡አሰም፡እትመሰል፡ዘኢኮንኩ፡አማኔ፡ወከመዘ፡አጎይጦም [ኔጠ]፡ለሰብአ፡ወአቤ፡ሰብአሰ፡ይፈቅዱ፡ከም፡ይጎጥም [?]፡ወለእም፡ከሠትኩ፡ሎም፡ጽድቅ፡ኢይሰምዑኒ፡እንበለ፡ይጽርፉኒ፡ወይስድዱኒ፡ወአልቦ፡ በቀዳሕ፡በከሢተ፡ሕሊናየ [ጎ]፡እንበለ፡ዳዕም [አ]፡ዓቢይ [0]፡ኃጎል [ሀ] ። ወበእንተዝ፡እነበር፡በጎበልሰብአ፡ከዊንቶ፡ከመሆም ። ወሀሎኩ፡በጎብ፡ እግዚአብሔር፡በከም፡ውእቱ፡አለበወኒ፡

comecei investigando o que dantes não tinha sido investigado, e tu, termina o que comecei para que os homens de nossa terra se tornem sábios com a ajuda de Deus e cheguem ao conhecimento da verdade, e para que não creiam na mentira nem confiem na injustiça nem se movam de cousa vã em cousa vã, mas para que entendam a verdade e amem seus irmãos e jamais contendam entre si por sua fé vã como até hoje têm feito. (Capítulo 15, p. 27)<sup>15</sup>

Neste breve artigo procurei explicitar o que me pareceu serem os pontos centrais da filosofia de Zar'a Yā'qob. Espero no futuro próximo poder apresentar em forma de livro minha tradução, a fim de que a comunidade filosófica brasileira conheça na íntegra este precioso documento de filosofia universal ainda desconhecido entre nós.

---

15 ወከመሰ፡አለ፡ይመጽኦ፡ድኅሬዮ፡ያእምሩኒ፡ፈቀድኩ፡እጸሐፍ፡ዘንተ፡ዘአኅብእ፡በኅቤዮ፡እስከ፡ሞትዮ ። ወእመሰ፡እምድኅረ፡ሞትዮ፡ይትረከብ፡ለባዊ፡ ብእሲ፡ወሐታተ፡እስእሎ፡ከመ፡ይወስከ፡ሕሊናሁ [ኅ]፡ዲብ፡ሕሊናየ [ኅ] ። ናሁ፡ወጠንኩ፡አነ፡ሐተትዮ፡ዘኢተሐተተ፡ቅድመዝ ። ወአንተ፡ፈጽም፡ዘወጠንኩ፡ አነ፡ከመ፡ሰብአ፡በሐርነ፡ይጥብቡ፡በርድኤተ፡እግዚአብሔር፡ወይበጽሑ [ብ?]፡ኅብ፡እእምሮ፡ጽድቀ ። ወከመ፡ኢይትአመንዎ፡ለሐሰት፡ወኢይሰፈውዎ፡ ለዓመ፡ወኢይሐሩ፡እምከንቱ፡ውስተ፡ከንቱ፡ከመ፡አላ፡ይለብዉ፡ጽድቀ፡ወያፍቅሩ፡አኃዊሆመ፡ወኢይትበአሱ፡እንከ፡በከንቱ፡ሃይማኖቶመ፡በከመ፡ገብሩ፡ እስከ፡ይእዜ ።

**Referências bibliográficas:**

LITTMANN, E. *Philosophi Abessini*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1904.

SUMNER, C. *Ethiopian Philosophy, vol. II: The Treatise of Zara Yaacob and Walda Heywat: Text and Authorship*. Adis Abeba: Commercial Printing Press, 1976.

## Direito e Poder em Giorgio Agamben

Amanda Cristina Pacífico<sup>1</sup>

*“A situação desesperada da época em que vivo me enche de esperança”.*

*(Carta de Marx a Ruge, 13 de março de 1843)*

### Introdução

O Estado moderno tal como delineado um Estado de direito é fruto da reação contra o Estado absolutista e da concepção de um direito medieval. O surgimento do Estado moderno é estabelecido em todo ocidente, a sua soberania é limitada, mas não eliminada. A limitação do Poder Soberano dá-se em nome dos direitos do homem, uma perspectiva liberal, segundo Bobbio:

[...] a luta pela afirmação dos direitos do homem no interior de cada Estado foi acompanhada pela instauração dos regimes representativos, ou seja, pela dissolução dos Estados de Poder Concentrado. [...] é provável que a luta pela afirmação dos direitos do homem também contra o Estado, pressuponha uma mudança [...]. Chamamos Estado de Direito, os Estados onde funcione regularmente um sistema de garantias dos direitos do homem [...] (BOBBIO, 2004, p.60).

Para Bobbio, o Estado encontra seu poder limitado em nome dos direitos do homem, a soberania estatal exerce a legitimidade do seu poder limitando o poder soberano em nome dos direitos do homem. Mas, relativamente as coisas não são assim. Porque? Podemos afirmar conforme Agamben no qual vivemos em uma sociedade do espetáculo, o estado de direito é um fetiche e uma mercadoria de troca numa sociedade de consumo (fruto de um capitalismo selvagem), campo dominante de questionamentos da filosofia política e filosofia do direito, mesmo nossa realidade se distanciando do liberalismo clássico político ou se desvinculando do liberalismo econômico, ocorre uma permanente recusa de crítica ao Estado e ao Capitalismo, segundo Agamben:

O espetáculo não coincide porém, simplesmente com a esfera das imagens ou com que chamamos hoje mídia: ele é uma relação social entre pessoas, mediadas através das imagens, a expropriação e a alienação da própria sociabilidade humana (AGAMBEN, 2013, p.71).

Para o filósofo ocorre uma espetacularização da própria sociabilidade humana afastando-se assim da origem do problema político. Para chegar a estas conclusões

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia – UFPB. E-mail: [amandapacifico15@gmail.com](mailto:amandapacifico15@gmail.com).

Agamben constrói para suas interpretações um método arqueológico (método histórico-filosófico) trabalhando desta forma a dimensão de interpretação do seu pensamento.

Um método divergente da crítica as idéias de evolução e progresso presente em métodos históricos e filosóficos. O método agambeniano é uma arqueologia genealógica presente da investigação histórica do passado, uma sombra na interrogação histórica no presente, seu método não caminha no mesmo movimento da arqueologia foucaultiana, mas tanto Foucault quanto Agamben possuem uma maneira singular em fazer arqueologia.

Agamben através de sua arqueologia nos proporciona uma investigação ontológica, possibilitando assim, uma arqueologia de todo saber, um método de reflexão metodológica e interpretativa, permitindo nos enquanto pesquisadores, enfrentarmos com radicalidade questões que envolvam a filosofia contemporânea; tais como: as tensões, dicotomias, pares conceituais, tais como um exemplo por todo, o Estado moderno que se contrapõem ao Estado absoluto.

A exceção conforme Agamben é parte do Estado de direito e deste não se encontra excluída, mas incluída em seu *status quo*. Nosso pensador, possui formação jurídica e esta é submetida à lógica das oposições as relações binárias, consequentemente identidade/verdade, esquerda/direita, bom/mal, etc...

Estes conceitos que se evidenciam definidos como o Estado de direito são desconstruídos arqueologicamente. A desconstrução de tais conceitos evidencia sua impureza conceitual, diminuindo a sua substância por excelência, nos direcionando a um campo de tensão polar desnudando a própria estética do Estado de direito. Um poder estatal marcado pela ausência de limite do poder da máquina governamental. O estado atual das coisas, o momento presente de nossa atualidade política conforme Agamben é o nosso ponto de partida para uma investigação arqueológica:

*A arché* não é um dado ou uma substância, mas um campo de forças históricas bipolares, tensionadas entre a antropogênese e a história, entre a emergência e o devir, entre um arquipassado e o presente. E, como tal, na medida em que, como a antropogênese, a *arché* é algo que se supõe, necessariamente acontecido, mas que não pode ser hipotasiado em um fato dentro da cronologia, só pode garantir a inteligibilidade dos fenômenos históricos, salvá-los arqueologicamente em um futuro anterior na compreensão, não de uma origem – em todo caso inverificável, mas de sua história, a uma só vez, finita e impossível de totalizar (AGAMBEN, 2009, p.151).

Para Agamben, a *arché* ocupa um lugar central no seu pensamento e não está limitada a uma interpretação cronológica. A estratégia de Agamben por meio desta é articular o passado e o futuro anterior, explicando os fenômenos históricos sem situá-los cronologicamente, mas tornando possível a compreensão e a acessibilidade através do momento presente do observador.

## **2. O direito no paradigma do Estado de exceção**

Antes de fazermos a descrição do direito no Estado de exceção, precisamos definir o que é um paradigma no pensamento de Agamben?

Paradigma para Agamben é uma bússola estruturante de orientação para nosso pensamento utilizado no método arqueológico, capaz de elucidar a compreensão do passado do objeto e o presente do pesquisador, investigador ou intérprete.

A terminologia da palavra “exemplo” em grego quer dizer “*para-deigma*” aquele que se mostra ao lado, para Agamben: 2001b, p.14, o paradigma é um conceito não aliado à separação entre o universal e o particular escapando a esta antinomia e neutralizando desta forma as falsas dicotomias entre o universal e o particular. Agamben interpreta um paradigma como algo singular, algo não dito, a parte de seu contexto, e que conforme sua singularidade evidenciada, torna-se inteligível para um novo conjunto, possibilitando um novo horizonte de interpretação da investigação histórica.

Um paradigma é um exemplo, sendo de fato um exemplo, o mesmo se torna um modelo, sendo o paradigma agambeniano um modelo analógico bipolar, a base de sua compreensão. Vejamos abaixo um exemplo dado por Agamben:

Pensemos agora no exemplo da assinatura impressa na moeda, que determina seu valor. Nem neste caso tem alguma relação substancial com o pequeno objeto metálico de forma circular que temos em nossas mãos, não acrescenta qualquer propriedade real. Entretanto, mais uma vez, isso muda decisivamente nossa relação com esse objeto e sua função na sociedade. Como no caso da pintura de Ticiano, a assinatura que, sem alterar em nada sua materialidade, a inscreve na complexa retícula das relações, que pela ‘autoridade’, transforma um pedaço de metal em moeda, fabrica-o como dinheiro **(tradução nossa)**.<sup>2</sup>

Para elucidar um exemplo Agamben utiliza um caso singular para mostrar uma regra geral. No exemplo conforme citação acima, a materialidade da moeda perde seu sentido comum e demonstra seu pertencimento a uma regra, estando em jogo não uma dedução ou indução, mas um paradigma partindo de sua singularidade a outra singularidade, transformando cada caso singular o exemplo de uma regra geral e sua função em uma determinada sociedade. Uma regra para Agamben não se dá de modo antecipado a um caso singular, esta possui caráter histórico ao elemento que se manifesta como regra, remodelando a mesma regra no presente sem perder as assinaturas nelas presentes do passado. É o que seriam tais assinaturas para Giorgio Agamben?

A arqueologia é um método no qual ocorre uma implicação direta na complexa relação entre filosofia e história, realizando seus fins por meio da/na linguagem, efetivando sua complexidade na relação existente entre o homem e a sua linguagem, ou seja, por meio do discurso.

Assim, o discurso materializa-se através de um enunciado. O enunciado por sua vez é uma categoria de análise efetivada pelo homem (sendo este o signator) em assinaturas, ou seja, a assinatura é uma categoria de análise. Para Agamben, 2008b, p.66 “a arqueologia é, nesse sentido, uma ciência da assinatura”. Portanto, na arqueologia agambeniana, os enunciados ocupam papel coadjuvante, e as assinaturas ocupam o protagonismo de sua interpretação. Mas, onde quero chegar com tal descrição enunciada acima? Apenas, pretendo de modo descritivo tornar compreensível o modo de interpretação do pensamento de Agamben, que não se atém unicamente ao enunciado, mas, sobretudo as assinaturas

2 **Citação do autor em Espanhol:** Pensemos ahora en el ejemplo de la signatura impresa en la moneda, que determina su valor. Tampoco en este caso ésta tiene relacion sustancial alguna con el pequeño objeto metálico de forma circular que tenemos entre las manos, no le añade ninguna propiedad real. Y sin embargo, una vez más, esta cambia de modo decisivo nuestra relación con ese objeto y su función en la sociedad. Como en el caso del cuadro de Tiziano, la signatura que, sin alterado em modo alguno em su materialidad, lo inscribia em la compleja reticula de las relaciones, que de ‘autoridad’, transforma a hora um pedazo de metal em moneda, lo produce como dinero. (AGAMBEN, 2008b, p.20.)

onde ambos se efetivam em regra geral, sendo as assinaturas a efetivação dos enunciados em regra geral. A compreensão das mesmas torna-se fundamental para a compreensão de seu sistema/projeto filosófico. Então, como se efetiva o direito no Estado de Exceção? O direito, no estado de exceção é efetivado permanentemente como paradigma da política contemporânea, uma política de manipulação da máquina governamental capaz de produzir o político e a máquina antropológica responsável pela produção do humano.

As dicotomias, resultantes da relação entre a máquina de governo e a máquina antropológica transformam-se em dispositivos de polaridades. Segundo Agamben a máquina política é um dispositivo de produção de gestos, condutas, e discursos, girando em círculos em um centro vazio de uma tensão situada na indiscernível zona de contingência política e jurídica.

O estado de exceção é um paradigma que nos leva a compreensão da arqueologia do direito, abrindo um novo horizonte de interpretação não através de sua origem, mas do ponto de insurgência deste fenômeno em sua perspectiva histórica. A exceção em nosso atual Estado democrático de direito é invocada a cada circunstância na qual a vontade soberana considere ostensivamente necessária para manter a ordem. Sendo assim, a exceção é uma potência permanente do Estado de direito, tornando-se esta uma constante ameaça para todos. Conforme Agamben:

Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda eventualmente não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos. Diante do incessante avanço do que foi definido como uma guerra civil mundial, o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma do governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente e, de fato, já transformou de modo muito perceptível – a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado de exceção apresenta-se, nesta perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo. (AGAMBEN, 2004, p.13)

Assim, como descrevemos acima nas palavras de Agamben, o estado de exceção encontra-se nesta fronteira de indeterminação entre a democracia e o absolutismo, ou seja, entre o Estado de direito e o Estado Absolutista. O estado de exceção é este dispositivo jurídico político legitimador em nome da segurança, mantém e articula o aspecto jurídico para a democracia, instituindo o estado de exceção, legitimado pelo direito, uma anomia entre a vida e o direito, um espaço vazio criado pelo soberano em nome da manutenção do poder e da ordem.

### **3. A supressão do direito na exceção soberano**

Agamben através de suas interpretações nos revela a não relação do direito com a vida, reivindicando para si a política e sua relação com a vida. Assim, sendo:

“Mostrar o direito em sua não relação com a vida e a vida em sua não relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome de política”. (AGAMBEN, 2004, p.09).

Mas, assim perguntamos: o que entendemos pela palavra vida? O filósofo buscando compreender o sentido da vida, resgata o sentido de sua terminologia originária a partir dos gregos e nos esclarece como estes não distinguiam a palavra vida em um único uso do termo.

Ambos distinguiam de dois modos; semântica e morfológicamente a palavra vida, ou seja, *zoé* o simples modo de viver de todos os seres vivos, e *bíos* o modo de viver de um indivíduo ou de um grupo. Conforme define Aristóteles:

Este (o viver segundo o bem) é o fim supremo seja comum para todos os homens, seja para cada um separadamente. Estes, porém, unem-se e mantêm a comunidade política até mesmo tendo em vista o simples viver, porque existe provavelmente certa porção de bem até mesmo no mero fato de viver (*katá to zên autó mónon*); se não há um excesso de dificuldades quanto ao modo de viver (*katáton bíon*), é evidente que a maior parte dos homens suporta muitos sofrimentos e se apega a vida (*zoé*), como se nela houvesse uma espécie de serenidade (*eumería*, belo dia) e uma doçura natural (ARISTÓTELES, 1278b, 23-31).

Os gregos mantinham separados a *bíos* da *zoé*. O lugar da *zoé* é a *oikia* (a casa) e da *bíos* a *pólis* (a cidade). Agamben denuncia que na política ocidental contemporânea, esta distinção não existe, na verdade ocorre uma fusão, um campo de polaridade entre *bíos* e *zoé*, originando o surgimento do *homo sacer*, uma vida nua herdeira do direito romano na política ocidental.

Assim diz: Agamben, 2015. p.13. “ Uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa, como uma vida nua”. Sendo assim, qual o significado da expressão vida nua, terminologia empregada pelo pensador com raízes em Benjamin e assim definida? Para Agamben vida nua é:

Uma vida que não pode ser separada de sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver. O que significa essa expressão? Define uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e primeiramente possibilidade de vida, sempre e primeiramente potência [...]. Porém isso constitui imediatamente a forma de vida como vida política. (AGAMBEN; 2015, p.14).

Entretanto, é neste limiar da indecisão entre a vida e a política, a vida e o direito decretado pelo soberano, aquele quem decide sobre o valor e desvalor da vida, campo de observação para Agamben do significado biopolítico presente no Estado de exceção:

O significado imediatamente biopolítico do estado de exceção como estrutura original em que o direito inclui em si o vivente por meio de sua própria suspensão aparece claramente no military order, promulgada, pelo presidente dos Estados Unidos no dia 13 de novembro de 2001, e que autoriza a infinite detention e o processo perante military order commissions[...] dos não cidadãos suspeitos de envolvimento em atividades terroristas. (AGAMBEN, 2004, p.14).

Observando o significado biopolítico do estado de exceção, torna-se visível a vontade oculta do soberano, que suspende as regras jurídicas sem revogá-las nas atuais



democracias contemporâneas de um Estado de Direito. E abaixo, em sua Tese VIII, assim descreve Benjamin:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerando como uma norma histórica. O assombro com o fato de que episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável (BENJAMIN, 2005, p.226).

Conforme Benjamin, este propõe um novo conceito de história, e na história o estado de exceção permanece e se legitima como regra. Agamben, meio a sua investigação histórica nos fornece pontos mal resolvidos na história, e seu pensamento nada tem a ver com a renovação do marxismo, mas seu modo de pensar se filia a tradição marxista contemporânea por influência do filósofo alemão Walter Benjamin que muito contribuiu para suas reflexões, sobretudo no espectro da suspensão legal da lei que convive com sua suspensão incluído pela exclusão e excluído de forma inclusiva no estado de exceção das democracias contemporâneas.

Mas diante do que foi exposto, não poderia deixar de estabelecer um diálogo com o pensamento de Marx, de forma concisa e específica, a supressão do direito em sua obra “A crítica do programa de Gotha” a inclusão de um direito excluído, excluído um direito de inclusão, ou seja, Marx um pensador atento em suas investigações ao interesse humano prático, em uma de suas observações a margem do Programa do Partido Operário Alemão, cito na íntegra, assim descreve:

II Partindo destes princípios, o – Partido – Operário – Alemão aspira, por todos os meios legais, a implantar o Estado Livre – e – a sociedade socialista; abolir o sistema do salário, com sua lei de bronze – e – a exploração sob todas as suas formas; a suprimir toda desigualdade social e política”. (MARX, 1977, p.236).

Na observação referente a esta passagem ao programa Marx deixa claro que se suprimo o trabalho assalariado, suprimo as leis que regem o sistema do trabalho e assim também o sistema social. Ocorrendo uma tensão permanente de um direito burguês, instrumento de dominação, expressando o conflito de interesses entre dominantes e dominados, sendo o trabalho assalariado para Marx, o modo de mascarar e negligenciar o valor da força do trabalho.

Analogicamente, assim é o direito no estado de exceção, uma forma de mascarar o atual estado das coisas. Não há como suprimir a desigualdade social e política, mas sim abolir as forças das diferenças que emanam as desigualdades sociais e políticas. É por meio da análise deste enunciado referente ao programa de Gotha e a partir do pensamento desenvolvido por Marx, que procurei delinear como paradigma uma observação do estado de exceção ao programa de Gotha, sob a forma de monopólio institucional dentre as quais o Estado exerce o seu poder, para uma possível compreensão de Marx sobre o estado de exceção.

O estado de exceção é decretado pela vontade do soberano, e no percurso da história na experiência de Marx ao período da Revolução Francesa, o mesmo denuncia a exceção como um estado imediato parte do Estado Burguês, aparelhado e organizado para oprimir a revolta do proletariado em luta pela derrubada da ordem burguesa, mantendo a ordem estabelecida do Estado Burguês de forma imprecisa situado no campo da política e do direito, suprimindo direitos para perpetuar o capital e a escravização social, sendo aqui um estado que tinha por finalidade regular os anseios populares se efetivando a época de Marx, a supressão do direito no estado de exceção, naquele dado momento histórico. A supressão do direito no estado de exceção nos mostra a sua inoperosidade e potência.

#### 4. Direito como dispositivo de poder e violência

“A violência, seja qual for à maneira como ela se manifesta, é sempre uma derrota”. Jean Paul Sartre.

O estado de exceção é divergente do Estado democrático de direito, ocorre uma visão invertida do que realmente o direito é na sua forma jurídica e política.

Para compreendermos o direito como dispositivo de poder e violência no estado de exceção precisamos fazer uma análise em torno da relação da soberania e o estado de exceção, sendo esta, uma relação de poder que se estabelece a partir da organização da vida, ou mesmo um risco para esta própria organização, um conflito originário da política inerente a convivência em sociedade e as mudanças que desta derivam.

Existem correntes do pensamento filosófico que divergem em relação às teses naturalistas da violência no qual poder e violência interagem tornando o poder violento e a violência à consequência deste poder.

A naturalização da violência na biopolítica legitima o poder da violência do Estado em relação à captura da vida humana sobre a potencial ameaça da exceção.

É nesse sentido que funda o nexo entre direito e violência e quando este se efetiva, ocorre o rompimento entre direito e violência.

Agamben parte da autoridade do Soberano sobre a vida nua, suscitando a topologia do estado de exceção que atinge sua máxima indeterminação. Para Agamben, assim se encontra o soberano, conforme conceito Schmittiano:

Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento então, ele, permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa (SCHMITT, 1922, P.34).

É neste dentro e fora do ordenamento que o soberano exerce a sua autoridade nos limites incertos da intersecção entre o jurídico e o político, a disputa do *locus* que lhe cabe. O estado de exceção define os limiares que vinculam os fundamentos políticos da ordem e a legitimidade de qualquer direito, ou seja:

[...] as medidas excepcionais encontram-se na situação paradoxal de medidas jurídicas que não podem ser compreendidas no plano do direito, e o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal. Por outro lado, se a exceção é o dispositivo

original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão, uma teoria do estado de exceção é, então, condição preliminar para se definir a relação que liga, e ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito (AGAMBEN, 2004, P.12).

O poder do soberano encontra-se vinculado ao poder do Estado, este quando decreta a exceção e sai da esfera do direito, mostra o poder de suspender o direito e decretar uma nova ordem. A exceção não apenas revela o soberano, mas o poder da relação da exceção com a vida humana.

O direito efetiva-se como um dispositivo de poder e violência, legitimando o dispositivo da exceção além do direito, mas, sobretudo na política como técnica de governo, um instrumento da coerção do poder sobre os cidadãos nas democracias contemporâneas do ocidente.

## **5. Conclusão**

A exceção revela a relação da vida humana com o direito. O soberano não apenas exerce a sua soberania sobre as instituições, mas, sobretudo sobre a vida humana.

A vida humana excluída pela inclusão e incluída pela exclusão no estado de exceção. A supressão de um direito não eliminado, mas capturado no bando soberano. O poder soberano sendo a instancia capaz de determinar e traçar o limite entre a vida protegida e a vida sujeitada a morte, realizando a politização da vida biológica, incluindo a vida e excluindo a vida do direito. A vida humana torna-se frágil, vulnerável e controlável pelo Estado de exceção.

O Estado de exceção tem se firmado como forma de governo, consolidando ações de governo que suprimem direitos e liberdades individuais existentes no interior dos Estados Democráticos de Direito. O Estado de exceção afirmado por Agamben é fruto das democracias tradicionais da contemporaneidade, situado em uma zona de anomia, entre a política e o direito.

Para Agamben, o estado de exceção é um espaço vazio de direito onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei.

A exceção emerge cada vez mais como regra, configurando um paradoxo da soberania, eminentemente presente no paradigma de governo da sociedade contemporânea, consolidando a tensão entre o jurídico e a política.

Negar o estado de exceção presente nos regimes democráticos é legitimar o fascismo. Faz-se necessário resistir ao discurso hegemônico do Estado Democrático de Direito, não negando esta ficção jurídica, mas desmascarando a hegemonia de um Estado efetivo de Direito.

**Referências bibliográficas:**

- AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_. Estado de Exceção. São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_. O que é o contemporâneo? E outros ensaios. Chapecó: Editora Argos, 2009.
- \_\_\_\_\_. Meios sem fim. Notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora: 2015.
- \_\_\_\_\_. Signatura rerum. Sul método. Torino: Bollati Boringhieri, 2008b.
- \_\_\_\_\_. A comunidade que vem. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- ARISTÓTELES. A Política. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BENJAMIN, Walter. Crítica da violência, crítica do poder. In: Documentos de cultura, documentos de barbárie. São Paulo: Cultrix, 2003.
- \_\_\_\_\_. Sobre o conceito de história. In. BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- BOBBIO, Norberto. A era dos direitos. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- CASTRO, Edgardo. Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. DERRIDA, Jacques. Força de lei. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002.
- \_\_\_\_\_. O nascimento da Biopolítica: Curso no College de France. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- \_\_\_\_\_. Em defesa da Sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MARX, Karl. Sobre a questão judaica. Trad. Nélcio Schneider. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_. A revolução antes da revolução. São Paulo: Expressão Popular, 2008, v.2. (Assim lutam os povos)
- \_\_\_\_\_. Crítica da filosofia do direito de Hegel. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3 ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. SCHMITT, Carl. O conceito de político. Teoria do Partisan. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.
- \_\_\_\_\_. Politische Theologie. Munchen, 1922.
- CASTOR, M.M.Bartolomé. A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (Re) leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben. São Leopoldo: cadernos IHU, ano 10, número 39, 2012.
- FEITOSA, Enoque. Direito e humanismo no jovem Marx. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

## Pintura para além da metáfora

Ana Carolina Mondini<sup>1</sup>

Sabemos que Michel de Montaigne (1533-1592) caracteriza os *Ensaíos* como seu autorretrato. Na apresentação da obra, ele deixa claro que essa será sua abordagem: “[A] quero que me vejam aqui em minha maneira simples, natural e habitual, sem apuro e artifício: pois é a mim que pinto” (MONTAIGNE, 2002, p. 04).

Sabemos também que a ideia de autorretrato surge na obra como uma *metáfora* para ilustrar o projeto de autoconhecimento do autor; como Montaigne sublinha ser ele mesmo a matéria de seu livro (Cf. MONTAIGNE, 2002, p. 04). Mas, há alguns indícios na obra montaigneana que conferem aspecto amplo à ideia de pintura, para além do sentido metafórico. É que culminarão no entendimento acerca do próprio lugar da imaginação, que atuará em cooperação com o intelecto. Como, por exemplo, na discussão com as *Instituições Oratórias*, de Quintiliano, sobre a *eloquência*. No ensaio “Da educação das crianças”, como pano de fundo, a arte do bem dizer não irá mais se relacionar principalmente ao pensamento, como pretendeu Quintiliano. Ao contrário, para Montaigne seu próprio discurso aparecerá como ponto de ligação entre ambas as faculdades da alma, intelecto e imaginação. Pois, ali, além do autor descrever, ao mesmo tempo, colocará a linguagem escrita, as palavras, e o estilo inscrito nela como ferramentas para a transmissão de seus objetos, ou “coisas”, cujo acesso ocorrerá na *imaginação*, e não apenas no intelecto. A própria obra será o exemplo dessa prática, por meio da qual as palavras se transformarão em imagens, não sem o apelo estilístico caracterizado pela quebra da moldura tratadística, i.e., pelo tom pessoal, à maneira de conversação.

Nesse texto, procuraremos mostrar um outro caminho que também nos leva a visualizar o comprometimento de Montaigne com a pintura em sentido estrutural. Trata-se da conversa encontrada no ensaio “Da amizade” que, ao que tudo indica, corresponde a um posicionamento sobre o parentesco entre a pintura e a escrita.

Por mais estranheza que possa causar a ideia de um texto escrito ser compreendido como pintura, isso fez sentido no século XVI. Sabemos que nesse período estava em voga a discussão sobre o parentesco entre as artes visuais e literárias: encontram-se humanistas, filósofos, poetas, artistas e afins que tomam de empréstimo o preceito de Horácio, o *ut pictura poesis*, e desenvolvem amplamente a discussão, posicionando-se acerca do debate, tal como foi o caso de Leonardo da Vinci (1490-1517), Benvenuto Cellini (1500-1571), Giorgio Vasari (1511-1574) e Nicolas Poussin (1594-1665).

---

1 Doutoranda em filosofia na Universidade Federal do Paraná

Entre 1550 e 1750, como afirma Lee, a maioria dos envolvidos na discussão alegavam estreito parentesco entre a arte pictórica e poética. Giovanni Paolo Lomazzo (1538-1592) que, por exemplo, considerou a pintura como *irmã* da poesia, tal como seus contemporâneos, chegou a defender que ambas nasceram de um mesmo parto (Cf. LOMAZZO *apud* LEE, 1998, p. 07).

E parece ser justamente essa ideia que Montaigne defenderá a partir da noção de amizade. Ou seja, a amizade com La Boétie, ao se confundir com a amizade estilística, será a metáfora para ilustrar íntimo vínculo entre a pintura e a escrita.

No ensaio “Da amizade”, que é o centro de todo o restante da obra, Montaigne coloca a sensibilidade como elemento fundamental de sua filosofia, ao discorrer sobre a beleza de sua amizade com La Boétie – amigo para o qual não apenas dedica esta composição, como todos os *Ensaio*s. Conforme suas palavras: “resolvi tomar emprestado um Étienne de La Boétie, que honrará todo o restante deste trabalho. É um discurso a que deu o nome de ‘A servidão voluntária’; mas os que ignoram esse nome depois rebatizaram-no com muita propriedade de ‘Contra um’. Escreveu-o em *forma de ensaio*, na sua adolescência, em honra da liberdade contra os tiranos” (MONTAIGNE, 2002, p. 273/274 – grifos nossos).

Em muitos de seus relatos e, em comparação a outros tipos de relações apresentadas, sempre coloca essa sua amizade como a de caráter mais honesto e singular. Deixa claro, portanto, que não se trata de uma amizade convencional, como diz: “que não me coloquem na mesma linha essas outras amizades comuns; tenho tanto conhecimento delas como qualquer outro, e das mais perfeitas em seu *gênero*, [B] mas não aconselho a confundir suas regras: seria um engano (MONTAIGNE, 2000, p. 283 – grifo nosso).

A força do vínculo entre esses dois amigos, além de consistir numa relação de afeto muito grande, caracteriza-se também pelo gênero, o gênero literário, mais precisamente, pela cumplicidade estilística. Ambas as facetas dessa relação, a amizade no sentido comum entre dois sujeitos e a amizade literária, conciliam-se, representando dois lugares de significação.

Com vistas na *analogia* entre a amizade em sentido convencional e a amizade pelo compartilhamento da *forma ensaística*, essa última relação adotará contornos ainda mais profundos, resultando na ligação entre a pintura e a escrita. Isto se considerarmos relevante a atuação de Horácio. Ou seja, se não desprezarmos a existência de uma unidade textual nesse ensaio que se inicia justamente com a participação da citação da *Arte Poética*.

Para ensaiar assunto tão nobre quanto o é a amizade, curiosamente, Montaigne assemelha-se, enquanto *pintor*, ao poeta Horácio; conforme suas palavras:

Examinando o procedimento de um pintor num trabalho que possuo, senti vontade de imitá-lo. Ele escolheu o lugar mais belo e no centro de cada parte para ali instalar um quadro elaborado com todo o seu talento; e o vazio ao redor, encheu-o de grutescos, que são as pinturas fantasiosas cuja única graça está na variedade e estranheza. O que são estes (os *Ensaio*s) também, na verdade, senão grutescos e corpos monstruosos, remendados com membros diversos, sem forma determinada, não tendo ordem, nexos nem proporção além da casualidade? É o corpo de uma bela mulher terminando em cauda de peixe (Horácio, *Arte Poética*, 4) (Montaigne, 2002, p. 273 e 274 – grifos do autor).

Montaigne refere-se à *Arte Poética* como um quadro cujos vazios são preenchidos por “pinturas fantasiosas”, estas que se elevam apenas por sua estranheza. Significando,

provavelmente, a relação entre os preceitos e as imagens metafóricas, colocadas por Horácio em sua obra. Como se observa pela semelhança discursiva retirada da seguinte passagem da *Arte Poética*:

Suponhamos que um escritor entendesse de ligar à cabeça humana um pescoço de cavalo, ajuntar membros de toda procedência e cobri-los de penas variegadas, de sorte que a figura, de mulher formosa em cima, acabasse num hediondo peixe preto; entrados para ver o quadro, meus amigos, vocês conteriam o riso? Creiam-se, Pisões, bem parecido com um quadro assim seria um livro onde se fantasiassem formas sem consistência, quais sonhos de enfermo, de maneira que o pé e a cabeça não se combinassem num ser uno (Horácio, 2005, p. 55)

O assunto central da obra de Horácio é transmitir ensinamentos sobre a escrita e fundamentos morais. E assim o faz, preconizando a unidade textual, ou seja, o vínculo preciso entre os conteúdos imagéticos, literários e morais, como observa-se na seguinte passagem: “um homem honesto e entendido criticará os versos sem arte, condenará os duros, traçará, com o cálamo, de través, um sinal negro junto aos desgrenhados, cortará os ornatos pretensiosos, obrigará a dar a luz aos pouco claros, apontará as ambiguidades, marcará o que deva ser mudado, virará um Aristarco e não dirá: ‘por que hei eu de magoar um amigo por causa de uma ninharia?’ Tais ninharias levarão o autor a sérios dissabores, uma vez achincalhado e recebido desfavoravelmente” (HORÁCIO, 2005, p. 68). Aristarco foi um voraz crítico literário que eliminou várias passagens do texto de Homero. Portanto, Horácio propõe que o olhar de seus escritores seja crítico para com suas próprias obras, assim como para com a de seus amigos. Pois é preferível antes alertar o amigo do que sujeitá-lo aos dissabores que o levarão um texto mal elaborado.

Ou seja, Horácio pretende que suas considerações e advertências sejam recebidas amistosamente por seus leitores, pois a amizade consiste, para ele, também em censurar. Em relação a isso, Montaigne também faz suas considerações: “as advertências, nem as reprimendas, que são um dos principais ofícios de amizade, se poderiam exercer dos filhos para os pais” (MONTAIGNE, 2002, p. 276).

Dada a licença de Horácio, Montaigne lança sua crítica, sem abalar a amizade, ao considerar as pinturas horacianas como utilizadas tão somente para preencher seus vazios, sem vínculos mais estreitos entre as imagens propriamente ditas e o texto. Ora, se as imagens servem apenas para adornar, preenchendo as lacunas textuais, isto significa que, ao menos para Montaigne, na *Arte Poética*, não haveria ligação mais profunda entre as figuras metafóricas e o conteúdo a ser tratado: as imagens servem apenas para ilustrar, não para significar.

Porém, Montaigne não deixa de considerar as figuras utilizadas por Horácio como *pinturas* propriamente ditas e, por conseguinte, não o distingue de um pintor, embora critique algo em sua pintura. Alegando imitá-lo, ele se propõe a pintar um quadro, utilizando-se também de ornamentos. Porém, como diz, comporá não exatamente da mesma forma como a que Horácio preconiza, como diz: “acompanho meu pintor até esse segundo ponto, mas fracasso na outra e melhor parte; pois meu talento não vai tão longe a ponto de ousar tentar um quadro rico, polido e de acordo com a arte”. E apenas a partir daí é que evoca seu amigo ensaísta, e continua o texto: “resolvi tomar emprestado um Étienne de La Boétie, que honrará todo o restante deste trabalho [...]” (MONTAIGNE, 2002, p. 273/274).

Assim como as de Horácio, Montaigne também considera suas próprias pinturas como “grutescos e corpos monstruosos, remendados com membros diversos”. E, a partir disso, procurará outros caminhos para fazer suas ligações. Deixa claro que não pintará em conformidade com a arte, i.e., com a arte retórica. E por isso seu ensaio não terá um mesmo aspecto tão ordenado quanto a *Arte Poética*. Porém, os membros da pintura montaigneana se ligarão de maneira particular, através do vínculo pelo conceito de amizade entre os distintos elementos. Ligação tal que não ocorrerá pela ordem da lógica linear convencional, mas por uma lógica que pode ser chamada de tridimensional, na medida em envolve distintos elementos e, por conseguinte, distintos planos mentais. Assim, mesmo as passagens que podem parecer, à primeira vista, descontextualizadas, virão a compor a totalidade do texto, mas, como dissemos, não linearmente. Eis o caráter original do estilo ensaístico.

Será, portanto, justamente por meio dessa inversão lógica, efetivada através da noção de amizade, que se realizará a ligação entre pintura e texto. O fato de Montaigne inserir Horácio na conversa, alegando que irá imitá-lo em sua pintura, não significará pouca coisa. Essa ideia inicial não sugere apenas que sua escrita consiste em uma composição pictórica, mas evoca também o contexto discursivo da época, à doutrina do *ut pictura poesis*, a partir da imagem do inventor do preceito.

Como podemos observar isso sugerido nos dizeres de Montaigne sobre sua relação com La Boétie: “essa amizade que, enquanto Deus quis, alimentamos entre nós, tão íntegra e tão perfeita que sem a menor dúvida *não se lê* sobre outras iguais, e entre nossos contemporâneos não se vê o menor indício de sua prática” (MONTAIGNE, 2002, p. 275 – grifos nosso). Ora, não seria justamente o conflito entre a pintura e a poesia um dos temas principais tratados pelos humanistas do século XVI?

O posicionamento implícito de Montaigne acerca do *ut pictura poesis*, se reflete, portanto, na própria maneira como compõe sua obra: o estilo ensaístico consiste, como vimos, justamente na necessidade da operação da imaginação, e suas respectivas imagens existindo como que em blocos, para que se retire a mente da lógica linear. E assim se realize os diversos sentidos textuais.

Quando Montaigne se compara a Horácio, também tem em vista defender seu posicionamento, que se oporá ao modo como este compreendeu a relação. Enquanto Horácio atribui o parentesco entre a pintura e a escrita promovendo, ao mesmo tempo, diferença entre ambas, Montaigne mostrará um vínculo ainda mais estreito: “na amizade de que falo, elas se mesclam e se confundem uma na outra, numa fusão tão total que apagam e não mais encontram a costura que as uniu” (MONTAIGNE, 2002, p. 281).

Agora, o que se tem em vista é a descrição da composição em relação às próprias analogias que se instituem a cada passagem dos escritos. A amizade, ao mesmo tempo em que ilustra o estilo, serve como componente para representar a forma como se modelam os planos de significação. Ou seja, como na definição contida no termo, a amizade significa a própria ligação de todos esses planos. E, ao que tudo indica, significa, portanto, em termos amplos da composição, além das relações estilísticas e entre os homens, o vínculo fundamental entre a expressão e a imagem que se forma. Não havendo, desse modo, por analogia, distinção entre a imagem e a palavra e, por conseguinte, entre a pintura e a arte literária que compõem a obra. De modo que os *Ensaaios* são por si mesmo uma pintura falada ou então um texto pintado, do qual emana o *retrato falado* do pintor Montaigne. Ademais, se *ut pictura poesis* ainda distingue uma arte da outra, em Montaigne a ligação



também pode ser manifestar assim: *a arte literária é amiga da pintura* ou *a pintura é amiga da arte literária*, tanto faz, não há mais um termo definido a ser comparado, pois “[...] essa amizade que possui a alma e a governa com tal soberania, é impossível que seja dupla” (MONTAIGNE, 2002, p. 285).

Jamais deveríamos assumir, portanto, que, quanto a Horácio, ele seria apenas um velho conhecido, que Montaigne frequentou algumas vezes e, deixou-o de lado, após algumas “advertências e reprimendas” ou quando não mais se conciliava com a sua maneira. Seria de difícil aceitação esse comportamento vindo de um homem de tão boa fé, tal como Montaigne diz sobre si mesmo. Ele jamais rompeu totalmente seus laços com Horácio.

Agora, a conversa com Horácio se solidifica por outros traços bastante essenciais da composição do ensaio, justificando toda sua sutileza no trato do assunto. Não apenas pelo comprometimento com a *unidade* do tema, que seria um preceito horaciano, mas também pela *criação* propriamente dita do estilo. Ao que Horácio diz, “em suma, o que quer que se faça seja, pelo menos, simples, uno” (HORÁCIO, 2005, p. 55), Montaigne, fazendo jus aos seus dizeres, responde: “volto à minha descrição (sobre a amizade), de maneira *mais equitativa e mais equânime*” (MONTAIGNE, 2002, p. 281 – grifos nossos).

Benedetto Varchi, assim como alguns de contemporâneos, também procurou relações fortes entre as artes. Na segunda parte de sua *Lezzione*, assume o parentesco entre a pintura e a escultura:

A escultura e a pintura são uma arte só e, conseqüentemente, tão nobre é uma, quanto à outra, e isto me conduz à razão dada, por nós, anteriormente, ou seja, a de que as artes se conhecem por suas finalidades. E que todas aquelas artes que têm a mesma finalidade são, essencialmente, uma só e mesma coisa, se bem que por acidentes podem se diferenciarem (Varchi, 1546, p. 44).

Mesmo que o objetivo de Varchi seja válido, a forma como o faz, ainda deixa a pintura e a escultura em âmbitos distintos. A forma meramente descritiva como o faz, não gera a mesma relação forte que pretende, pois não traz para o texto as principais características da escultura e da pintura. Não, ao menos, como o fez Montaigne ao vincular duas artes de maneira tão exemplar. De fato, não seria possível vincular a escultura à pintura, sem ligá-las à arte literária, executando num texto escrito. Para a existência da unidade, em termos práticos, teria de ser uma ligação entre as três artes. Por isso, a escolha de Montaigne deve ser considerada como um dos motivos que confere o êxito de seus exercícios.

Além desse exemplo de Varchi, temos o termo “irmandade” que foi instituído, posteriormente à obra de Varchi, por Giovanni Paolo Lomazzo (1538-1592) ao pronunciar que a pintura e a poesia eram “duas irmãs” (LEE, 1998, p. 07). Nesse caso, a fórmula para assemelhar a poesia à pintura seria a mesma utilizada para assemelhar a escultura e a pintura, consistindo numa mesma forma analógica relativa à comparação entre as modalidades artísticas. Montaigne não se contenta com a maneira proposta:

Na verdade, o nome irmão é um nome belo e cheio de *dileção*, e por esse motivo nós dois, ele e eu, usamo-lo em nossa aliança. Mas essa mistura de bens, *essas partilhas e que a riqueza de um seja a pobreza de outro*, destempera estranhamente e afrouxa esse amálgama fraternal (Montaigne, 2002, p. 276 – grifos nossos).

Veja-se que o autor procura uma relação na qual não haja nenhuma possibilidade de diferença entre os tipos de arte. E isto não porque Montaigne desconsidere a diferença material entre a literatura ou a pintura, mas, porque, ao refletir sobre a possibilidade de unificá-las, o faz da maneira mais coerente como sente-se capaz de fazê-lo. Apenas dizer que pintura e arte literária são amigas, ao modelo tratadístico, não seria o suficiente para Montaigne, porquanto, de antemão, já se consideraria sua enorme distinção. Montaigne utiliza-se dos fundamentos que igualam ambas as artes, i.e., a imaginação, e, por meio dessa faculdade, faz suas ligações. A unidade entre pintura e poesia, portanto, ocorrerá, antes no plano mental, materializando-se em outra coisa: que são os *Ensaíos*.

Na amizade, é um calor geral e universal, temperado e uniforme em tudo, um calor constante e sereno, todo doçura e gentileza, que nada tem de rude e pungente [...] é desfrutada na medida em que é desejada, e apenas na fruição se cria, se alimenta e cresce, porque é espiritual e a alma se aprimora com o uso (Montaigne, 2002, p. 278).

Tendo em vista a amizade entre as artes, as palavras acima reafirmam a relação ainda íntima entre a pintura e a arte literária, porquanto Montaigne estaria utilizando-se não da forma comparativa, mas, igualitária e, portanto, mais honesta. E, antes que possamos entender isso como uma afronta aos dizeres de Horácio, finalizamos com suas próprias recomendações: “outrossim, se, empregando-se delicada cautela no encadeamento das palavras, um termo surrado, graças a uma *ligação inteligente*, logras aspecto novo, o estilo ganhará em requinte” (HORÁCIO, 2005, p. 56 – grifos nossos).

**Referências bibliográficas:**

- ALBERTI, Leon Battista. *De Pictura (1435)/ De la Peinture*. Préface, traduction e notes par Jean Louis Schefer, Paris: Éditions Macula, 2014.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- BAXANDALL, Michael. *Padrões de intenção, A explicação histórica dos quadros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BIRCHAL, Thelma de Souza. *O eu nos Ensaaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BRAHAMI, Frédéric. *Le travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- BURCKHARDT, Jacob. *O Retrato na Pintura Italiana do Renascimento*. Organização, apresentação e tradução de Cássio Fernandes, Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- \_\_\_\_\_. Jacob. *A cultura do Renascimento da Itália, um ensaio*. Tradução de Sérgio Tellaroli, São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- CARDANO, Girolamo. *The book of my life*. Introduction by Anthony Grafton. Ney York: NYRB, 2002.
- CENNINI, Cennino. *Traité de La Peinture, mis em lumière pour la première fois avec des notes par le Chevalier G. Tambroni*. Traduit par Victor Mottez, Paris et Lille: Maison d'Édition Maxtor, 2011.
- CÍCERO; Marco Túlio. *Letters to friends*. vol. 1, 2, 3. Edited and Translated by D.R. Shackleton Bailey, London: Loeb Classical Library, 2001.
- \_\_\_\_\_. *L'Amitié*. Collection dirigée par Hélène Monsacré. Paris: Les Belles Lettres, 2011.
- COMPAGNON, Antoine. *Chate em poche: Montaigne et l'Allégorie*. La Librairie du siècle XX, Condé-sur-Noireau: Éditions du Seuil, 1993.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. Tradução Teodoro Cabral, com a colaboração de Paulo Rónai, São Paulo: Editora Edusp, 2013.
- ELSIG, Frédéric. *La Peinture em France au XV siècle*. Milan: 5 Continents Éditions, 2004.
- EMANUELE, Pietro e PLEBE, Armando. *Manual de Retórica*. Tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- EVA, Luiz. *A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- FÉLIBIEN. *Entretiens sur les vies et les ouvrages des plus excellents peintres ancien ser modernes*, Livres I et II. Paris: Les Belles Lettres, 2007.
- GOBINEAU, Comte de. *La Renaissance, Scènes historiques*. Mona Éditions du Rocher, 1947.
- HORÁCIO. *Oeuvres*. Traduction, introduction et notes par François Richard, Paris: GF-Flammarion, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Odes e Epodos*. Tradução de Bento Prado de Almeida Ferraz e Anna Lia Amaral de Almeida Prado, São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Arte Poética/ Epistula ad Pisones*. In: Aritóteles, Horácio, Longino/ A Poética Clássica, São Paulo: Cultrix, 2005.
- JEANSON, Francis. *Montaigne*. Éditions du Seuil, 1994.
- KLEIN, Robert. *A Forma e o Inteligível: Escritos sobre o Renascimento e a Arte moderna*. Tradução de Cely Arena, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
- KRISTELLER, Paul. *Tradição clássica e Pensamento do Renascimento*. Tradução de Arthur

- Morão, Lisboa: Edições 70, 1954.
- LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos, São Paulo: Brasiliense, 2008.
- LEE, Rensselear W. *Ut Pictura Poesis. Humanisme & Théorie de la Peinture. XV-XVIII siècles*. Paris: Éditions Macula, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *De Montaigne à Montaigne*. Paris: Éditions EHESS, 2016.
- LICHTENSTEIN, Jacqueline. *A pintura – Textos essenciais*. vol. 7: O paralelo das artes. Coordenação da Tradução Magnólia Costa, São Paulo: Ed. 34, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A pintura – Textos essenciais*. vol. 6: A figura humana. Coordenação da Tradução Magnólia Costa, São Paulo: Ed. 34, 2004.
- MONTAIGNE, Michel de. *Journal de Voyage, Partie en italien*. Paris: Classiques Garnier, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Essais*. Texte établi et annoté par Albert Thibaudet, Bibliothèque NRF de la Pléiade, Éditions Gallimard, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Os Ensaios/ Livro I*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio, Martins Fontes, São Paulo, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Os Ensaios/ Livro II*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio, Martins Fontes, São Paulo, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Os Ensaios/ Livro III*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio, Martins Fontes, São Paulo, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Les Essais*. Éditions Villey-Saulnier. Paris, 2004.
- MORÇAY, Raoul et MÜLLER, Armand. *La Renaissance*. Paris: Del DUCA Éditeur, 1967. Disponível em:  
<[http://www.etudes-episteme.org/2e/IMG/pdf/001\\_ee\\_9\\_art\\_nakam.pdf](http://www.etudes-episteme.org/2e/IMG/pdf/001_ee_9_art_nakam.pdf)>
- MURRAY, Linda. *La Haute Renaissance et le maniérisme*. Traduit de l'anglais par Florence Lévy-Paolini, Paris: Éditions Thames e Hudson, 2005.
- NAKAN, Géralde. *La “maniera” de Montaigne: quelques traits, et leur sens*. Études Epistémè, n° 9. Paris: Printemps, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Montaigne, la Matière et la Matière*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2006.
- PANOFSKY, Erwin. *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*. Paris: Flammarion, 1993.
- PELUS-KAPLAN, Marie-Louise. *L'Europe du XVI siècle*. Paris: Hachette, 1999.
- PINO, Paolo. *Dialogo di pittura/ Dialogue sur la peinture, 1548*. Traduction, présentation et notes par Pascale Dubus, Paris, Honore Champion Éditeur, 2011.
- POMMIER, Edouard. *Théories du portrait, de la Renaissance aux Lumières*. Paris: Gallimard, 1998.
- QUINTILIANO, M. Fábio. *Instituições Oratórias*. Tradução de Jerônimo Soares Barbosa, São Paulo: Edições Cultura, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Instituição Oratória/ TOMO I*. Tradução, apresentação e notas de Bruno Fregne Basseto, Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Instituição Oratória/ TOMO II*. Tradução, apresentação e notas de Bruno Fregne Basseto. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Institution Oratoire*, Livres X et XI. Texte établi et traduit par Jean Cousin, Paris: Les Belles Lettres, 2016.
- STAROBINSKY, Jean. *Montaigne em Movimento*. Tradução de Maria Lucia Machado, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

- TALON-HUGON, Carole. *Moyen Âge et Renaissance*. Paris: PUF, 2014.
- THIBAUDET, Albert. *Montaigne*. Texte établi par Floyd Gray d'après les notes manuscrites, Les cahiers de la nrf. Paris: Édition Gallimard, 1997.
- TOURNES, Jean de. *Pourtraits Divers*. Éditions et fac-similé du tirage de 1556 par Maud Lejeune, Genève: Librairie Droz S.A., 2012.
- TOURNON, André. *Montaigne em toutes lettres*. Paris: Bordas, 1989.
- VARCHI, Benedetto. *Lezzione della maggioranza delle arti*. 1546. Disponível em: <www.memofonte.info>
- VASARI, Giorgio. *Vida dos Artistas*. Tradução de Ivone Castilho Bennedetti, São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- VENTURA, Rejane Bernal. *A doutrina do ut pictura poesis segundo Pino e Dolce*. In: Revista de História e Estudos Culturais/ Fênix, vol. 8, Ano VIII, n. 3, Setembro, Outubro, Novembro e Dezembro, 2011. Disponível em: <www.revistafenix.pro.br>
- VIALA, Alain. *Le Moyen Âge et la Renaissance*. Paris: PUF, 2014.
- VIRGILE. *Énéide*. Édition et traduction de Jacques Perret, Éditions Gallimard, 1991.
- ZERNER, Henri. *Renaissance Art in France, The Invention of Classicism*. Paris: Éditions Flammarion.
- ZWEIG, Stefan. *Montaigne*. Paris: Quadrige/ PUF, 1992.
- L'Art et la Manière*, Dessins et tableaux ca. 1520 - ca. 1610. Les notices sont écrites par Antoine Tarantino sauf mentions contraires indiquées dans le sommaire. Paris: Galerie Tarantino, 2016.
- Les grands traités de peinture*, choisi et commentés par Karim Ressouni-Demigneux, éditions Beaux Arts.
- Montaigne*, Le Magazine Littéraire, Colletion dirigée par Laurent Nunez, France: Sophia Publications, 2013.
- Montaigne et la poésie*, Montaigne Studies, an Interdisciplinary Forum, Chicago, 2006.

## A universalidade vazia dos Direitos Humanos, uma análise crítica de Hannah Arendt

Ana Paula Silva Pereira<sup>1</sup>

O livro *Origens do Totalitarismo* reúne três grandes estudos feitos por Arendt no final da década de 1940 e publicado em 1951 sobre o antissemitismo, o imperialismo e o totalitarismo. No ensaio que diz respeito ao imperialismo, Arendt escreve no capítulo cinco um pequeno ensaio intitulado *O declínio do Estado-nação e o fim dos Direitos do Homem*. É neste capítulo que estão presentes suas críticas aos direitos humanos, que mesmo depois de 70 anos da publicação de sua obra, ainda soam muito atuais. A crítica de Hannah Arendt aos direitos humanos tem como foco central a questão do seu caráter universalista, que é uma controvérsia até hoje entre os estudiosos do tema. É importante destacar que Arendt não utiliza o tema dos direitos humanos, em nenhuma de suas obras, como foco principal de suas pesquisas, e que não existe nos livros da autora um desenvolvimento sistemático no que diz respeito às questões dos direitos humanos. Contudo, ela irá aproximar-se do tema sempre para denunciar as violações que os Estados<sup>2</sup>, em especial os Estados totalitários, cometem contra alguns indivíduos e grupos de indivíduos, alegando que sem a disposição do Estado para garantir tais direitos eles não passariam de uma retórica vazia; pois, sabemos o que esses direitos garantem, porém, quando ficamos em situação de exceção perderíamos, por assim dizer, o nosso direito a ter direitos e com eles perdemos também a nossa garantia aos direitos humanos. Outro fato que merece ser mencionado é o de que a filósofa escreveu sobre os direitos humanos quando estava em situação de apátrida, como judia alemã que havia perdido a sua cidadania desde 1935, ela tinha consciência de que sua vida estava constantemente ameaçada e sabia o grau de vulnerabilidade a qual estava exposta.

O fato de Arendt não trazer o tema dos direitos humanos como foco principal de suas pesquisas não faz dele um tema menor dentro de suas obras: qualquer leitor que leia *Origens do Totalitarismo* com atenção perceberá a importância da crítica da filósofa aos direitos humanos, no que concerne às violações cometidas tanto pelos estados totalitários quanto pelas democracias. Portanto, este não é um tema menor dentro do pensamento filosófico da autora, mas sim, um tema de fundamental importância para que entendamos não só os arbítrios cometidos pelo totalitarismo, mas, sobretudo para que possamos compreender os arbítrios e violações que acontecem todos os dias nas democracias. Os exemplos utilizados por Arendt para personificar a fragilidade daqueles que argumentam

---

1 PPGFi/UFRGS

2 Hannah Arendt denunciou também as violações aos direitos humanos cometidas pelos Estados democráticos, contudo, no nosso texto, trataremos apenas das questões que dizem respeito ao totalitarismo. Sobre as violações de direitos humanos cometidas pelos Estados Unidos na Guerra do Vietnã ver o texto: ARENDT, Hannah. *A mentira na política: considerações sobre os documentos do Pentágono*. In: Crises da República. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004. p. 9-48.

que os direitos humanos seriam universais é justamente o exemplo dos apátridas e refugiados, daqueles que em sua época seriam os grupos de indivíduos mais vulneráveis a sofrer violações, pois, a própria condição em que se encontravam já era por excelência uma violação aos direitos humanos.

No fundo, o que Arendt afirma em todo o seu histórico de crítica aos direitos humanos é que o fundamental para se ter acesso a tais direitos é ter a posse de uma cidadania, sem ela nós perderíamos o nosso “direito a ter direitos” e por conseguinte o nosso acesso aos direitos humanos. O que nos remete a uma antinomia que é a da proclamação de direitos humanos universais e a cidadania como condição indispensável para se ter acesso a esses direitos. A questão então seria a da cidadania *versus* humanidade. Como os direitos humanos são considerados desde a sua fundação como direitos universais a única coisa necessária para a garantia de tais direitos deveria ser a condição de sermos humanos. Contudo, o que Arendt alegou há mais de sessenta anos atrás, diante do contexto do pós-guerra foi que os direitos “universais” não passavam de uma pilhéria ou de uma “retórica vazia” ante o que estava acontecendo com os judeus, as minorias étnicas e o grande número de refugiados, que em busca de um novo lugar para reconstruir as suas vidas, sentiam-se sem lar e julgavam ter perdido o seu lugar no mundo, pois, não pertenciam mais a lugar algum.

Os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis – mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano. A esse fato, por si já suficientemente desconcertante, deve acrescentar-se a confusão criada pelas numerosas tentativas de moldar o conceito de direitos humanos no sentido de defini-los com alguma convicção, em contraste com os direitos do cidadão, claramente delineados. [...] O que era sem precedentes não era a perda do lar, mas a impossibilidade de encontrar um novo lar. De súbito revelou-se não existir lugar algum na terra aonde os emigrantes pudessem se dirigir sem as mais severas restrições, nenhum país ao qual pudessem ser assimilados, nenhum território em que pudessem fundar uma nova comunidade própria. Além do mais, isso quase nada tinha a ver com qualquer problema material de superpopulação, pois não era um problema de espaço ou de demografia. Era um problema de organização política. Ninguém se apercebia de que a humanidade, concebida durante tanto tempo à imagem de uma família de nações, havia alcançado o estágio em que a pessoa expulsa de uma dessas comunidades rigidamente organizadas e fechadas via-se expulsa de toda a família das nações. (ARENDR, 2009b, p. 327)

Longe de ser destrutiva, a crítica de Hannah Arendt aos direitos humanos possui um caráter de reconstrução<sup>3</sup>. Em busca não dos fundamentos, mas, da garantia efetiva de que todas as pessoas humanas deveriam ter preservadas a sua integridade física e política sendo portadores, deste modo, de uma *dignidade humana*, Arendt, associa a noção de dignidade, herdada do pensamento kantiano, à do que ela chama de *direito a ter direitos*. Se fosse preciso postular um fundamento para os direitos humanos, este fundamento seria o de que todos os seres humanos devem ter a sua dignidade respeitada e preservada. E era justamente isso que os regimes totalitários retiravam de suas vítimas, o direito a ter direitos, com a cidadania retirada, os judeus e todos os outros grupos perseguidos pelo nazismo ficavam diante de uma situação de desproteção total. Perder a cidadania é ficar

3 Sobre o caráter reconstutivo dos direitos humanos na obra de Arendt, ver o importante livro: LAFER, Celso, *A reconstrução dos direitos humanos- um diálogo com Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

a mercê de uma vida desprotegida, onde o direito não tem mais poder sobre o indivíduo, ficar em situação apátrida, sem cidadania e sem nenhum ordenamento jurídico a que possa reclamar; consiste então na perda da própria dignidade humana e com ela vai-se junto o direito a ter direitos.

O conceito de dignidade humana em Arendt aponta para o conceito de juízo. Porém, diferente das tradições Modernas a capacidade de julgar, segundo a autora, não deve ser colocada nas mãos de um ser soberano (Deus), o julgar arendtiano está diretamente relacionado com a nossa capacidade de linguagem que, segundo ela, é a nossa fonte de sustentação no mundo comum e é o que deveria nos inserir em uma comunidade. A dignidade humana estaria, portanto, relacionada com a nossa capacidade de agir em conjunto. Desta maneira, ao nos depararmos com situações de inexistência de um mundo comum, o que deveria nos proteger seria a existência dos direitos humanos que seria o responsável pela garantia do nosso direito a ter direitos, entretanto, como já falamos anteriormente, o acesso ao direito a ter direitos, em Arendt, só se dá mediante ao acesso a cidadania.

Nesse horizonte, ganha importância a vinculação entre juízo e dignidade humana e a crítica arendtiana aos direitos humanos presente em *Origens do Totalitarismo*, pela tendência a pautarem-se numa concepção abstrata de humanidade e isso incidir numa prática que reduz os direitos humanos a direitos civis: o direito a propriedade, a vida, ao trabalho etc. O humanismo abstrato leva à piedade e não ao respeito, segundo Arendt, a categoria correta para se pensar a solidariedade. A partir da ideia de juízo, ganha sentido a reivindicação arendtiana exposta em *Origens do Totalitarismo* de que os direitos humanos fossem tomados como direitos públicos, cuja base seria a ideia de “direito a ter direitos”, isto é, os homens devem ser respeitados não apenas como seres biológicos, mas como cidadãos, seres livres, capazes de agir e julgar. Sem pertencer a uma comunidade e sem nela deter poder, não há dignidade. Direitos humanos sem possibilidade real de participar e decidir sobre o destino comum tornam-se vazios, meros instrumentos propagandísticos para os governos. Para Arendt, os direitos humanos não precisam de uma justificação abstrata, pois nessa os homens são concebidos como mudos, incapazes de escolher e agir. A capacidade de julgar por si mesmo dá aos homens um teor de dignidade imanente que não se verifica em nenhum outro ser e faz com que se dispense o atrelamento a qualquer outra dimensão ou critério para que se justifique a dignidade humana. Atrelados à concepção de juízo, os direitos humanos passam a ser de homens-cidadãos, seres dotados de autonomia, e não de animais humanos, meros seres de necessidade. Evidentemente é mais fácil incluir a proteção ao animal humano, ao homem como ser de necessidade, na perspectiva do homem-cidadão, do que alcançar e proteger o homem como cidadão nos direitos humanos concebidos abstratamente. (AGUIAR, 2006, p. 281-282)

Kant, principal inspiração de Arendt para o desenvolvimento do seu conceito de dignidade, não foi o primeiro filósofo<sup>4</sup> a problematizar o tema da dignidade humana, mas sem dúvida foi um dos maiores. Em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785)

4 O primeiro filósofo a escrever sistematicamente sobre o tema da dignidade humana foi o italiano Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) em sua famosa *Horatio de hominis dignitate* (1480) ele já colocava a base do conceito de dignidade humana estaria relacionada ao livre-arbítrio humano, que seria desenvolvido posteriormente por Kant e toda uma tradição de filósofos políticos que o procedeu.



definiu o conceito de dignidade humana associando-o a noção de racionalidade que só os seres humanos possuem. O autor afirmará que:

No reino dos fins tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade**. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e, portanto não permite equivalente, então ela tem dignidade (KANT, 2008a, p.81).

E complementarmente explicando que é a moralidade, e a capacidade de agir moralmente, que faz com que a humanidade seja fim em si mesma, que está diretamente relacionada com a dignidade. Mais que um conceito, a dignidade é acima de tudo um valor moral, e como tal, possui a característica de ser inexaurível, ou seja, sempre podemos ter mais dignidade. (ALMEIDA, 2010. p.311).

Ora a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade. (KANT, 2008a, p.81).

Diante da diversidade de culturas, era praticamente impossível chegar a um acordo no que diz respeito aos fundamentos dos direitos humanos; porém, depois da segunda guerra mundial, fazia-se necessário de que todos os países entrassem em acordo com relação à garantia de direitos básicos que tomavam como base o conceito de dignidade humana de Kant. Portanto, em 1948 um grupo de filósofos, sociólogos, diplomatas, intelectuais e juristas, escreveram a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Para tornar-se membro da ONU todos os países devem assinar a declaração comprometendo-se a incorporá-la as suas próprias legislações. No Brasil, a constituição de 1988, feita após os 21 anos de ditadura militar, não só incorporou praticamente toda a declaração de direitos humanos, como instituiu o conceito da dignidade da pessoa humana como princípio constitucional.

A diversidade cultural, apontada como uma barreira para que se acordasse um fundamento para os direitos humanos é também utilizada para justificar sua possível universalidade. Respeitando as diferentes culturas existentes, percebemos que após os horrores dos campos de concentração, onde milhões de pessoas foram assassinadas, alguns direitos deveriam ser resguardados a todos os povos. Os direitos humanos serviriam para que fosse possível garantir o nosso *direito a ter direitos*, tão solicitado por Arendt. A universalidade dos direitos humanos pode ser encontrada hoje no que cerne a garantias de direitos àqueles cidadãos que se sentem vulneráveis dentro de suas próprias culturas. Como podemos observar diante dos exemplos de mulheres que são condenadas à morte por apedrejamento em países de cultura árabe, tais como o Afeganistão, Irã, Nigéria e Sudão; nestes países a pena de morte por apedrejamento está diretamente relacionada aos crimes de adultério e de homossexualismo. O fato de que hoje a situação dessas mulheres consegue chegar até outros países, aonde elas irão possivelmente conseguir o direito humano ao asilo por perseguição, bem como o também direito humano de não serem submetidas a tratamento cruel ou degradante, já demonstra que mesmo diante de culturas tradicionais é possível a indignação diante de certas práticas e que todos aqueles cidadãos que pertencem a essas culturas e se sintam prejudicados ou perseguidos por elas devem ter os seus direitos resguardados. Porém, o direito de asilo nem sempre é respeitado, pois ele depende de que

outro país esteja disposto a conceder esse direito, e o que pode parecer simples em casos individuais pode transformar-se num verdadeiro tormento quando grupos de milhões de pessoas precisam retirar-se de sua terra natal em busca de refúgio em outros países.

A autora acredita que não há como obrigar os Estados a aceitarem refugiados em seus territórios sem que com isso fira a sua soberania estatal, bem como também não podemos deixar esses grupos de pessoas, apátridas e refugiados, sem nenhuma proteção e abandonados a própria sorte migrando de um país para o outro. Ficamos, portanto, diante de uma dicotomia onde hora podemos ferir o direito de soberania estatal e hora podemos ferir os direitos humanos de grupos inteiros.

Ainda sobre a dicotomia que envolve soberania estatal e direitos humanos, Guilherme Assis de Almeida diz que: “A abordagem da proteção dos direitos humanos como tema global e transfronteiriço, e não como assunto interno dos Estados soberanos, coloca em cheque a lógica de funcionamento do Estado soberano” (ALMEIDA, 2010, p.314). E Bianchi acrescenta:

Os dois polos opostos do espectro são evidentes. De um lado, coloca-se o princípio da soberania com seus muitos corolários do outro, a noção de que os direitos humanos fundamentais deveriam ser respeitados. Enquanto o primeiro princípio é a mais organizada comunidade de estados iguais e independentes, a segunda visão representa a emergência de valores e interesses [...] que transpassam profundamente preceitos tradicionais da soberania do estado e de não interferência em assuntos internos de outros estados. (BIANCHI, 1999, p.260).

A situação de apátridas e refugiados colocados à margem da sociedade representou para Arendt uma fonte de inquietação filosófica. As pessoas que simplesmente perdiam sua cidadania ou eram obrigadas a refugiar-se em outro país, sem ser, desse modo, assimiladas nesse novo território e sem poder voltar para o seu território de origem, de onde já haviam fugido por serem indesejados. Assim, elas sentiam-se constantemente ameaçadas por não possuírem mais um lugar onde pudessem se sentir em casa no mundo. Eis uma das constantes do século XX que diante de duas guerras mundiais, além das muitas guerras civis, colocou milhões de pessoas na situação de refugiados e muitas outras na situação de apátridas.

Mas, como podemos dizer que esses apátridas e refugiados eram uma constante apenas no século passado, se todos os dias, ainda hoje, pessoas continuam fugindo de seus países para refugiar-se em outro lugar? Ora, mesmo após o término da Segunda Guerra, as guerras civis continuaram a existir no mundo. Neste caso, faz-se necessária uma distinção entre apátridas e refugiados.

Os **apátridas**, termo frequentemente utilizado para identificar os judeus do período do Terceiro Reich, são aqueles indivíduos que perderam a sua cidadania, ou a sua naturalização, ou seja, eles não pertencem mais a nenhum Estado-Nação e, portanto, ninguém tinha jurisdição sobre eles. Já os **refugiados** são aqueles que fugiram para outro país, ou então foram expulsos do seu país de origem, sendo obrigados a buscar abrigo em outro território. É muito comum, ainda hoje, encontrarmos refugiados seja por motivos políticos ou por conta das guerras civis<sup>5</sup>.

5 Atualmente, o caso mais emblemático no que diz respeito a refugiados é o dos refugiados sírios, que por conta da guerra civil instalada na Síria a partir das revoltas que ficaram conhecidas como Primavera Árabe, em 2011, enfrentam a difícil situação de ter de sair do seu país para fugir do conflito armado que tem matado milhares de sírios.

A crítica de Arendt aos direitos humanos consiste em afirmar que os tais “direitos inalienáveis” nunca foram eficazes na proteção nem de apátridas, nem de refugiados. Com efeito, os direitos que defendemos como inalienáveis em nossa sociedade, demonstram não passar de uma retórica vazia em outras sociedades.

Nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem intencionados, que persistiam teimosamente em considerar ‘inalienáveis’ os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum. Essa situação deteriorou-se, até que o campo de internamento – que, antes da Segunda Guerra Mundial, era exceção e não regra para os grupos apátridas – tornou-se uma solução de rotina para o problema domiciliar dos ‘deslocados de guerra’. (ARENDR, 2009b, p.312)

As consequências que as guerras do século XX nos trouxeram foi a de pessoas que por viverem em situação apátrida, marginalizadas na sociedade eram sempre tidas como criminosas em potencial. Os apátridas poderiam chegar a ser presos sem nunca terem cometido crime algum. Pois, “sem direito à residência e sem o direito de trabalhar, tinha, naturalmente, de viver em constante transgressão à lei.” (ARENDR, 2009b, p. 319).

Arendt afirma ainda que se pode perceber se uma pessoa foi excluída dos direitos humanos ao lhe perguntarmos se para melhorar a sua posição legal seria melhor cometer um pequeno crime. O crime, que sempre foi uma exceção à lei, se configurava, no caso dos apátridas, como a possibilidade de, mesmo na qualidade de transgressores, se igualarem aos outros cidadãos. Afinal, ao transgredirem a lei, os apátridas passam a serem protegidos por ela. Como afirma Hannah Arendt em seu livro *Origens do Totalitarismo*:

Mesmo que não tenha um vintém, pode agora conseguir advogado, queixar-se contra os carcereiros e ser ouvido com respeito. Já não é o refugio da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob a qual será julgado. Ele torna-se pessoa respeitável. (ARENDR, 2009b, p.320)

O fato é que qualquer sentença seria insignificante diante da iminência de uma possível deportação, pois à medida que a quantidade de refugiados e apátridas crescia nos limites de suas fronteiras, os países ocidentais só conheciam duas medidas válidas para esses casos: a repatriação ou a naturalização.

Cabe destacar que nenhum desses dois “remédios”, para a situação dos refugiados e apátridas, que chegavam aos milhares em todos os países, durante o período da segunda guerra mundial, funcionava mais, visto que a **naturalização** era considerada uma medida arriscada, pois, em muitos países, a pessoa que se naturalizava perdia sua cidadania original e corria o risco de ser desnaturalizada, passando, portanto, para a condição de apátrida. A **repatriação** também se figurava como um grande problema, pois os países de origem não queriam receber aqueles a quem já havia expulsado<sup>6</sup>, e

---

O Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) estima que o número de refugiados sírios já conta com quase sete milhões, desses mais de um milhão está refugiado no Líbano, país que tem o maior número de refugiados sírios. Com estes números, a Síria lidera o ranking mundial de deslocamentos forçados da atualidade. O relatório recente da ONU (2013) fala em mais de 51 milhões de refugiados no mundo, número nunca visto desde o final da segunda guerra mundial.

6 Um caso emblemático onde inevitavelmente a deportação do refugiado de volta ao seu país de origem poderia vir

quando os aceitavam de volta era meramente para puni-los. Como podemos notar neste trecho de Arendt:

O cancelamento de naturalização ou a introdução de novas leis que obviamente abriam o caminho para a desnaturalização em massa destruíram a pouca confiança que os refugiados ainda pudessem ter na possibilidade de se ajustarem a uma vida normal; se a assimilação a um novo país havia, no passado, parecido um tanto vergonhosa e desleal, agora era simplesmente ridícula. A diferença entre um cidadão naturalizado e um residente apátrida não era suficientemente grande para justificar o esforço de se naturalizar, pois o primeiro era frequentemente privado de direitos civis e ameaçado a qualquer momento com o destino do segundo. As pessoas naturalizadas eram, em geral, equiparadas aos estrangeiros comuns, e, como naturalizado já havia perdido sua cidadania anterior, essas medidas simplesmente ameaçavam tornar apátrida um outro grupo considerável. (ARENDR, 2009, p.319).

A grande questão filosófica que está por trás da crítica de Hannah Arendt aos Direitos Humanos é a de que com o deslocamento dos direitos do cidadão para os direitos do homem, poder-se-ia, contraditoriamente, admitir direitos humanos universais e promulgar leis contra estrangeiros. Desde a proclamação dos Direitos do homem e do cidadão, durante a Revolução Francesa, acreditou-se que os tais direitos possuiriam um caráter universalista e que, portanto, serviriam para a proteção de todos aqueles que eram humanos e cidadãos. A particularidade que ocorreu na primeira metade do século XX, foi a de grupos inteiros de indivíduos que sim, eram seres humanos, mas, que não eram cidadãos de nenhum Estado.

Essa situação que vem desde antes da Primeira Guerra Mundial possibilitou, e tem possibilitado, que levando em consideração a soberania dos países, nem mesmo os direitos humanos universais podem interferir nos ordenamentos jurídicos de cada país. Mesmo hoje, com a criação da ONU, não há quem possa interferir diretamente nas violações de um país aos direitos humanos. A ONU possui o caráter consultivo e como tal ela pode enviar tropas aos países que julgue estar desrespeitando os direitos humanos. De modo que, com a criação da ONU, criou-se também um novo tipo de guerra, as chamadas *guerras humanitárias*.

A situação a que apátridas e grupos minoritários foram submetidos durante o século XX levou Arendt a se questionar acerca de direitos humanos, realmente, inalienáveis. Pois a condição dos apátridas não era coberta por nenhum ordenamento jurídico, nem mesmo pelo direito de asilo. A única coisa que restava a esses indivíduos era o fato de que ainda eram humanos. Porém, os chamados direitos humanos só se revelaram eficazes para aqueles indivíduos que já possuíam algum direito. Como podemos notar neste trecho de Arendt:

---

a acarretar em uma punição grave para o refugiado é o caso que ocorreu no período da Ditadura Militar brasileira (1964-1985) com os “banidos”. A figura do banimento do país era associada a punição para aqueles que eram considerados os principais oponentes do regime ditatorial brasileiro. O banimento começou a existir com o início dos sequestros dos diplomatas estrangeiros no Brasil, onde guerrilheiros exigiam a soltura de companheiros que estavam presos em troca desses diplomatas. Todos os presos políticos que foram libertados graças aos sequestros dos diplomatas foram banidos do país e não poderiam retornar ao Brasil sem o consentimento do governo militar. É importante ressaltar que os “banidos” pela ditadura brasileira não perdiam a sua cidadania, porém, sofriam a privação de não poder retornar para a sua pátria até que recebessem o consentimento do governo. Muitos desses banidos puderam retornar ao país após a lei de anistia de 1979.

Aqueles a quem haviam escolhido como refugio da terra – judeus, trotskistas etc. – eram realmente recebidos como o refugio da terra em toda parte; aqueles a quem a perseguição havia chamado de indesejáveis tornavam-se de fato os *indésirables* da Europa. O jornal oficial da SS, o *SchwartzeKorps*, disse explicitamente em 1938 que, se o mundo ainda não estava convencido de que os judeus eram o refugio da terra, iria convencer-se tão logo, transformados em mendigos sem identificação, sem nacionalidade, sem dinheiro e sem passaporte, esses judeus comesçassem a atormentá-los em suas fronteiras. E o fato é que esse tipo de propaganda factual funcionou melhor que a retórica de Goebbels, não apenas porque fazia dos judeus o refugio da terra, mas também porque a incrível desgraça do número crescente de pessoas inocentes demonstrava na prática que eram certas as cínicas afirmações dos movimentos totalitários de que não existiam direitos humanos inalienáveis, enquanto as afirmações das democracias em contrário revelam hipocrisia e covardia ante a cruel majestade de um mundo novo. **A própria expressão “direitos humanos” tornou-se para todos os interessados – vítimas, opressores e espectadores – uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia.** (ARENDDT, 2009b, p. 302).

O paradoxo dos direitos humanos consistia, justamente, no fato de indivíduos que não possuíam direito algum. Portanto, o que os apátridas, refugiados e as minorias perdiam, na maioria das vezes, era o direito a ter direitos, que se firmou quando milhões de pessoas, ao perderem sua cidadania, perderam também o direito a recorrer a qualquer proteção ou ordenamento jurídico. Hoje, mesmo com todas as limitações, existe o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) que visa dar proteção e ajuda humanitária, a todos àqueles que encontram-se em tal situação. Tal órgão não existia no período em que Arendt e milhões de pessoas ficaram em situação apátrida, tendo surgido apenas em 1951, após as Convenções de Genebra.

Podemos perceber que a crítica que Arendt faz aos direitos humanos ainda goza de atualidade, pois os refugiados de guerra permanecem isolados em campos de internamento, com os seus direitos reduzidos e sem ter uma pátria que reclame os seus direitos. Portanto, podemos afirmar que tanto a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, do século XVIII, quanto a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, são eficazes, na maior parte dos casos, na garantia de direitos de quem já possui direitos mínimos, e possuindo um aspecto bastante limitado para aqueles indivíduos que se encontram em situação de apátrida ou refugiados.

**Referências bibliográficas:**

ARENDRT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, São Paulo: Companhia das letras, 2009

AGUIAR, Odilio; PINHEIRO, Celso de Moraes; FRANKLIN, Karen (Orgs.) *Filosofia e Direitos Humanos*, Fortaleza: Editora UFC, 2006.

ALMEIDA, Guilherme Assis de. Questão do mal, direitos humanos e a perspectiva cosmopolita In: FERREIRA, Lucia de Fátima Guerra; ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares; PEQUENO, Marconi (orgs.) *Direitos Humanos na educação superior: subsídios para a educação em direitos humanos na filosofia*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010 p. 311-322.

BIANCHI, A. Immunity versus Human Rights: the Pinochet case. *European Journal of International Law*, v. 10, p. 237-277, 1999.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008.

## O problema das religiões políticas no pensamento de Eric Voegelin

André Assi Barreto<sup>1</sup>

### I – Introdução biográfica

Considerando o relativo desconhecimento da figura do filósofo Eric Voegelin, faz-se necessário uma pequena introdução biográfica – que corrobora com a compreensão do seu pensamento.

Eric Voegelin nasceu em Colônia, na Alemanha, no ano de 1901 e morreu em 1985 em Stanford, Califórnia (EUA). Voegelin não apenas morreu em território americano, mas também como americano, tendo se naturalizado na pátria que o recebeu em fuga dos nazistas na Europa, como tantos outros europeus. Embora não fosse judeu, a obra de Voegelin certamente era hostil ao ideário nazista, visto que se debruçou sobre o mito da raça e a natureza dos governos ditatoriais. Seu horizonte de consciência, para usar um de seus conceitos, era amplo; amplo a ponto de espantar os próprios soldados nazistas que visitaram seu quarto pouco tempo antes de conseguir escapar das guardas nazistas. Para tratar da relação entre nazismo e o conceito de “raça”, estudou toda a biologia de sua época. Estudou também física e matemática. Para tratar dos temas políticos que investigou, pesquisou até hieróglifos egípcios em seus mínimos detalhes. Esteve no polo intelectual europeu de sua época, a Viena do início do século XX, cultivando relação pessoal com Hans Kelsen (1881-1973) e Ludwig von Mises (1881-1973), por exemplo. Além de ter trocado correspondências com Leo Strauss (1889-1973) e farpas com Karl Popper (1902-1994).

Voegelin deixou a Europa em 1938, logo após a anexação por parte da Alemanha nazista da Áustria (o Anschluss), que também foi sua pátria provisória. Aí já era um filósofo com obras publicadas (p.ex. *Raça e Estado* de 1933) e, antes disso, havia tido uma sólida educação em latim, grego, inglês e francês e adentrado à Faculdade de Direito da Universidade de Viena em 1919, migrando posteriormente para a Ciência Política. Regressou à Europa em 1958 para lecionar na Universidade de Munique, onde fundou o Instituto de Ciências Políticas.

Tratar da biografia de Voegelin não é mera informação, coincidência ou princípio de análise, mas já é revelar traços de sua filosofia, visto que o filósofo não separava a realidade circundante da consciência individual (e, portanto, biográfica) que a conhece, elabora e reconhece símbolos para interpretá-la. Não à toa é tido também como “filósofo da consciência”.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

Parte do desconhecimento geral de um filósofo tão grandioso e importante pode ser explicada pelo fato de sua poderosa crítica não se aplicar somente ao nazismo e a Hitler, mas igualmente ao comunismo e ao ideário marxista. Ambas ideologias são postas lado a lado por Voegelin, não porque sejam idênticas em seu conteúdo (ou seja, sem cair na esparrela recente e constante das redes sociais de discutir se o nazismo era “de esquerda” ou “de direita”), mas certamente porque o são em sua forma: as duas são descritas por Voegelin como **religiões políticas** (outro conceito particularmente importante de seu pensamento), como gnósticas e filhas legítimas da modernidade, por se verem capacitadas a instalar algum tipo de paraíso terreno. Voegelin classificou Marx em *Science, Politics and Gnosticism* (1968) como “impostor intelectual”.

## II – A modernidade

Para Voegelin, problema que aqui se discute começa a surgir com a modernidade e a reflexão de Voegelin pode ser classificada como uma feroz crítica ao período.

O primórdio intelectual da questão pode ser atribuído a Joaquim de Fiore (1135-1202), como primeiro teórico de uma espécie de milenarismo, um fim da História ou uma antecipação do fim da História por vias políticas. Para Fiore, o Espírito Santo se expressaria na História e conduziria a seu fim.

Com o advento de uma **Terceira Idade**, um reino do amor universal, do Corpo Místico Universal (Espírito Santo) realizado na História, a História chegaria ao seu fim.

Na Terceira Idade, a idade da graça redentora, não haverá necessidade de leis ou instituições disciplinadoras da fé, já que esta será universal e baseada diretamente na inspiração divina, pelo que poderão ser dispensadas as estruturas institucionais do poder temporal da Igreja. Qualquer plebeu será Imperador, já que a sabedoria divina a todos iluminará igualmente, ou seja, todos beneficiarão de uma “inteligência espiritual” capaz de permitir a plena compreensão dos divinos mistérios.

Na Nova Ciência da Política, Voegelin vê pensamentos dessa natureza nos filósofos contratualistas, não seria o Espírito Santo que traria esse estado de harmonia social, mas o contrato.

Exemplos disso são as variadas formas de “religião civil”, que fizeram parte dos pensamentos do inglês Thomas Hobbes e do suíço Jean-Jacques Rousseau.

Para Hobbes, “a política e as leis civis fazem parte da religião; não havendo assim lugar para distinção entre a dominação temporal e a espiritual” (HOBBS, 2014, p. 102) ou ainda “aquilo que o homem faz, diz ou quer, contra as razões da cidade, ou seja, contra a lei” (HOBBS, 2002, p. 229), isso seria tanto o “ilegal” quanto o “pecado”.

O que representa um rompimento nítido e definitivo com a concepção cristã agostiniana de transcorrer da História.

Em Rousseau (*Do Contrato Social*) também se vê defesas de uma religião civil e de uma teologia civil. O cristianismo é visto por Rousseau como um problema no implante de uma ordem social harmoniosa por meio do contrato social, pois, no entender do filósofo genebrino, a religião cristã rechaça uma teologia civil total que abandone referências transcendentais, por exemplo “uma sociedade de verdadeiros cristãos já não seria uma sociedade de homens” (ROUSSEAU, 1989, p. 155).



### III – A questão do gnosticismo

Voegelin diagnosticou em *A Nova Ciência da Política* que a modernidade traz em seu bojo o problema do gnosticismo. O gnosticismo é, originalmente, uma doutrina cristã herética, combatida desde seu surgimento pela Igreja Católica. Em resumo, gnósticos clamam, como o próprio nome diz, possuir conhecimento. Mas não qualquer conhecimento, mas gnose (diferente de episteme e phronesis, portanto). Um tipo especial e diferente de conhecimento, associado a revelação especial e a intuição individual, portanto e, ainda, por consequência, restrito a alguns poucos.

No campo histórico-político, o gnosticismo se revela com sua crença na imperfeição do mundo, mas que a correção dessa imperfeição é possível e realizável dentro da própria História, a partir, justamente, do conhecimento revelado a alguns pares de pessoas. Ou seja, como afirma Nelson Lehmann da Silva (primeiro brasileiro a estudar Voegelin em nível acadêmico), o gnosticismo se caracteriza pela secularização ou imanentização do transcendental ou da revelação. Disso se pode ver porque o gnosticismo é herético, primeiro porque a religião de Paulo não dispõe de um esoterismo (como o islã e o sufismo ou o judaísmo e a cabala) que permita a revelação especial a um grupo de pessoas, depois porque a “imanentização” do transcendental significa trazer o Paraíso pós-morte para a Terra e para a História. Em vocabulário agostiniano, significa trazer a Cidade de Deus para dentro da Cidade dos Homens.

Restou ao gnosticismo, portanto, estender suas asas no campo social, dando origem ao que o jovem Voegelin chamou de “religião política”. O cientista político brasileiro José Oswaldo de Meira Penna (1917-2017) explicou em poucas linhas a questão em seu livro *A Ideologia do século XX*:

Segundo foi reconhecido pelo filósofo germano-americano Eric Voegelin, a ordem espiritual ou ordem da revelação judaico-cristã consubstanciada na dicotomia agostiniana da Cidade de Deus, eterna, e da cidade terrena, sede do poder temporal pragmático, dicotomia dominante em nossa cultura por quinze séculos, passou a ser contestada a partir do Renascimento e do Iluminismo. No dualismo gnóstico, conforme assinala Voegelin, o mal não pode ser atribuído à vontade pecaminosa do indivíduo, porém é resultado inevitável da existência no mundo material. Dessa condição terrível, só uma pequena elite de indivíduos que conhecem (gnose) a realidade subjacente (no caso, os intelectuais marxistas e políticos radicais) é capaz de escapar do determinismo da vida material e forjar a utopia em que serão realizadas todas as aspirações humanas e todos os desejos satisfeitos na justiça e no bem-estar (PENNA, 1985, p. 5 e 6).

### IV - As religiões políticas

Outro conceito importantíssimo legado por Voegelin é o de “religião política”. O gnóstico, convencido de que porta o conhecimento necessário para trazer o paraíso para a terra, funda algo com a estrutura de uma religião (particularmente o cristianismo; a controvérsia sobre o termo será tratada a seguir) que concentrará o passo a passo necessário para trazer essa realidade paradisíaca para a História. Note-se que o termo passa longe de ser uma mera alusão a “fanatismo” político (embora guarde alguma relação com essa noção também). O primeiro empreendimento voegeliniano para estudar o tema foi seu *As Religiões Políticas* (2002), aprofundado e melhorado em *A Nova Ciência da Política* (1982).

As principais ideologias políticas do século XX – nazismo e comunismo (expresso na forma de stalinismo) – podem ser considerados o melhor exemplo de religião política, sendo assim tratadas pelo próprio Voegelin, apesar de, como mencionamos, o fenômeno ter sido gestado ao longo de toda a modernidade, desde o seu princípio. Para os interessados nesse aspecto em particular, podem ir direto aos primeiros capítulos do já citado *A Nova Ciência da Política*.

Parece que, quando bem compreendido, o que Voegelin quer dizer seja claro e distinto. Nazismo e comunismo (não se trata de afirmar que são exemplos exclusivos, mas apenas mais completos) basearam largamente em: culto à personalidade (Hitler, Stalin, Kim Jong-il etc.), infalibilidade do líder (idem), hinos, salvação, perdição, expurgo de pecados, condenação de pecadores, perseguição ao “mal” (seja o judeu, seja o burguês), redenção, paraíso e, destaca-se, **escatologia**. Tudo isso foi observado diretamente pelo estudioso polonês Leszek Kolakowski (1927-2009) no partido comunista de seu país. E levou Raymond Aron (1905-1983) a retomar o termo “religião civil” (presente nos textos de Hobbes e Rousseau) para descrever nazismo e comunismo.

Escatologia, dissemos, porque o que religiosos políticos fazem é imanentizar o que os gregos chamavam de **escathon**. O fim de todas as coisas (**escathon**, que é diferente de **télos**) deixa de ser reino acessível apenas à alma no pós-morte, mas é imanentizado na História pela teologia política das ideologias modernas. Ninguém pode ficar surpreso ao compreender isso e lembrar da sanguinolência do século XX. Se o sujeito se vê imbuído da crença que tem o conhecimento necessário para realizar o fim da História, não é surpresa que saia matando todos que ousarem se pôr no caminho. A mudança revolucionária na ordem implica que seus perpetradores estejam totalmente imersos numa espécie de autoridade religiosa do mal, onde os fins justificam os meios. Vale lembrar que Trotsky acreditava que quando o comunismo finalmente vingasse, a História se encerraria, o Estado sucumbiria e cada homem, florescendo de forma radicalmente livre, teria a capacidade intelectual equivalente a Goethe ou Aristóteles. Quem em sã consciência enfrentaria um homem absolutamente crente de que está envolvido no processo para tornar essa realidade possível? E quem, movido por essa crença, não estraçalharia reacionários que significassem a impossibilidade ou atraso na concretização dessa realidade? Eis a essência da ética de um “religioso político”. O massacre dos anabatistas promovido por protestantes, já movidos a milenarismo (crença na aceleração histórica do fim dos tempos) é um dos primeiros exemplos históricos práticos do que aqui se estuda.

## V - Em defesa do termo “religião política”

Poderíamos, de forma muito acadêmica, traçar uma distinção entre um Voegelin jovem e um Voegelin maduro (como se faz com Platão) ou falar em Primeiro Voegelin e Segundo Voegelin (como se faz com Wittgenstein), mas isso não é necessário. Em suas *Reflexões Autobiográficas* (2008, p. 86 e 87), publicadas postumamente, Voegelin afirma que o termo “religião política” tem seu uso dificultado porque é impreciso. Reunir as diversas manifestações religiosas existentes sob o termo “religião” já é demasiadamente complexo, visto suas diferenças, em alguns casos intransponíveis, imaginemos então estender a nomenclatura para ideologias políticas, por possuírem semelhanças com algumas religiões. O próprio Voegelin chega a essa conclusão e não propõe substituto. Seria um empecilho para o estudo do conceito?

Acreditamos que não e elencamos diversas razões para isso: num ordenamento factível das coisas, um termo aproximado é melhor que termo nenhum para descrever um dado fenômeno e o fenômeno em si deve ter prioridade ontológica sobre sua nomenclatura. Chegássemos a trocar “religião política” simplesmente por “X”, isso seria problemático, mas não suficiente para eliminar a existência do fenômeno descrito. Embora o termo possa ser considerado problemático, não quer dizer que seja absolutamente imperfeito, ao ler a completa descrição que Voegelin faz do fenômeno que deseja diagnosticar e, conforme mostramos, é perfeitamente verossímil chamar as “religiões políticas”, que copiam os esquemas estruturais particularmente dos monoteísmos, esvaziando-os de seu conteúdo metafísico, de “religião”, afinal é isso que são os monoteísmos, a despeito da variedade de outras religiões que existem. E, por fim, toda a bibliografia crítica posterior sobre o tema, consciente do problema, não abandonou o termo (provavelmente porque não encontrou substituto adequado), justificando seu uso, mesmo com as ressalvas que cabem aos acadêmicos e estudiosos.

**Referências bibliográficas:**

- BARRETO, André Assi. “Movimentos de massa e as religiões políticas”. In *Filosofia Ciência & Vida*, São Paulo: Escala, v. 1, p. 54-63, 2015.
- FEDERICI, Michael P. *Eric Voegelin – a Restauração da Ordem*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- GRAY, John. *Missa Negra*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- HENRIQUES, Mendo de Castro. *Filosofia política em Eric Voegelin*. São Paulo: É Realizações, 2009.
- HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism*. 3 volumes. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- PENNA, José Oswaldo de Meira. *A ideologia do século XX*. São Paulo: Convívio, 2017.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social**. São Paulo: ed. Martins Fontes, 1989.
- SILVA, Nelson Lehmann da. *A religião civil do estado moderno*. Brasília: Thesaurus, 1985.
- STRAUSS, Leo; VOEGELIN, Eric. *Fé e filosofia política – a correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin (1934-1964)*. São Paulo: É Realizações, 2017.
- VOEGELIN, Eric. *As religiões políticas*. Lisboa: Vega, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A Nova Ciência da Política*. Brasília: UnB, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Reflexões Autobiográficas*. São Paulo: É Realizações, 2008.

# Confiança, consenso, democracia

Antonio Dias<sup>1</sup>

## 1 Introdução

Este texto se pretende como Ensaio anunciante de algumas teses e argumentos frutos da pesquisa intitulada “Confiança, Consenso, Democracia”, que estou a desenvolver<sup>2</sup>. Na primeira parte dessa pesquisa, o propósito é demonstrar a tese de que a confiança é o princípio ontológico que dá origem à democracia. Partindo da confiança é que se pode gestar um consenso, que então se concretiza no mundo da vida dos homens. Quando os homens constroem um acordo acerca de determinadas ideias, saberes, práticas, personalidades, temos um consenso. Este é, pois, o meio de conversão da confiança, do plano metafísico, em práxis no mundo material, físico.

Nossa pesquisa parte da hipótese de que o conteúdo do princípio ontológico da democracia, enquanto saber/valor, é a confiança, e que as raízes desta pertencem ao campo da Metafísica. Em estado metafísico, a confiança é uma essência: é pura ideia/valor. Para proporcionar o desenvolvimento da democracia como atividade sociopolítica, portanto como atividade humano-social, a confiança deve ser transformada em práxis. Nesse sentido, a democracia é um processo ontodialético. Digo o porquê: porque ela confiança, que pertence à esfera da Metafísica; esta condição da confiança, todavia, necessita ser superada na direção de ser efetivada no mundo biofísicoquímico dos homens. Essa superação, isto é, a passagem do campo metafísico para o físico, dá-se na medida em que a confiança fundamenta um consenso, pela adesão ou crença da maioria dos indivíduos, acerca de determinada prática/saber/valor etc. Formado um consenso, este se estabelece como prática/saber/valor representativo da vontade da maioria. Eis o que se costuma nomear de democracia.

O problema da nossa pesquisa originou-se da seguinte questão filosófica: quais são as razões ontoepistemológicas da democracia? Essa pergunta, dividimo-la em duas: a primeira, do campo da Ontologia, indagamos: o que é a democracia? A segunda, de dentro da Epistemologia, perquirimos: como podemos compreender a democracia? A primeira pergunta é necessária porque, penso, as respostas que têm sido oferecidas a ela, em geral, negligenciam a gênese metafísica da democracia. A segunda indagação é importante porque os muitos discursos/falas que se pretendem como compreensão da democracia a tratam, quase sempre, como um saber claro e evidente; como um saber sobre o qual se tem um pleno e tácito acordo conceitual, e que por essa razão não carece ser pesquisado. Para este texto, nosso objetivo, sem a intenção de esgotar o debate, é expor, em linhas gerais,

1 Professor Adjunto DE, na Universidade Estadual do Piauí (UESPI)

2 Esta pesquisa está sendo realizada no âmbito do Grupo de Pesquisa O-CALS (O Capital como Lógica da Sociedade), na UESPI, desde setembro de 2018.

sobre essas duas questões, qual seja: 1) em que consiste a essência genética da democracia? 2) como podemos compreender a democracia?

## 2 Sobre a confiança e o consenso

O que/qual é a essência da democracia?

Ontologicamente<sup>3</sup> falando, a confiança é o princípio genético da democracia; ela pertence ao reino sagrado e profano da Metafísica<sup>4</sup>.

Aqui concebemos a democracia em seu sentido etimológico, tal como foi proposto, mas não vivenciado, pelos povos atenienses antigos<sup>5</sup>. Em sua acepção unívoca e literal, temos: “demo” (povo) e “cracia” (poder). Logo: democracia somente deve significar “povo no poder”, ou “poder do povo”. A constituição desse poder exige o concurso da confiança.

A confiança, nós a admitimos como simbiose de fé/empatia/crença (em função de vários motivos: valores e conceitos éticos, religiosos, ideológicos, políticos, econômicos etc.) que induz à adesão a algo/alguém/valor/prática/experiência/ideologia etc.

A confiança é o elemento de natureza Metafísica a partir e por meio do qual o povo pode se elevar à condição de governante que se autodetermina. Ela é o critério pelo qual os homens, que são animais sociopolíticos, unem-se sociopoliticamente em função de um objetivo representativo do interesse e vontade da maioria. Quando não se confia uns nos outros, nenhum poder é construído. Quando todas as pessoas confiam em um valor/prática/saber/pessoa etc., esta confiança produz maior força e poder; e, neste caso, tem-se uma democracia forte. Mas tão logo jaz a desconfiança, fragiliza-se a democracia. Portanto, o maior ou menor poder do povo depende da maior ou menor confiança que eles mantêm em relação a um valor/prática/saber/pessoa etc. Os limites ou mesmo a impossibilidade da democracia decorrem da falta da desconfiança. Se a democracia não tem a confiança como fundamento sólido, como sua essência, então a desconfiança aparece como fonte do dissenso e inviabiliza a democracia. Quando prevalecem os dissensos engendrados pela desconfiança, então, ontologicamente falando, a democracia não se consolida. Esta situação, entretanto, é estranha porque, não raramente, diz-se que a democracia é a convivência tolerante com o Outro, com a diferença.

O teor do parágrafo anterior revela um dilema da democracia. Esta, por um lado, para existir de maneira robusta, exige a confiança de todos em relação a um objetivo comum. Por outro lado, é fato que a vida sociopolítica dos homens é repleta de conflitos, diferenças, diversidades, contradições etc., e a existência desses fatos vão de encontro ao vigor da confiança. Então: se, por um lado, deve haver a confiança para que a democracia possa nascer, por outro lado a diversidade, a contradição, o conflito, etc., na medida em que fragilizam a confiança, funcionam como elementos desconstrutores da democracia. Mas então, cabe perguntar: pode existir a democracia como negação da contradição, da luta dos contrários? Podem ser legitimamente ditas democráticas as ações que buscam eliminar, ou mesmo fragilizar, a diferença, a diversidade?

A democracia que nos é apresentada como resultante da confiança vê-se, no mundo material da vida dos homens, diante de um dilema: ela não deve tolerar divergências,

3 A Ontologia é toda e qualquer indagação pelo Ser das coisas/seres/valores. É o ramo da Filosofia que estuda os princípios e/ou causas primeiras das coisas. Neste sentido, disse Aristóteles, é a Ciência primeira.

4 Área de conhecimento que trata das “essências” das coisas que estão aquém ou além do mundo Físico.

5 A democracia da Atenas antiga era antidemocrática, no sentido que o povo não participava do poder, mas apenas os homens livres atenienses e com posses.

contradições, porque isto a debilita. Neste caso, a democracia, para manter sua saúde, precisa se fortalecer como vontade da maioria. Porém, caso não admita conviver com oposições, a democracia implicará a exclusão de parte do povo. Ou seja: teremos apenas parte do povo no poder. Neste caso, questiona-se: pode existir a democracia como exclusão dos que desconfiam ou confiam em alternativa minoritária? Afinal, conforme dissemos há pouco, a democracia não pode significar outra coisa que não seja poder do povo, ou povo no poder. Contudo, por outro lado, em defesa dos que defendem a democracia como reino das contradições, seria o caso de relembrar Nelson Rodrigues, que cunhou a célebre frase de que “toda unanimidade é burra”.

Ao admitirmos a confiança como raiz da democracia, com isso aceitamos que a gênese da democracia está assentada em um fundamento de valor/critério de natureza metafísica. Isto faz aparecer um desafio para o florescimento da democracia no mundo da vida dos homens, qual seja: as raízes da democracia, que pertencem ao mundo das essências, das ideias (diria Platão), necessitam migrar deste mundo para habitarem no mundo terreno, físico. Somente neste plano é que pode ocorrer o efetivo governo do povo: a democracia. Como acontece esse processo de materialização da confiança?

Este processo é desencadeado quando a confiança em algo/alguém/valor/ideologia/tese/prática converge ao ponto de formar e configurar, materialmente, um consenso em torno de algo/alguém/valor/ideologia/tese/prática. O consenso se pretende como expressão material da vontade da maioria; ele é o instrumento de materialização da confiança no mundo da vida dos seres humanos. Mas nossa desconfiança (hipótese) é de que são precisamente esses processos de construção de consensos que produzem as desconfianças. O reino onde ocorre a democracia, que segundo Platão é o reino da liberdade, é o lugar do “anárquico, do variado”. Portanto, é lócus da diversidade, da contradição. Porém, por muitas vezes, a democracia é levada, através do consenso, à desarmonia, ao conflito sociopolítico que inviabiliza a vida da democracia.

Apesar disto, a confiança permanece como base estrutural, como ponto único de partida a partir do qual é possível organizar um consenso. E sendo o consenso um efeito da confiança, ele não tem o poder de desabilitar a confiança da condição de fundamento da democracia. Entretanto, é fato que os critérios e ações sociopolíticas dos homens que se envolvem na construção do consenso geram desconfianças a ponto de ser necessário que as pessoas reafirmem sua confiança no indivíduo/valor/prática/saber, ou passe a confiar em um outro.

Vimos que a confiança precisa transpor o “Mundo das Ideias/Essências” (Platão) e ser materializada no Mundo Sensível, Material-dialético (Marx). Essa transposição da confiança do mundo metafísico para o mundo físico real e concreto, dá-se mediante o consenso. Este é o mediador da conversão ou transposição da confiança em atividade que pode ser dita de democracia. O consenso é o resultado da atividade política da qual participam todos os indivíduos da sociedade tendo em vista viabilizar a existência concreta da democracia. O consenso é a atividade política, atividade-meio, mediadora das ações dos sujeitos em torno de um propósito comum objetivando efetivar a confiança da maioria. Os resultados consensuados acerca de algo/alguém/valor/prática etc., porque receberam a confiança da maioria dos indivíduos, serão convertidos em ações/decisões no mundo da vida dos homens; eis o que se pode denominar de decisões ou atividades democráticas. Na verdadeira democracia o consenso não exclui o povo das decisões; antes, é o povo que forma os consensos. Mas estes, obviamente, não são unânimes.

### 3 Sobre as (in)compreensões acerca da democracia

Em busca de uma resposta à indagação sobre a constituição genética da democracia, discorreremos sobre a confiança e o consenso. A confiança enquanto fundamento ontológico da democracia, e o consenso como instrumento de transmutação da confiança, do plano metafísico, em práxis no mundo material dos homens. Essas explicações, contudo, nos sugere a escrita, ainda que meramente como esboço ou indicação, de alguns tópicos relativos à problemática da relação confiança/consenso/democracia. Uma desses aspectos é sobre: como devemos compreender a democracia? Quais são os meios e os limites para se compreender a democracia?

Advogo que a verdadeira democracia, a democracia configurada como exercício efetivo do poder do povo no poder, somente será mais bem compreendida quando admitida e analisada da perspectiva ontoepistemológica material-dialética. Quais são, pois, as razões ontoepistemológicas da democracia?

Em primeiro lugar, indico sobre qual democracia falo e quero compreender. Aqui, trata-se de compreender o que Karl Marx nomeia de “a verdadeira democracia”: a democracia direta. Ora, entendo que não cabe falar de outra forma de existir da democracia, pela seguinte simples razão: a democracia não pode existir de outro modo diferente daquele instituído pela etimologia da palavra democracia. Em sentido etimológico, democracia só pode ser definida como “poder do povo”, ou “povo no poder”<sup>6</sup>. Esse é, portanto, o sentido unívoco e autêntico de democracia. Qualquer outra acepção diferente desta, ainda que seja um sentido mais viável e profícuo no mundo da vida real e concreta, configura uma negação do legítimo significado da democracia. Apesar desta minha posição, sei que não é possível simplesmente ignorar que há algo que se convencionou a qualificar como democracia representativa. Mas esta não é a verdadeira democracia. A democracia representativa, pelo menos desde o advento e desenvolvimento da lógica e do poder do Capital sob a forma de capitalismo, é tão-somente uma arranjo ideológico, farsesco, para mascarar a seguinte realidade: é impossível a existência simultânea da verdadeira democracia com o espírito do capitalismo (WEBER).

Nas sociedades atuais, aonde domina a lógica e o poder do Capital, os interesses daqueles que detêm e gerenciam os meios de produção privada, os rentistas e investidores nas bolsas de valores, banqueiros, etc.; nestas sociedades, é impossível existir a democracia, isto é, é impraticável o exercício de poder do povo pelo povo. A representação, esta suposta forma hodierna de democracia, não é um modo autêntico de existir da democracia. A democracia representativa e a democracia direta são extremos que se anulam (MARX,) porque a representação, sob os ditames da lógica e poder do Capital, é a anulação do poder do povo.

Pelo menos desde o período moderno, quando o capitalismo passou a à condição de modo de produção hegemônico (MARX, 1998, 1990, 1992, 2012), a confiança teve cada vez mais dificuldade para se estabelecer, o que fragiliza as possibilidades de vir a ser da democracia. De fato, nas sociedades regidas pela lógica e o poder do Capital dominam as práticas de exploração econômica, opressão política e de alienação cultural e intelectual. Além destes, outros valores gerados pelo Capital e que medeiam as relações sociopolíticas e econômicas são o egoísmo, a liberdade de comércio, o individualismo etc. Ora, essas condições são destrutivas da capacidade de realização da verdadeira democracia na medida

6 A palavra democracia é tem origem no vocábulo *demokratía*, palavra esta que é composta por dois termos: *demos* (= povo) e *kratos* (= poder). Democracia, portanto, significa: poder do povo; ou povo no poder.



em que elas geram e potencializam as desconfianças que, por sua vez, fragiliza e mesmo impede os consensos. Ademais, atacam contundentemente também a liberdade humana e a igualdade política, dois requisitos imprescindíveis à atuação do sujeitos participes do processo formação de consensos para estruturar a democracia como poder do povo (DIAS, 2009). Sob a lógica e o poder do Capital, portanto, são produzidas condições e situações que obstam a verdadeira democracia.

A “verdadeira democracia”, a democracia enquanto povo no poder ou poder do povo, tem se mostrado, ao longo da História, inexequível. Entretanto, os capitalistas há muito perceberam que a crença na democracia é necessária porque favorecedora dos interesses do Capital. Mas, claro, não a verdadeira democracia. A burguesia, então, foi induzida a forjar e moldar um modelo alternativo de existir da democracia que não pusesse em risco o exercício do poder dos poucos (burgueses). Esta situação engendrou a invenção da nominada democracia representativa. Esta, em verdade, é uma formulação ideológica exitosa pela qual se proclama a viabilidade da democracia. Ocorre que nesta suposta forma de democracia, a representativa o povo elege, em geral por meio de um processo eleitoral cuja marca é o sufrágio universal, indivíduos que o representarão no efetivo exercício do poder de legislar e governar. Todavia, isso é apenas uma maneira de o povo terceirizar seu poder. O efeito real e pragmático da dita democracia representativa é: o povo perde o direito de exercer seus poderes, uma vez que os delega ou terceiriza para outrem. O cidadão passa a ser representado pelos indivíduos eleitos, que então exercerão o poder de governar. Disso devemos concluir que: a existência da democracia representativa implica a morte da “verdadeira democracia”, elimina qualquer possibilidade de o povo está no poder, de haver um poder do povo.

Os ideólogos apologetas da lógica e poder do Capital trataram de destruir a confiança e o consenso desta decorrente transformando-os em mercadorias. A lógica do Capital necessita existir como lógica da socialidade. Esta sociabilidade do Capital produz e potencializa, entre os homens, o egoísmo, o individualismo, a ganância, a competição etc. Ora, esses fatores minam a confiança. Ao mesmo tempo, o Capital compra a crença das pessoas, as suas vontades, e as converte em um consenso que atende aos seus interesses. Este consenso, entretanto, não tem como apoio a confiança da maioria dos indivíduos. Desta forma, sob o poder onímodo do Capital, que se realiza mediante a atividade política burguesa (elitista/reacionária), as raízes e o conteúdo do consenso pró-democracia são as condições e interesses econômicos e sociopolíticos da minoria burguesa. Nas sociedades atuais, o consenso em torno do qual se forma a maioria é forjado e mantido, quase sempre, pela lógica e poder do Capital configurado sob a forma dos três poderes do Estado, na forma dinheiro, com o concurso das grandes mídias e do mercado. Enfim: sob a égide do Capital, o consenso é um negócio, uma mercadoria, por meio do qual se constrói uma pseudo-democracia: a democracia representativa.

Fiz esta incursão para dizer que a democracia representativa pode ser entendida com o olhar e apoio da Filosofia e das Ciências ditas sociais e/ou humanas. Mas, conforme afirmei, a questão que interessa é: como compreender a verdadeira democracia?

Ressaltei, no início desta seção, “que a verdadeira democracia somente será mais bem compreendida quando aceita e analisada da perspectiva filosófica ontoepistemológica material-dialética”. Essa perspectiva implica buscar compreender a democracia em sua totalidade; quer dizer, sem dissociar o componente ontológico daqueles que são

propriamente epistêmicos; e mais: sem perder de vista que tais elementos fazem parte do movimento dialético constituinte do real (material e imaterial) físico e metafísico.

A constituição da democracia é um processo dialético que se inicia pela confiança (momento metafísico). Em seguida, a confiança, ao mesmo tempo em que serve de fundamento à gestação de um consenso (momento de materialização da confiança), é por este negado. Isto ocorre porque a materialidade do consenso se efetiva na medida em que supera a confiança, o princípio metafísico da democracia. O que o consenso nega, porém, não é a condição da confiança como fundamento ontológico da democracia. O que o consenso nega é um momento da existência do indivíduo e que este confia em algo/alguém/valor/saber/prática. Afinal, em cada tempo e lugar, a confiança é sempre em algo/alguém, e tampouco ela pode ser entendida como neutra e imutável. O conteúdo axiológico e epistemológico da confiança, enquanto essência da democracia, permanece metafísico e não perde o status de raiz da democracia.

A confiança, porque metafísica, é ignorada nos estudos que querem compreender a democracia. Por conseguinte, estes estudos que negam o valor da metafísica, que ignoram a confiança, não serão capazes de entender a verdadeira democracia. A democracia é um processo dialético (metafísico e físico); e como tal deve ser entendido. Será impossível compreender a democracia apelando apenas para as ciências que se distanciam da metafísica por temerem perder sua cientificidade. Entender a natureza e o processo de constituição da democracia pela via científica clássica, que se utiliza apenas da lógica formal, é ineficiente e insuficiente. Ao admitirmos o caráter metafísico da democracia, o entendimento desta sai da competência das ciências que tomam como objeto o mundo biofísicoquímico. Os cientistas consideram, em geral, como objeto de investigação plausível, somente o mundo das experiências físicas e dos fatos sociais compreensíveis por meio da razão natural humana, enquanto que a confiança pertence ao reino metafísico. Em face dessa visão fechada, as ciências minimizam sua capacidade de compreender sobre a democracia. Ao mesmo tempo, fortalece-se a validade do olhar dialético filosófico, que é aberto à compreensão da totalidade.

#### **4 Considerações finais**

A raiz da democracia é a confiança. O fato de esta ter uma essência metafísica, isto torna o fazer e o compreender a democracia uma tarefa complexa, no sentido que envolve elementos de fé e razão. Isto não é o fim do mundo; mas é a exigência de que a compreensão das condições, possibilidade e limites da democracia não podem ser limitadas aos limites estreitos da razão cientificizada e tecnificada. A confiança, mesmo que se aceite que ela é diferente da fé, porque adviria da experiência, é certamente um tipo de crença, um saber de cunho metafísico. Eis porque a democracia não deve ser concebida e tratada como puro produto da razão científica que não se conecta com a metafísica.

Não existe a democracia como criatura que emerge do cumprimento de leis e afins. Primeiro, que as leis não emanam diretamente do poder do povo. A suposta democracia, a representativa, sustentada pelo proclamado Estado democrático de direito, é um produto do consenso gerido pelo e para a conservação e potencialização da lógica e do poder do Capital. A verdadeira democracia é o exercício direto pelo povo, portanto sem mediações, dos atos de legislar e executar. As leis do Estado democrático de direito são expressões derivadas de um processo eleitoral pelo qual o cidadão terceirizou seu poder. Nesse sentido, a democracia representativa é um falso poder do poder do povo: é um atentado ao sentido original e legítimo de democracia.

**Referências bibliográficas:**

- LEFORT, Claude. A invenção democrática: os limites da dominação totalitária. Tradução Isabel Loureiro e Maria L. Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- MARX, Karl. As lutas de classes em França de 1848 a 1850. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Obras escolhidas: em três tomos. Tradução: Álvaro Pina e Fernando Silvestre. Lisboa: Edições Avante: Moscou: Edições Progresso, v. 1.
- MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2 ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. Lutas de classes na Alemanha. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. O 18 de Brumário de Luis Bonaparte. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. Crítica ao Programa de Gotha. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- PLATÃO, República. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social. Tradução Lourdes Santos Machado. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).
- TOCQUEVILLE, Alexis de. A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático. Tradução Eduardo Brandão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

## A cristandade inspecionada por aquele que deveria ser o seu Senhor

Antonio Juliano Ferreira Lopes<sup>1</sup>

Analisaremos uma questão crucial inserida no contexto da crítica de Kierkegaard à Igreja cristã luterana dinamarquesa de seu tempo, a qual não se limita a essa denominação específica, mas abrangeria todas as manifestações religiosas que se enquadrariam no conceito kierkegaardiano de cristandade, que a nosso modo de pensar se refere a toda e qualquer expressão religiosa que fraudava e contraria o verdadeiro cristianismo, este por sua vez, manifesto nos escritos evangélicos, os quais apontam para a doutrina existencial cristã. Trata-se de uma problemática crucial no pensamento de Kierkegaard e que se relaciona diretamente com a questão do “tornar-se cristão”, cujo esclarecimento constitui afinal um dos seus objetivos centrais<sup>2</sup>. Desenvolveremos aqui a uma questão hipoteticamente desenvolvida por Kierkegaard e que aparece intitulada dessa forma: “como Cristo julga o cristianismo oficial<sup>3</sup>”. Trata-se de uma seção intermediária de sua obra final, *O instante*, redigida, portanto, durante o período em que o embate entre o pensador dinamarquês contra a igreja oficial dinamarquesa estava no seu ápice. Embora possamos justificar o caráter hipotético dessa questão, pelo simples fato de que as considerações e análises tecidas por Kierkegaard a respeito da religião de sua época não terem sido reveladas diretamente por Cristo ou por alguma espécie de revelação místico-divina, o autor, todavia, se apropria aqui novamente das Sagradas Escrituras, especificamente dos Evangelhos canônicos, para justificar sua posição acerca do possível julgamento de Cristo acerca do cristianismo oficial ou institucional, a cristandade.

O objetivo de Kierkegaard, como o título parece evidenciar, é basicamente o de utilizar a autoridade do texto bíblico como suporte vital para o embasamento de suas críticas ao que ele considerava uma instituição de religiosidade rasa e superficial, e por isso mesmo, o equivalente a não-religiosidade. É importante sempre destacar que embora o seu objeto de ataque seja espacial e temporalmente determinados, a saber, a Igreja e o clero estatal da cidade Copenhague de meados do século XIX, ao mesmo tempo, podemos auferir que a sua crítica comporta elementos universais que podem ser remetidos a qualquer instituição

---

1 Universidade Federal do Ceará

2 Nos apoiamos aqui, evidentemente, na obra póstuma *Ponto de vista explicativo de minha obra de escritor*, o qual fornece um verdadeiro panorama autoexplicativo para o complexo pensamento de Kierkegaard. Nela, o filósofo dinamarquês é categórico: “[...] toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão, com intenções polêmicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos”. (KIERKEGAARD, 2002, p. 24).

3 No original dinamarquês: “Hvad Christus dømmer om officiel Christendom”, e na nossa tradução hispânica utilizada: “Cómo juzga Cristo el cristianismo oficial”. Artigo publicado oficialmente em junho de 1855.

religiosa que se autoproclame cristã e que não coaduna ou se harmoniza com a perspectiva cristã doutrinal do Novo Testamento, sendo assim, portanto, irrelevante o tempo e espaço em que a religiosidade cristã defraudada se situe. Dito de outro modo, podemos expressar sem receio de que Kierkegaard, ainda que tenha direcionado sua análise crítica para os devaneios de sua respectiva era, ele teceu, em contrapartida, uma análise verdadeiramente atemporal acerca da autêntica religiosidade cristã, a qual permaneceria imutável no interior do decurso da história mesma. Tal análise possui como um de seus pilares conceituais centrais a distinção entre cristianismo e cristandade, *Christendom* de *Christenhed*, que também poderia ser descrita aqui como uma distinção entre o cristianismo sagrado do Novo Testamento e o cristianismo profano do Estado. Justificadamente, as palavras atribuídas a Cristo no Novo Testamento seriam válidas para legitimar o posicionamento de Cristo acerca de qualquer religiosidade cristã pertencente a quaisquer gerações, desde que se considere o caráter profundo e atemporal dos escritos evangélicos. Assim, tal justificativa parece compor a lógica de raciocínio de Kierkegaard em sua denúncia contra o falso cristianismo.

Antes de iniciar a questão propriamente dita, Kierkegaard explicará as razões de tratar dessa problemática tardiamente e esboçará uma distinção fundamental entre a *filosofia*, representada pela figura do ‘livre-pensador’ e a *cristandade*, representado pelo *cristianismo oficial*, ao mesmo tempo em que conferirá méritos a primeira e expor a indignidade da última. Ao seu vê, enquanto o livre-pensador é geralmente honesto, mesmo quando porventura ataca diretamente o cristianismo com astúcia e argumentação lógica coesa<sup>4</sup>, o cristianismo oficial, por sua vez, em sua crítica à filosofia, faz um verdadeiro desserviço ao cristianismo ao inverter os ideais e substituir a abnegação e seriedade cristãs pela sofistaria e mediocridades típicas de uma pseudo-religiosidade. A cristandade converte o cristianismo em mera poesia e possui um comprometimento com a verdade e com a existência não maior que o da própria poesia. Trata-se de um cristianismo estético. Em suas palavras:

[...] o cristão oficial é um falsificador, que solenemente assegura que o cristianismo é outra coisa, solenemente se empenha contra o livre-pensador, e assim oculta que em realidade ele converte o cristianismo em poesia, suprime o seguimento de Cristo, de maneira que apenas por imaginação nos relacionamos com o modelo, porém ele mesmo vive sob determinações de todo distintas, o qual significa relacionar-se poeticamente com o cristianismo ou transformá-lo em poesia, não mais comprometido que a poesia; e, por último, o resultado é que diretamente se rejeita o modelo e se permite que aquilo que é – a mediocridade – passe a ser o ideal. (KIERKEGAARD, 2012, p. 45, tradução nossa).

A razão de Kierkegaard ter apresentado a decisiva questão acerca de “como Cristo julga o cristianismo oficial” tardiamente em sua carreira autoral, demonstra o quão complicado é desfazer um mal-entendido religioso que se perpetuou enraizadamente na cultura popular. Ele precisava evidenciar ao máximo a sua tese de que a cristandade mesma se configura como um caso criminal, abominável sob o ponto de vista do cristianismo autêntico; dada a natureza “policial” como ele se propôs a tratar o caso, uma vez que a cristandade se qualificaria como um ato criminal. Seguindo criteriosamente sua meticulosa abordagem, o autor dinamarquês optou por buscar transparecer aos assim denominados

4 A título das filosofias de Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e dos demais pensadores críticos da religião contemporâneos e conhecidos por Kierkegaard.

cristãos oficiais a imagem de si mesmo como um poeta, um *flâneur*, um descomprometido com a realidade, mas essa postura apenas ocultava que o seu “modo de proceder era o de polícia, para que os implicados estivessem tranquilos e a polícia tivesse ocasião de formar uma ideia mais profunda do caso” (KIERKEGAARD, 2012, p. 46, tradução nossa). Mas o poeta desfez-se de sua máscara e revelou ser o que de fato era: um policial que se diferencia dos demais policiais por servir ao religioso e a causa cristã; os acusados são os “crístãos oficiais”, os que estavam incumbidos por juramento a defender o Novo Testamento em troca de eles mesmos viverem de acordo com este; o livro que fornece a balança para o juízo, o próprio Novo Testamento. E após os acusados terem permanecido na ilusão de que estavam procedendo correta e honradamente perante o divino, o julgamento pode enfim determinar quem são os réus e iniciar o seu trabalho.

Como um promotor público, Kierkegaard apresenta uma acusação, a de que “é uma culpa, uma grande culpa, participar do culto divino tal como é agora, pois está nas antípodas do culto divino” (KIERKEGAARD, 2012, p. 47, tradução nossa). Nessa acusação explícita contra a igreja oficial, ele afirma sua posição e a defende por seu próprio nome, fora do jogo da sua complexa pseudonímia, a qual certamente não atestariam o rigor e o comprometimento necessários para que esse empreendimento seja, do ponto de vista pessoal e ético, minimamente honesto. Suas premissas e plataforma de ação nesse caso são eficazmente simples: consistem no “conhecer pelo Novo Testamento como Cristo julga ao cristianismo oficial” (KIERKEGAARD, 2012, p. 47, tradução nossa). É preciso repetir até a exaustão que haveriam aqui em jogo duas concepções distintas e mesmo, contrapostas acerca do cristianismo, quais sejam, uma adequada com o espírito rigoroso, amoroso e paradoxal do Novo Testamento e uma outra propagada pelos pastores e demais representantes do clero nos cultos dominicais e oficiais que negam esse espírito. Para quem apenas se apropria da concepção cristã que o clero da cristandade difunde, se encontra claramente em oposição ao modo de entender a existência cristã, tal como a concebia o próprio Cristo. Vejamos agora, como as palavras de Cristo podem ser usadas para incriminar os falsos cristãos, não apenas os presentes na Dinamarca de meados do século XIX, mas contra falsos cristãos em todos os tempos. As palavras de Cristo a que Kierkegaard se refere para fundamentar o seu julgamento contra as autoridades religiosas institucionais se encontram em duas passagens neotestamentárias. A primeira se encontra em Mt 23, 29-33, onde se lê:

Ai de vocês, mestres da Lei e fariseus, hipócritas! Pois vocês fazem túmulos bonitos para os profetas e enfeitam os monumentos das pessoas que viveram de modo correto. E dizem: “Se tivéssemos vivido no tempo dos nossos antepassados, não teríamos feito o que eles fizeram, não teríamos matado os profetas”. Assim vocês confirmam que são descendentes daqueles que mataram os profetas. Portanto, vão e terminem o que eles começaram! Cobras venenosas, ninhada de cobras! Como esperam escapar da condenação do inferno?

A segunda passagem, de conteúdo similar, pode ser lida em Lc 11, 47-48.

Aí de vocês! Pois fazem túmulos bonitos para os profetas, os mesmos profetas que os antepassados de vocês mataram. Com isso vocês mostram que concordam com o que os seus antepassados fizeram, pois eles mataram os profetas, e vocês fazem túmulos para eles.

Kierkegaard via claramente na figura dos pastores e dos demais supostos cristãos que lhe eram conterrâneos, o espectro dos fariseus e mestres da Lei contemporâneos de Jesus, estes abertamente julgados por Cristo nos textos bíblicos. Graças a essa associação, o filósofo danês contextualiza e atualiza assim, a crítica de Cristo para os próprios cidadãos dinamarqueses. O erro da cristandade consiste em, mediante uma ideologia ética impotente, não se comprometer com os ensinamentos de Cristo até o ponto de sofrer por estes, ao substituir o amor e o sofrimento pelo ódio e paixões vulgares, eliminando angústia e oferecendo em troca, o mero gozo. Kierkegaard possui o olhar direcionado para o passado glorioso do cristianismo, ele mira aqui e contempla os heróis do passado, a saber, os profetas e mártires, homens que morreram por amor a verdade.

Mas o corrupto clero da cristandade brinca com o cristianismo, e assim como a filosofia crítica moderna reduz o cristianismo em fábula, a cristandade moderna converte o cristianismo em uma monstruosa comédia. E como tal embuste se legitima? Kierkegaard toca em um ponto tão caro e delicado quanto polêmico, tanto para os fariseus da época de Cristo quanto para as autoridades do cristianismo oficial dinamarquês: a hipocrisia. Por esta, seus representantes exortam acerca da doutrina da renúncia e da abnegação ao mundano, mas através de tais prédicas, ascendem como funcionários reais, adquirem diplomas de teologia, fazem carreira, adquirem sucesso no mundo, tudo às custas da doutrina cristã que defende a renúncia e a abnegação ao mundo. Não haveria de ser esse fato cômico? Deveras, tal como o é por sua própria natureza, toda e qualquer forma de hipocrisia. Mas essa comicidade apenas pode ser tratada no âmbito do ético, pois é à ética que a hipocrisia deve prestar contas.

A não seriedade do espírito da cristandade se justifica pelo não reconhecimento de que seus partícipes “não se é em absoluto melhor do que aqueles que mataram os profetas” (KIERKEGAARD, 2012, p. 49, tradução nossa). A hipocrisia é elevada, no domínio ético-religioso (e talvez isso venha a soar como um escândalo para a moral convencional ou para o meramente ético), a um delito mais grave e terrível do que o próprio assassinato dos santos, mas antes que se proteste que tal ponto de vista descende da arbitrariedade da argumentação de Søren, antes se deve fornecer justiça ao autor e sugerir que ele tenta, à sua maneira, fornecer uma coerente exegese dos escritos neotestamentários. Longe de ser arbitrário, a validade do empreendimento crítico kierkegaardiano consiste em se socorrer na autoridade do próprio Cristo, o único o qual fornece a justa medida para o julgamento das más ações. É a autoridade divino-paradoxal de Cristo que:

[...] diz que a hipocrisia é um delito tão grande, justamente tão grande, como assassinar aos profetas, ou seja, é delito de sangue. Sim, se pudéssemos questionar a ele [Cristo], talvez ele afirmasse que o delito de hipocrisia, justamente porque está tão bem escondido e se estende lentamente durante toda a vida, é um delito maior do que o daqueles que, em um arrebatado de fúria, assassinaram aos profetas. (KIERKEGAARD 2012, p. 49, tradução nossa).

Dessa forma, o julgamento de Cristo atesta a hipocrisia dos homens de seu tempo, mas pode ao mesmo tempo ser usado para legitimar o estado de hipocrisia de “religiosos” pertencentes a toda e qualquer geração. Tal julgamento não é endereçado apenas aos dirigentes e representantes do cristianismo oficial, ele é antes direcionado a todo aquele que participa desse cristianismo às avessas, vale que aquele que participa do culto oficial

ministrado por representantes hipócritas, se torna ele mesmo cúmplice da defraudação do cristianismo, enquanto comunga do mesmo estado de hipocrisia, se torna, assim, culpado também e pela mesma razão. Para esse tipo de homem, o Novo Testamento é categórico em seu diagnóstico, o qual prescreve apenas um remédio: ele proclama em alto e bom tom que se deve viver e sofrer pelos ensinamentos de Cristo, e sentencia: “o culto divino que quer favorecer é hipocrisia, é um delito de sangue. O pastor com sua família vive de que tu sejas um hipócrita ou de conservar-te na condição de hipócrita” (KIERKEGAARD, 2012, p. 50, tradução nossa). Como visto, a autoridade da palavra de Cristo é incontestável para Kierkegaard, ela possui a determinação de ser absoluta e decisiva, é a palavra final contra a qual não há mediações, subterfúgios ou escapatória. Ao condenar a hipocrisia, Cristo via nessa um dos grandes males espirituais da Jerusalém de sua era, sendo mesmo um empecilho crucial para a perdição do indivíduo e para sua não-ingressão no reino de Deus. Embora assuma outras formas e tonalidades, o que se pode afirmar é que a hipocrisia persiste, ela é essencialmente a mesma, atravessa a História e nessa, encontra refúgio seguro no seio da Cristandade, permanecendo como um dos maiores bloqueios à vida religiosa autêntica. A hipocrisia se tornou a inimiga mortal do cristianismo, nela, o espírito sucumbe e perece, perde a possibilidade de comandar a vida do homem.

Do ponto de vista ético-religioso, com base no julgamento de Cristo, auferimos que a hipocrisia é uma infração gravíssima, uma vez que a classifica como um delito de sangue. O que deve ser realçado aqui é que essa qualidade que permeia as falsas religiosidades, especificamente a cristã, é a marca central da cristandade mesma, a hipocrisia é o próprio coração pulsante da cristandade, o que a distingue absolutamente do verdadeiro cristianismo, a saber, do cristianismo do Novo Testamento. A condição de hipocrisia que torna a religiosidade malsã é tão execrável para o criador do Cristianismo, que a existência pagã se torna preferível a esse embuste ao sagrado, justamente porque o indivíduo pagão encontra sempre aberta e propícia a possibilidade efetiva de tornar-se cristão, de chegar a residir em verdade no que é verdadeiro, dessa forma, o pagão pode até vir a estar estagnado em sentido espiritual, mas também encontra-se diante dele efetivamente a possibilidade de dar os primeiros passos; o pseudocristão na sua qualidade de hipócrita por sua vez, envereda-se cada vez mais profundo em sua ilusão e afasta de si mesmo cada vez mais a possibilidade de tornar-se um cristão, a ele se pode dizer propriamente e no sentido aqui indicado, que caminha para trás. A distinção entre a fraude da cristandade e o julgamento do cristianismo é assim, realçada pelo pensador nórdico, que a fundamenta novamente mediante o juízo absoluto de Cristo:

[...] o cristianismo oficial é muito pior do que a semana mundana: é hipocrisia, é delito de sangue. A cristandade se fundamenta sobre esta verdade: o homem é um hipócrita nato. O cristianismo do Novo Testamento era a verdade. Porém, sagaz e desonesto, o homem inventou um novo tipo de cristianismo, o de construir os sepulcros dos profetas e adornar as tumbas dos justos e dizer: Se houvéssemos vivido no tempo de nossos antepassados... E isto é o que Cristo chama delito de sangue. O que o cristianismo quer é: imitação. O que o homem não quer é sofrer, e menos ainda a classe de sofrimentos propriamente cristão: padecer aos homens. Então suprime a imitação, e com ela, o sofrimento, o especificamente cristão; então constrói o sepulcro dos profetas. [...] Hipocrisia ao princípio e hipocrisia ao final, e segundo o juízo de Cristo, delito de sangue. (KIERKEGAARD, 2012, p. 50, tradução nossa).



Kierkegaard, por fim, chega até o ponto de conceber a possibilidade acerca do posicionamento de Cristo caso este adentrasse em uma das Igrejas da cristandade moderna. E ele nem precisa refletir muito para chegar a uma solução apropriada: qualquer um que porventura venha a ler atentamente ao Novo Testamento poderia sugerir o que diria Cristo aos pastores, aos “cabeças” da Igreja cristã, esses sofistas religiosos, responsáveis pela manutenção desse deplorável estado de coisas, manutenção essa que enclausura a congregação e lança a comunidade de pretensos fiéis a uma perdição irreparável, enquanto estes mesmos fiéis não se encontram de todo isentos do implacável julgamento cristão. Segundo Kierkegaard (2012, p. 51), Cristo poderia simplesmente repetir as mesmas rigorosas palavras e ações que já havia realizado anteriormente: “*Vós, hipócritas, vós, serpentes; vós, raça de víboras; e teria feito um chicote de cordas e expulsados todos do templo*” (Jo 2, 15).

Não podemos nos olvidar que enquanto leitor de Pascal, Kierkegaard assimilou com profundidade a crítica à pseudo-religiosidade cristã esboçada pelo pensador francês. Pascal também tece uma contundente avaliação da situação dos cristãos de seu tempo, situação essa não muito distinta da condição dos cristãos dinamarqueses da era de ouro da Dinamarca (meados do século XIX), uma vez que a distinção se refere apenas ao que Pascal chama de “cristãos dos primeiros tempos” e “cristãos dos dias de hoje”, semelhante à já concebida distinção kierkegaardiana entre cristianismo do Novo Testamento e cristianismo da cristandade. Pascal também denuncia o estado de indolência e ausência de seriedade e compromisso nos membros do cristianismo atual. Em suas palavras:

[...] outrora se via entre os cristãos apenas pessoas muito instruídas. Ao passo que agora elas estão numa ignorância que causa horror. Disso decorre que outrora os que haviam renascido pelo batismo e que haviam deixado os vícios do mundo para entrar na piedade da Igreja muito raramente recaíam da Igreja no mundo. Ao passo que agora não se vê nada mais comum do que os vícios do mundo no coração dos cristãos. (PASCAL, 2017, p. 176).

Embora nos sintamos na obrigação de se esforçar por compreender e refletir acerca do significado menos explícito do texto bíblico, não devemos, por outro lado, descartar a possibilidade de que muitos dos falsos cristãos não conheçam efetivamente ou tenham familiaridade com o espírito dos escritos neotestamentários, o que lhes deixariam suscetíveis de assimilarem a deturpada compreensão de cristianismo fornecida pelos pastores e demais representantes eclesiais, compreensão essa, abominável, por um lado, por ocultar a dificuldade e a seriedade necessárias para a efetivação de uma autêntica vivência cristã e por outro, por deturpar a imagem do próprio Cristo, ao negar a rigorosidade de sua doutrina e convertê-lo em um ser levemente sentimental, um senhor ingenuamente bondoso; em suma, por profanar o divino. Por sua vez, a hipocrisia do alto escalão desse cristianismo de Estado, se dá em parte pelo fato de que, na cristandade, os seus representantes oficiais priorizam sempre estar em bom entendimento com os homens ainda que às custas do sagrado e por intermédio da adulteração consciente da verdade; o cristianismo do Novo Testamento, por seu turno, almeja um resultado oposto, a saber, que por amor a Cristo e no interior da existência cristã, se esteja disposto a sofrer e a padecer perante os homens.

Convém-nos identificar as relações que Kierkegaard estabelece na sua análise entre as passagens dos trechos bíblicos em questão com as faltas cometidas pelos dirigentes religiosos do seu próprio contexto histórico. O “construir o sepulcro dos profetas” equivale

ao disseminar a ideia de que a cristandade é a representante legítima do cristianismo do Novo Testamento, quando na verdade se revelam como duas entidades inteiramente heterogêneas, quanto aos propósitos e finalidades; o “adornar a tumba dos justos” equivaleria ao buscar conciliar na existência religiosa, dinheiro e cristianismo, eterno e temporal, Deus e *Mammon*. A hipocrisia é ocultamento, simulação de uma posição ética, esvaziamento de compromisso e de seriedade para com a verdade. Por mais sofisticado que seja o embuste no qual se aprimora a hipocrisia da cristandade, esta última será sempre revelada e por consequência, julgada. Quanto mais a hipocrisia se especializa e se aprofunda no seu ocultamento mais ela “revela-se como testemunha e o quanto se aprova os atos dos antepassados que atormentaram os justos e assassinaram os profetas”, pois é eternamente seguro que “o que está oculto é revelado quando é a Verdade quem julga” (KIERKEGAARD, 2012, p. 51, tradução nossa). A cristandade se especializou em seu ofício de catequização por acolher demasiadamente o tremor (o medo do inferno, a perdição da alma), mas falhou por rejeitar absolutamente o temor (a adequada obediência e respeito à exigência religiosa cristã), e nessa berrante desproporção (que não seria outra coisa afinal, se não mesmo, hipocrisia), encontrou ela a sentença de seu Senhor, o qual tendo sido despojado de seu trono, a declara peremptoriamente culpada, se não perante o mundo, ao menos perante o próprio Deus.

**Referências bibliográficas:**

ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*: Nova tradução na linguagem de hoje. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. 1312 p.

KIERKEGAARD, Søren. *Ejercitación del cristianismo*. Traducción del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2009.

\_\_\_\_\_. *El instante*. Traducción del danés y presentación de Andrés Roberto Albertsen. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2012.

\_\_\_\_\_. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3º ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Ponto explicativo de minha obra como escritor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.

PASCAL, Blaise. *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*: e outros escritos de ciência, política e fé. Organização, introdução, tradução e notas de Flavio Fontenelle Loque. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

STEWART, Jon. *Søren Kierkegaard*: subjetividade, ironia e a crise da Modernidade. Tradução de Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

## Verdade, mentira e ficção em Jean-Jacques Rousseau: Uma análise da *Quarta Caminhada de Os Devaneios do Caminhante Solitário*

Barbara Rodrigues Barbosa<sup>1</sup>

*Os devaneios do caminhante solitário* é uma obra autobiográfica publicada postumamente e de maneira inacabada, posto que foi interrompida pela morte de Rousseau em 1778. O autor genebrino define o tom que terá seu texto logo nos parágrafos iniciais da obra, em sua primeira caminhada:

Eis-me, portanto, sozinho sobre a terra, sem outro irmão, próximo, amigo ou companhia que a mim mesmo. O mais sociável e o mais afetuoso dos humanos dela foi proscrito por um acordo unânime, buscaram nas sutilezas de seus ódios que tormento poderia ser mais cruel para minha alma sensível e romperam com violência todos os laços que me ligavam a eles. Teria amando os homens apesar deles mesmos. Ao cessarem de sê-lo, só puderam privar-se de minha afeição. Agora, portanto, são para mim estranhos, desconhecidos, por fim insignificantes, pois assim o quiseram. Mas e eu mesmo, afastado deles e de tudo, o que eu sou? Eis o que me resta buscar. (ROUSSEAU, 2011, p. 7)

Jean-Jacques define, ainda na *Primeira Caminhada*, que *Os Devaneios* podem ser lidos como uma espécie de apêndice a suas *Confissões*, ele continuará o exame que outrora fez de si mesmo, só que agora suas reflexões serão, nas palavras do autor, “um diário disforme dos meus devaneios” (ibidem, p.13). Todavia, não devemos tomar os *Devaneios* como uma continuação linear nem das *Confissões* e tampouco dos *Diálogos*, o que os liga é a tentativa de Rousseau conhecer-se a si mesmo por meio do exame de sua consciência.

Posto que Rousseau, nas palavras de Starobinski (2011), “convenceu-se de que doravante o mundo está surdo à sua voz e resigna-se” (STAROBINSKI, 2001, p.477), não resta alternativa a não ser o isolamento ou seja: um pensamento e palavra que se voltem para o “eu”:

“a palavra percorrerá um circuito interno; ela se refletirá e se absorverá em seu autor; a consciência pessoal, desdobrada em uma consciência discursante e em uma consciência receptora, se alimentará de sua própria substância.” (idem)

Feita essa breve introdução sobre a composição dos *Devaneios*, passo agora ao objetivo dessa apresentação: Examinar os conceitos de verdade, mentira e ficção para Rousseau, por meio de uma análise da *Quarta Caminhada*.

---

1 UNIFESP

O devaneio não está em um plano puramente racional e guiado por uma linearidade temporal absolutamente definida, mas antes está ligado aos sentimentos e a ideias encadeadas por afinidade, posto que “o sentimento da existência não é resultado da meditação, e sim do devaneio. A ordem das razões é substituída pela ordem dos sentimentos no quadro da vida” (PISSARRA, 2015, p.4).

Em geral, as caminhadas são construídas por um encontro (Τύχη – com Τύχε a Deusa da Fortuna nos cultos gregos, ou um encontro inesperado e fortuito). O devaneio é “uma caminhada” intelectual. A caminhada tem uma estrutura que o liberta, o tira do lugar, o leva à natureza onde ele medita sobre a questão que está analisando e o retorna para o seu lugar com a melhor solução possível:

As caminhadas pelo campo, a herborização, levam-nos a lugares solitários, próprios aos devaneios, pois esse era um prazer que os homens não poderiam tirar-lhe; a caminhada representa aquele que não mais está submetido a nenhum percurso previamente estabelecido, que não mais está preso as contingências sociais. (idem)

Os passeios são provocados, comumente, por algum contexto que levará o cidadão de Genebra a meditar moral e filosoficamente sobre determinados assuntos. Assim acontecerá também na *Quarta Caminhada*, onde ele refletirá filosoficamente sobre sua fidelidade à divisa que adotou como lema de sua vida, *Vitam Impendere Vero* (“dedicar sua vida à verdade”), partindo de suas experiências com a verdade e a mentira. Passemos, então, a acompanhar o trajeto dessa caminhada.

Rousseau começa relatando os acontecimentos dos seus dias anteriores. Nos diz ele que lera Plutarco, um dos autores que mais o influenciou durante a vida, precisamente o tratado *Como Tirar Proveito dos Seus Inimigos* e, curiosamente, junto a isso, ele vira em um jornal que o abade Rosier mudara, ironicamente, sua máxima. Intrigado com os motivos que o levaram a tal provocação e interessado em aprender as lições de Plutarco, o autor genebrino resolve usar a caminhada do próximo dia para pensar sobre a mentira. É a “contra-verdade” do Abade Rosier que o coloca em questionamento sobre sua máxima, consagrar a vida à verdade<sup>2</sup>.W

Como sabemos, ao escrever seus textos autobiográficos, Rousseau parte de, pelo menos, dois princípios: (a) o “conhece-te a ti mesmo”, do templo de Delfos – que admite logo no início da caminhada ser um princípio mais difícil de seguir do que ele supunha em suas *Confissões* –; e (b) a máxima que adotou como lema de sua vida: *Vitam Impendere Vero*, como foi dito anteriormente. Sabemos também que, desde o *Primeiro Discurso*, Rousseau se diz “defensor da verdade”, esse tema é por ele retomado em outras obras, como no *Prefácio de Narciso*, nas *Confissões* e nas *Cartas escritas da montanha*. Mas é na *Carta a d’Alembert* que Rousseau anuncia sua máxima, retirada de um verso de Juvenal (*Sátiras*, IV, 9), declarando ser “a divisa que escolhera e da qual se sentia digno”. (ROUSSEAU, 1781, p. 66)

Em suas *Confissões*, Rousseau nos conta sobre uma mentira que o atormentou durante toda a vida: uma fita roubada por ele, quando era serviçal em uma residência aristocrática em Turim e a acusação que faz a outra pessoa, Marion, uma das empregadas da casa, pelo ato. Ao analisar essa passagem de sua vida anos mais tarde e percebendo que

<sup>2</sup> O Abade Rosier faz uma corruptela do lema de Rousseau ao grafar a divisa como *Vitam Vero Impendenti* (àquele que dedica sua vida à verdade).

agiu errado e prejudicou a moça, o autor retomará esse acontecimento mais uma vez em seus *Devaneios* e o usará como ponto de partida de seus argumentos nessa caminhada:

Considerando apenas meu estado de espírito quando a disse, essa mentira não passou de um fruto do pudor, longe de ter a intenção de prejudicar aquela que foi sua vítima, posso jurar perante os céus que, no exato momento em que a invencível vergonha a provocou, eu teria dado com alegria todo o meu sangue para que suas consequências recaíssem apenas sobre mim. (ROUSSEAU, 2011, p.44)

Como não havia a intenção de prejudicar Marion, Rousseau nos explica que não havia maldade em suas ações, isso torna sua mentira menos grave por um lado, mas não menos mentira por outro. Mesmo essa atitude, que lhe causou “um horror pela mentira e preservou seu coração desse vício” (idem) não evitou que ele mentisse de novo sem necessidade e sem pesar e se surpreende com a quantidade de coisas que, ao longo dos anos, inventou e que lembrara ter dito como verdadeiras. Essa reflexão sobre um problema pessoal o leva a pensar na mentira no sentido filosófico moral.

Vem a sua lembrança, em seguida, que uma vez lera em livro de filosofia que “mentir é esconder uma verdade que devemos revelar” (ROUSSEAU, 2011, p. 45). A partir dessa frase, duas questões principais deverão, portanto, ser examinadas. A Primeira é (a) “quando e como devemos a alguém a verdade” e a segunda é (b) “se existem casos em que podemos enganar sem querer”. Para responder a primeira, Rousseau nos dirá que existem diferentes tipos de verdade, mas, a verdade devida é aquela que interessa à justiça. Essa será a verdade “moral” e, portanto, a verdade que se deve a outrem.

Não dizer o que é verdadeiro e dizer o que é falso (mentir) são coisas distintas e que se relacionam com a resposta da segunda questão: “é possível mentir sem querer?”. A mentira é um ato voluntário e intencional, não se pode mentir sem saber. Por outro lado, podemos dizer algo falso acreditando que dizemos a verdade, mas nesse caso não mentimos e sim nos enganamos. Porém, enganar dizendo o contrário da verdade e não a declarando (seja por desconhecê-la ou omiti-la) não é do mesmo modo injusto? E, poderíamos ser injustos se não prejudicarmos ninguém? Essas perguntas levam a outras questões morais tão difíceis de responder quanto as primeiras.

Na tentativa de encontrar uma resposta, Rousseau nos apresenta seu “imperativo categórico” ao afirmar que seria fácil nos livrarmos de todas essas dúvidas dizendo: “sejam sempre verdadeiros, mesmo com todos os riscos. A justiça está na verdade das coisas e mentir é sempre inequidade; o erro é sempre impostura quando provocamos algo que não segue a regra do que devemos fazer ou crer: e seja qual for o efeito resultante da verdade, sempre somos inocentes quando a dizemos pois nada acrescentamos de nosso” (ROUSSEAU, 2011, p.48). Todavia, como saber diferenciar, sem errar em meu julgamento, em quais casos a verdade é sumariamente exigida e em quais que podemos calá-la sem injustiça? Ouvindo mais os ditames de nossa consciência que as luzes de nossa razão, nos responde o autor da caminhada. Para Rousseau a nossa consciência (nosso instinto moral) é aquilo que nos faz humanos; por meio dela, o Homem se dá conta de que é racional e livre, e mesmo o mais inculto entre eles é capaz de se guiar por ela.

Existe uma associação entre a justiça e a verdade, essa amalgama entre os dois elementos culminará na *Quarta Caminhada*, nas definições de mentira e do que seria a mentira não prejudicial, que Rousseau chamará ficção.

Para que a mentira não seja mentira, seja ficção, é preciso que ela não resulte em nenhum tipo de injustiça. Isso quer dizer, “sem proveito e prejuízo para si ou para outrem” (ROUSSEAU, 2011, p.49). Logo, mesmo as mentiras ditas “úteis” ou oficiosas são para o pensador genebrino verdadeiras mentiras, pois são usadas para enganar, para privilégio próprio ou de outrem e isso não é menos injusto do que quando se engana para prejudicar.

A pergunta que se segue é: como demarcar o limite entre verdade, mentira e ficção? Parece que esse limite é colocado pela justiça, pois “tudo que é contrário à verdade, em nada diz respeito a justiça, não passa de ficção” (ROUSSEAU, 2011, p.49).

Ora, a ficção não é a verdade, mas também não é mentira, e mesmo na ficção há distinções, (a) as que possuem objetivos morais (apólogos ou fábulas) e (b) as que são estéreis, como a maior parte dos contos e romances “que, não contendo nenhum verdadeiro aprendizado, apenas o divertimento [são] desprovidas de qualquer utilidade moral” (idem).

Existem ainda dois tipos de verdade relacionadas à ficção: (a) a que se relaciona com as pessoas em sociedade e (b) a que se relaciona com o “homem verdadeiro” (sincero), de Rousseau. Em sociedade, as pessoas que se dizem sinceras se preocupam apenas com a fidelidade narrativa em seus discursos e não com a veracidade do conteúdo. O relato que se pretende demasiado fiel é, na verdade, o contrário de verossímil, uma vez que aprisiona a imaginação e restringe a memória. Se pensarmos nas autobiografias como as que Rousseau faz, essa distinção é extremamente importante, principalmente quando se procura uma certificação da realidade com a narrativa.

Por outro lado, o “homem verdadeiro”, ou se quisermos, sincero, faz exatamente o contrário das pessoas que em sociedade chamamos verdadeiras. Ele é verdadeiro mesmo contra seus interesses, não procura enganar ninguém nem em vantagem própria e nem em prejuízo dos inimigos e é sempre fiel à verdade, mesmo que ela o acuse. Em suma, o homem verdadeiro não faz distinções entre verdade e justiça:

Justiça e verdade são para ele sinônimos, podendo ser tomados um pelo outro, sem distinções. A santa verdade que seu coração adora, não consiste em fatos indiferentes e nomes inúteis, mas em atribuir com fidelidade a cada um o que lhe é devido nas coisas que de verdade são suas, imputações boas ou ruins, retribuições de honra ou censura, de louvor ou repreensão. Ele não é falso com os demais, porque sua consciência não o permite e porque ele não quer prejudicar alguém injustamente, nem consigo mesmo, porque sua equidade não o permite porque ele não conseguiria atribuir-se o que não é seu. [...] Ele mentirá, portanto algumas vezes em coisas indiferentes, sem escrúpulos e sem achar que mente, nunca para dano ou proveito de outrem nem de si mesmo. Em tudo o que diz respeito às verdades históricas, em tudo o que se refere à conduta dos homens, à justiça, à sociabilidade, às luzes úteis, ele defenderá do erro, tanto quanto depender dele, a si mesmo e aos outros. Qualquer mentira além disso, segundo ele não é mentira. (ROUSSEAU, 2011, p. 52)

Ao final da caminhada, Rousseau diz que, não fosse a provocação do abade Rosier, jamais teria se questionado sobre se teria traído a consagração de sua vida à verdade e, portanto, teria de fato mentido como seus inimigos costumavam afirmar. Proclamar a si mesmo como aquele que diz a verdade e que coloca a própria vida em favor dela pode ser perigoso, mas poder ao final da vida ser verdadeiro consigo e pôr essas questões em dúvida é, para Rousseau, a maior prova de sinceridade que podia dar ao seu lema e às suas ideias,

afinal “nunca é tarde demais para aprender, inclusive com seus inimigos, a ser sensato, sincero, modesto, e a presumir menos de si mesmo” (Rousseau, 2011, p. 61).

O devaneio traça um caminho de uma “transmutação purificante” (STAROBINKI, 2011, p. 493). Somente ao escrevê-lo se pode fazer o registro desse trajeto. Segundo Starobinski (2011), é na escrita autobiográfica que a busca pela transparência alcança seu objetivo. Ela significa, portanto, um novo lugar e um novo tipo de fazer filosofia, oposta àquela do pensamento iluminista. Devanear, meditar, caminhar, constitui mais um movimento em direção ao “eu”, como possibilidade de uma filosofia que apresente o que é a ideia de verdade fundada nas sensações e sentimentos, usando, como guia, aquilo que nos une em sentimentos comuns enquanto humanos: a consciência.



**Referências bibliográficas**

ROUSSEAU, J.-J. *Os devaneios do caminhante solitário*. Trad. Júlia da Rosa Simões. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

\_\_\_\_\_. Confissões. Trad. Livros I a X Rachel de Queiroz, livros XI e XII José Benedicto Pinto. Bauru, São Paulo: EDIPRO, 2008.

\_\_\_\_\_. *Lettre a m. d'Alembert sur les spectacles*. Genebra, 1781.

Disponível em: <<http://www.espace-rousseau.ch/f/textes/lettre%20%C3%A0%20d%27alembert%20utrecht%20corrig%C3%A9e.pdf>>.

PISSARRA, Maria Constança Peres. *Escritura, Verdade, Virtude*. São Luís, Cadernos de Pesquisa, set./dez. 2015, p.01-p.10.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

## A ética aristotélica e o dolo eventual

Breno Tannús Jacob<sup>1</sup>

Samantha Lau Ferreira Almeida Faiola<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo trata de um estudo sobre a relação entre a ação em ignorância, abordada por Aristóteles, e o dolo eventual. Considerando a ética aristotélica, o objetivo do texto é demonstrar que a ação em ignorância configura-se como dolo eventual, uma vez que caracteriza-se como sendo uma ação voluntária e, portanto, passível de punibilidade. Para que seja possível essa análise, passaremos pelos importantes conceitos de virtude moral, virtude intelectual, mediania, *eudaimonia* e deliberação.

### Introdução

Enquanto que para Platão e Sócrates o mundo que enxergamos é uma cópia imperfeita das ideias que já existem na nossa cabeça e por isso não cabe a nós perdermos tempo com o mundo sensível, mas sim, pesquisarmos dentro de nós mesmos, compreendendo as ideias para só então compreender o mundo; para Aristóteles, o conhecimento parte e deve partir do mundo sensível para a formulação de conceitos em geral. Assim, para construirmos as ideias devemos partir do mundo real, do mundo sensível, pois este é a fonte de conhecimento para a razão.

Consoante à filosofia aristotélica, cosmos é o universo, é o todo, é o mundo e tudo o que nele existe. Consiste, portanto, num espaço ordenado, organizado e harmônico, onde as partes estão inseridas numa lógica, em uma razão natural. O cosmos é como se fosse o corpo humano, sendo organizado a partir de suas partes e da função que cada uma dessas partes cumprem no todo. O retrato mais fiel do funcionamento da razão e da harmonia do cosmos, é o ecossistema, e Aristóteles fundamenta sua filosofia nessa concepção.

Dentre as obras de Aristóteles, uma das mais famosas é *Ética a Nicômaco*, a qual elucidaremos neste artigo. O foco da ética aristotélica é esclarecer a *eudaimonia*, cujo termo não possui tradução literal e precisa, porém, remete à felicidade, o que abre espaço para muitas discussões e confusões, uma vez que para o filósofo, a felicidade não se dá num espaço de tempo, tampouco é um estado passageiro do sentimento.

Considerando a ética aristotélica, principalmente, as noções de virtude, de disposição de caráter e da voluntariedade da ação, este trabalho tem como objetivo analisar e refletir sobre a ação em ignorância e o dolo eventual.

---

1 Universidade Federal de Uberlândia – Mestrando em Filosofia – Bacharel em Direito (UFU) - Uberlândia (MG); E-mail: brenotjacob@gmail.com

2 Universidade Federal de Uberlândia – Mestranda em Filosofia – Bacharel em Direito (UFU) - Uberlândia (MG); E-mail: samanthalau.adv@hotmail.com

## I - O bem para Aristóteles

Conhecido popularmente, e muitas vezes de forma equivocada, por definir o conceito de felicidade, o conceito que realmente Aristóteles procura descrever, com afincos, em sua obra é o bem, mais precisamente, o bem mais alto. Para o filósofo, bem está ligado à noção de fim, senão vejamos:

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem. Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas. (EN, I, 1, 1094a 1-5)

De acordo com a teoria aristotélica, é possível que haja vários bens, inclusive, uma cadeia de bens; todavia, existem diferenças entre os bens. Há ações que são sempre meio para outras ações, em contrapartida, há ações que são fim em si mesmas. Se houver um bem que não é desejado em vista de mais nada, este será o sumo bem.

Mas o que de fato é sumo bem? Sumo bem é a *eudaimonia*, que por sua vez, significa bem viver que é igual ao bem agir (EN, trad. 1987). Todavia, para entendermos de fato o que, para Aristóteles, é a *eudaimonia* ou sumo bem, necessários se fazem alguns esclarecimentos. Primeiramente, é necessário que compreendamos o fato de que, para o filósofo, apenas os homens e os deuses podem ser felizes, os animais não. E para entendermos essa questão, é de suma importância captarmos a função específica do homem. A função do homem não é só viver, pois assim também o fazem os animais e vegetais.

Tudo no cosmos nasce com uma função, é nesse contexto que surge a dúvida: o homem nasceu para que? O homem nasceu para agir segundo aquilo que o faz homem, ou seja, sua função é o uso da razão. O homem é um ser racional por essência. E o homem cumpre sua função no universo quando cumpre esse princípio, quando vive de acordo com a razão, entretanto, existem homens que fazem o uso da razão melhor que outros.

Considerando que o homem cumpre o seu papel no cosmos ao fazer o uso da razão, Aristóteles continua seus esclarecimentos sobre a *eudaimonia* e descarta, por exemplo, o dinheiro, a honra e o prazer como sendo o sumo bem, contrariando, inclusive a noção de felicidade de várias pessoas. Isso porque, a riqueza tem caráter meramente instrumental, serve para conseguir outras coisas, não constituindo um fim em si mesma, assim como acontece com a honra e o prazer. O prazer pode trazer coisas ruins, ademais, até os animais possuem sentem prazer, já a honra que é quase o fim último da vida dedicada à política é concedida e não alcançada, sendo concernente mais a quem dá do que a quem recebe, além disso, é uma forma dos homens acreditarem que são de fato bons. Nem mesmo a virtude pode ser considerada como o sumo bem, afinal, ser apenas virtuoso não é condição única para a *eudaimonia*, uma vez que “também ela parece ser de certo modo incompleta, porque pode acontecer que seja virtuoso quem está dormindo, quem leva uma vida inteira de inatividade, e, mais ainda, é ela compatível com os maiores sofrimentos e infortúnios” (EN, I, 5, 1095b 25 - 1096a 5). Assim, a virtude considerada sozinha não leva ao sumo bem e apesar de ser necessária a este, não é o suficiente, constituindo sua essência, mas não o conteúdo completo.

A *eudaimonia* é possuidora de três importantes características: é visada por todos os bens e nunca com vista de outro bem; é autossuficiente; e não é contada como um bem entre outros, na verdade, é um bem inclusivo ou de 2ª (segunda) ordem, pois, reúne os outros bens. Portanto, a *eudaimonia* pode ser considerada um conjunto dos outros bens (virtude, honra, riqueza, filhos, etc.), não correspondendo a um só tipo de bem, logo, não é só a vida contemplativa ou só a riqueza, por exemplo. Na verdade, a *eudaimonia* constitui um bem completo, não lhe faltando nada e por isso, é tida como um plano de vida. E aqui, importante se faz destacar que não existe um modelo de plano de vida considerado correto, afinal, o plano de vida é imprescindível de deliberação. Em vista disso, o sumo bem é só para aqueles que conseguem por vontade própria buscá-lo; ele organiza os outros bens, conseqüentemente, tem que ser determinado racionalmente. Este é o princípio que articula todas as ações que visam o “Plano de Vida”.

## II - Virtude moral e Virtude intelectual

Para Aristóteles, o homem cumpre o seu papel no universo quando faz uso da razão, portanto, o homem é um ser racional por essência. Contudo, existem indivíduos que fazem uso da razão melhor que outros e nesse sentido, constata que a superioridade e inferioridade do homem no pensar tem duas variáveis. A primeira é uma qualidade natural e cada um nasce com uma qualidade. A segunda variável é que ao longo da vida, os homens serão expostos a condições que permitirão que essas qualidades afluam, são os estímulos que recebemos ou deixamos de receber e que fazem ou não com que essas qualidades se desenvolvam. Por isso, não só o potencial de alguma coisa que a transforma em algo bom, as condições externas também são importantes para transformá-la; logo, podemos dizer que existe a potência (qualidade em si da coisa) e o ato (realidade de algo), ou seja, a materialidade da potência.

No que tange à virtude, devemos considerá-la como sendo uma atividade de alma. A alma por sua vez, é dividida em uma parte racional e outra parte privada de razão, distintas, porém, inseparáveis por natureza. A virtude humana se subdivide em duas: uma que é responsável pela vida concreta (paixões) e a outra que lida com a razão pura (busca pelo conhecimento). “(...) porquanto dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais; entre as primeiras temos a sabedoria filosófica, a compreensão, a sabedoria prática; entre as segundas, por exemplo, a liberdade e a temperança” (EN, I, 13, 1103a 2-6). Em suma, temos então que a virtude moral é o bom comportamento diante das ações e das paixões, enquanto a virtude intelectual consiste na boa disposição da busca pela verdade, ou melhor, no exercício da essência humana.

A virtude moral é adquirida através do hábito, não surge nos homens por natureza, todavia, também não a contrária, “(...) somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (EN, II, 1, 1103a 25). Os seres humanos possuem uma potência natural a qual por meio do hábito se desenvolve e especializa, podendo-se tornar perfeita devido ao repetitivo exercício. Assim, nos tornamos temperantes praticando atos temperantes, valentes praticando atos de bravura e justos exercendo repetitivamente atos justos.

Resta-nos claro, portanto, que a virtude moral é a boa disposição do homem diante de suas ações e da forma como vai lidar com suas paixões, posto que o homem virtuoso submete as suas paixões ao entendimento da razão, ponderando-as e não negando-as. A moral é ensinada pela prática, resulta do hábito, nós aprendemos a ser virtuosos moralmente,

fazendo; não somos naturalmente virtuosos ou viciosos, e apesar de possuímos tendências naturais, elas não são suficientes para definir nosso caráter, afinal, nosso comportamento depende de como somos educados, de quais estímulos recebemos ou deixamos de receber.

No entanto, cumpre-nos esclarecer que uma ação de um determinado tipo não constitui caráter, uma vez que a pessoa pode estar agindo por acidente ou até mesmo estar sendo instruída. O hábito é necessário para se criar o caráter, porém, não é condição suficiente. Neste cenário, considerando a teoria aristotélica, surge o conceito de justiça que pode ser entendida como a ampliação do conceito de virtude moral para com a relação com ao outro. Enquanto virtude moral é como eu lidou com minhas ações e paixões, a justiça é como lidar com o outro, ou seja, buscar o equilíbrio. Podemos dizer então que, a virtude moral é a melhor forma de viver e a justiça é a melhor forma de conviver. Ser justo é entender o outro e respeitá-lo na qualidade de um outro eu; fazer para o outro o que você faz para você mesmo.

### III - O indivíduo virtuoso

Enquanto a virtude intelectual se desenvolve por meio do ensino, por isso depende de tempo e experiência, a virtude moral é adquirida pelo hábito. Podemos dizer então que, a excelência moral<sup>3</sup> é estabelecida através dos prazeres e dores e principalmente no que tange ao prazer, o homem mau tende a agir errado e o homem bom a agir corretamente. Assim, sendo a virtude moral adquirida pelo hábito, primeiro o homem age virtuosamente, várias vezes, e só depois se torna virtuoso; diferentemente do que diz Platão e Sócrates que entendem que o homem primeiro é virtuoso para depois agir virtuosamente. Destarte, segundo Aristóteles, a virtude moral tem muito a ver com a ação e por este motivo, a tendência é agir conforme os mais velhos, os mais experientes, os mais sábios. Entretanto, um indivíduo não é virtuoso enquanto estiver copiando as ações dos outros, porque agir conscientemente é requisito fundamental para se tornar virtuoso.

Deste contexto, surge o importante questionamento: o homem se torna justo e/ou temperante, apenas por praticar ações condizentes com esses princípios? A resposta é não! Isso porque, ações justas e/ou temperantes podem ser praticadas ao acaso, ou até mesmo por sugestão de um terceiro. Portanto, para que o homem se torne verdadeiramente justo ou temperante, é necessário que ele tenha plena consciência dos seus atos, escolha fazê-lo e seja procedente de um caráter firme e imutável.

Em sendo assim, podemos afirmar que para Aristóteles é inquestionável que sem a prática da ação, nenhum indivíduo possui, sequer, a possibilidade de se tornar bom, contudo, essa prática deve ser consciente e de livre escolha do agente, afinal, as virtudes não são paixões nem faculdades, e sim, disposições de caráter. “Não basta, contudo, definir a virtude como uma disposição de caráter; cumpre dizer que espécie de disposição é ela. (...) toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é a excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada” (EN, II, 6, 1106a 15-20).

E, o que, de fato, significa ser virtuoso para Aristóteles? O homem virtuoso é aquele que executa com excelência a parte racional da alma e como já explicado, a *eudaimonia* é a atividade racional da alma realizada com virtude (*aretê*). Portanto, podemos dizer que o termo traduz a boa vida. Mas não é boa vida no sentido pejorativo e sim no sentido de agir bem, viver bem, afinal, *eudaimonia* consiste em um plano de vida baseado na virtude,

3 Virtude moral e excelência moral são termos sinônimos.

e justamente por isso, não concorre com os outros bens, na verdade, é uma reunião deles. O agente virtuoso sabe deliberar e porta-se de modo firme e inalterável, traduzindo a harmonia entre princípio racional e desejo. Por isso, a ação moral meramente por hábito, não é considerada virtuosa.

Para ser considerado virtuoso, o indivíduo deve buscar sempre o meio termo das paixões, emoções e ações; não pecar nem pelo excesso e nem pela falta. A virtude é a mediania, vícios é o excesso ou a falta da virtude; portanto, o virtuoso é aquele que conscientemente age com mediania. Todavia, cabe esclarecer, que nem toda ação admite meio termo, uma vez que algumas ações são más em si mesmas, como a inveja, o furto, ou o assassinato; afinal, seria absurdo buscar a mediania em ações covardes e/ou injustas.

#### IV - O meio termo

Podemos afirmar, que a virtude moral é o meio termo, todavia, em que sentido devemos entender tal expressão? São três as disposições morais a serem evitadas: vício, incontinência e bruteza; enquanto virtude e continência são os seus contrários. “(...) o homem incontinente sabendo que o que faz é mau, o faz levado pela paixão, enquanto o homem continente, conhecendo como mau os seus apetites, recusa-se a segui-los em virtude do princípio racional” (EN, VII, 1, 1145b 10-15). Primeiramente, é importante saber que o objeto do homem continente ou incontinente se relaciona com o mesmo objeto do temperante ou intemperante, e mais, que àqueles em que a natureza é a causa de tal disposição, não podem ser considerados simplesmente incontinentes, pois, possuem hábitos que estão além das fronteiras do vício ou da brutalidade, não se comportando de forma errada em um determinado contexto, mas sim, de forma absoluta.

Por isso, em ações que não se caracterizam como covardes ou injustas, onde a natureza é congenitamente má, a busca pelo meio termo não é algo rigoroso e tampouco consiste, sempre, em um ponto idêntico. Isso porque, existem particularidades que dependem do momento e que devem ser levadas em consideração para uma análise da mediania, pois, o meio termo não é um ponto absoluto, é variável, maleável, anexo às circunstâncias. É nesse sentido, que Aristóteles considera que a incontinência causada pelo apetite é mais vergonhosa do que aquela que se relaciona com a cólera; afinal, a cólera é sempre acompanhada de dor, enquanto o que comete desregramentos age com prazer (EN, VII, 6, 1149b 20-25). Contudo, cabe novamente ressaltar, que nem toda ação ou emoção admite mediania.

Mas o que de fato é o meio termo para Aristóteles? Primeiramente, resta-nos saber que existe o meio termo da coisa e meio termo relativo à nós, indivíduos e ainda, devemos considerar que meio termo, aqui, não é sinônimo de teoria da moderação. “Ora, em todas as coisas o agradável e o prazer é aquilo que mais devemos defender-nos, pois, não podemos julga-lo com imparcialidade. (...) é processando dessa forma que teremos mais probabilidade de acertar com o meio-termo” (EN, II, 9, 1109b 5-15).

Para Aristóteles, não merece censura o homem que se desvia um pouco da bondade, só merece reprovação àquele cujo desvio é maior, pois, nunca passará despercebido, mas tal situação não é fácil de ser determinada, afinal, o meio termo, em todas as coisas, merece ser reconhecido. Apesar disso, as atitudes de um indivíduo dependem de circunstâncias particulares e por isso, cada caso merece uma avaliação individual; o que nos leva a concluir que em algumas ocasiões devemos nos tender para o excesso e outras, para a falta, sendo

essa a maneira mais fácil de chegar ao meio termo e, conseqüentemente, ao que é certo (EN, trad. 1987).

### V - Deliberação

Como já mencionamos, a alma humana é dividida em uma parte racional e outra parte privada de razão. A parte racional se subdivide em duas, uma que contempla coisas cujas causas são invariáveis (parte científica) e a outra que contempla coisas cujas causas são invariáveis (parte deliberativa). Deliberar diz respeito sempre ao que pode ser feito. Mas podemos deliberar sobre todas as coisas? A resposta é não! Não deliberamos sobre o invariável, o passado ou o impossível. “Deliberamos sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas” (EN, III, 3, 1112a 30). Não se delibera, por exemplo, sobre *eudaimonia*, mas sim, sobre os elementos que a constituem, afinal, não nos cabe deliberar sobre o fim em si, mas sim, sobre os meios.

Sendo a virtude moral uma tendência de caráter diretamente ligada à escolha, e a escolha, por sua vez, constituindo em um desejo deliberado; depende, portanto, do indivíduo, praticar atos nobres ou não, afinal, a deliberação sobre a virtude ou o vício, sobre ser bom ou mau cabe a nós. O sujeito mau ignora o que tem que fazer, o que é benéfico, o sujeito bom, por sua vez, age contrariamente a isso. A capacidade deliberativa é moralmente neutra e a deliberação para ser acertada deve ser pautada na racionalidade e no intelecto e, ainda, demonstrar harmonia entre o fim e o propósito.

O desejo deliberado consiste no desejo correto, que, não obstante, pode ser frustrado. Aqui, entra a noção de sensatez, que tem por objeto as coisas particulares, pois, para Aristóteles, a ação sempre se dá sob circunstâncias particulares. Portanto, reto desejo é o desejo correto e reta razão é a razão correta, que deve estar de acordo com a sabedoria prática. Ou seja, reta razão é como a sabedoria prática (*phronesis*) identifica a razão e a sabedoria prática, por sua vez, consiste em “(...) uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem” (EN, VI, 5, 1140b 5). Cabe ressaltar, que o propósito da sabedoria prática não é causa final, mas é causa eficiente, porque é por meio do propósito que o agente decide agir, porquanto, não basta saber o que é correto, mas praticá-lo conscientemente. Logo, a deliberação por si só não é moralmente qualificada, mas a ação deliberada sim.

Em sendo assim, podemos afirmar que a excelência da deliberação é a deliberação correta que visa alcançar um bem e que deve originar de uma ação voluntária e racional do próprio indivíduo e não uma ação por imitação ou imposição; sendo, ainda, uma ação pautada na virtude moral. “Do que se disse fica bem claro que não é possível ser bom na aceção estrita do termo sem sabedoria prática, nem possuir tal sabedoria sem virtude moral” (EN, VI, 13, 1144b 30).

### VI - A ação em ignorância e o dolo eventual

Consoante à filosofia aristotélica, um dos modos que o conhecimento não gera ação é quando esse conhecimento não está sendo utilizado. O segundo modo é a não utilização correta do conhecimento, o indivíduo conhece o princípio geral da ação, mas, em uma situação específica incorre em erro. Além disso, é possível agir contrário ao conhecimento que se tem, um desses modos é a acrasia. Acrasia, em seu sentido literal, é a característica daquele que não domina a si mesmo (MUÑOZ, 2002).

Considerando a ética apresentada por Aristóteles, podemos dizer que acrasia é a condição daquele que apesar de saber o melhor a ser feito, não o faz, “(...) o agente, apesar de conhecer o bem, ainda assim prefere o mal” (MUÑOZ, 2002, p. 199). O acrático faz escolhas (*prohairesis*), porém não age corretamente, não delibera corretamente, ou seja, tem a capacidade de deliberar, tem o plano de vida, mas age contrariamente a seu plano. Por isso, acrasia pode ser considerada como uma disposição do caráter.

Para melhor entendimento, é importante que façamos distinção entre os três tipos de ações, quais sejam: a ação voluntária, a ação involuntária e a ação não voluntária. Em suma, podemos dizer que a ação voluntária envolve vontade, o agente conhece a situação e é capaz de deliberar conscientemente por agir ou deixar de agir. Já na ação involuntária, o agente em nada contribui com a ação, que pode ocorrer por coação, por força, ou também um caso fortuito ou força maior. A ação não voluntária, por sua vez, não envolve a vontade do agente, este age por ignorância. Para corroborar com nosso entendimento, cabe ressaltar que na ação voluntária, aqui discutida, não basta o ato voluntário em si, é necessário que o agente seja capaz de deliberar, pois só assim incorrerá em responsabilidade: “crianças e animais, portanto, já que não são capazes de deliberar, não agem responsabilmente, embora ajam voluntariamente” (MUÑOZ, 2002, p. 146). Animais irracionais e crianças, apesar de agirem voluntariamente, não são capazes de deliberar porque não ponderam e nem avaliam as consequências de suas ações.

Desse modo, como tudo o que se faz constrangido ou por ignorância é involuntário, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio motor se encontra no próprio agente que tenha conhecimento das circunstâncias particulares do ato. É de presumir que os atos praticados sob impulso da cólera, por exemplo, não merecem a qualificação de involuntários (EN, trad. 1987). Estes são atos voluntários porque o agente conhece os seus possíveis resultados, porém, mesmo ciente, opta por ignorá-los. Por isso, é importante que fique claro que agir por ignorância não é sinônimo de agir na ignorância (ou em estado de ignorância):

Agir por ignorância parece diferir também de agir na ignorância, pois do homem embriagado ou enfurecido diz-se que age não em resultado da ignorância, mas de uma das causas mencionadas, e contudo sem conhecimento do que faz, mas na ignorância.

Ora, todo homem perverso ignora o que deve fazer e de que deve abster-se, e é em razão de um erro desta espécie que os homens se tornam injustos e, em geral, maus. Mas o termo “involuntário” não é geralmente usado quando o homem ignora o que lhe traz vantagem – pois não é o propósito equivocado que causa a ação involuntária (esse conduziria antes à maldade), nem a ignorância do universal (pela qual os homens são passíveis de censura), mas a ignorância dos particulares, isto é, das circunstâncias do ato e dos objetos com que ele se relaciona. São justamente esses que merecem piedade e perdão, porquanto a pessoa que ignora qualquer dessas coisas age voluntariamente. (EN, III, 1, 1110b 25-111a)

O agir em ignorância, ou em estado de ignorância<sup>4</sup>, constitui uma ação voluntária e se assemelha ao dolo eventual, instituto presente no ordenamento jurídico brasileiro. Isso porque uma pessoa que age em ignorância, mesmo que no momento da ação tenha perdido noção do que estava fazendo, é capaz de deliberar sobre as consequências dos seus atos e consequentemente assumir responsabilidade por eles.

4 Agir em ignorância, na ignorância ou em estado de ignorância são termos sinônimos.



Quando falamos em dolo, o artigo 18 do Código Penal brasileiro, em seu inciso I, dispõe que: “Diz-se o crime: doloso, quando o agente quis o resultado ou assumiu o risco de produzi-lo;...”. Nesse sentido, podemos dizer que para o ordenamento jurídico brasileiro, o dolo direto se traduz como uma intenção consciente de se fazer ou deixar de fazer algo, ou seja, é o dolo propriamente dito. Já o dolo eventual, se caracteriza pelo fato de que, apesar do agente não querer, ele assume o risco do resultado de uma ação voluntária, optando por agir.

De acordo com o Código Penal (art. 18, 1), o dolo direto é explicado pela teoria da vontade, ao passo que o dolo eventual é explicado pela teoria do consentimento. (...) No dolo direto, além da vontade de realizar a conduta, o agente possui a vontade de produzir o resultado. No dolo eventual, apesar de o agente possuir a vontade de praticar a conduta, não possui a vontade de produzir o resultado, mas assume o risco de produzi-lo (aceitação). (SALIM e AZEVEDO, 2017, p. 219/220)

No dolo eventual, temos a teoria do consentimento ou assunção onde o agente, apesar de não ser detentor da vontade direta do resultado de sua ação, possui consciência do possível resultado de sua conduta, e mesmo assim, assume uma postura de aceitação e não deixa de agir. Um exemplo clássico e de fácil compreensão para ilustrar o dolo eventual, é o caso de uma pessoa que dirige alcoolizada e bem acima da velocidade permitida, acaba se envolvendo em um acidente de trânsito e matando um pedestre. É evidente que o motorista alcoolizado não teve a intenção direta de matar o pedestre, todavia, assumiu o risco de sua ação e conseqüentemente a responsabilidade pelos resultados, uma vez que é totalmente capaz de deliberar sobre as possíveis conseqüências dos seus atos.

O renomado penalista Rogério Greco (2017, p. 216), nos esclarece sobre o assunto:

O dolo eventual está previsto na segunda parte do inciso I do art. 18 do Código Penal, que diz ser o crime doloso quando o agente quis o resultado ou assumiu o risco de produzi-lo. (...) imagine-se a hipótese em que, em uma manifestação popular, um dos participantes resolva denotar um rojão de fogos em direção a determinado policial, seu vizinho, aproveitando-se da ocasião para se vingar de uma animosidade anterior que havia entre eles. Tal policial, contudo, estava ao lado de outro companheiro de farda, que também fora visto pelo agente. Ainda assim, mesmo antevendo como possível acertar o outro policial, que o agente nem sequer conhecia e nada tinha contra ele, leva adiante seu plano criminoso, acende o rojão e faz a mira, vindo, contudo, atingir a vítima que se encontrava ao lado de seu vizinho. Nesse caso, embora o agente não quisesse diretamente a produção desse resultado, havia assumido, aceitado o risco de produzi-lo, podendo por ele ser responsabilizado a título de dolo eventual.

Isto posto, não nos resta dúvida que a ação praticada em ignorância se configura como o dolo eventual (e vice-versa), logo, o agente é passível de punibilidade, afinal apesar de possuir plena consciência dos possíveis riscos de sua ação, resolve agir, assumindo, portanto, todas as conseqüências do seu ato. Devemos salientar que a punição só cabe àquele que agiu responsabilmente, porém, em ambas as teorias apresentadas, assim se comportou o agente, desse modo a sanção se justifica:

Uma punição supõe necessariamente que o agente seja capaz de deliberar prospectivamente sobre os efeitos de uma ação. (...) É por isso, portanto, que só pode haver punição onde houver responsabilidade, e só há responsabilidade ali onde (a) o agente podia ter agido de outra forma, isto é, (b) podia ter deliberado sobre as consequências de suas ações (MUÑOZ, 2002, p. 187/188).

### **Considerações finais**

A partir das reflexões e análises aqui desenvolvidas é possível depreender que a ação em ignorância, apresentada por Aristóteles se configura como dolo eventual. Afinal, restou-nos claro que agir na ignorância (ou em estado de ignorância) constitui ato voluntário, pois o agente conhece os seus possíveis resultados, mas mesmo ciente, opta por ignorá-los. E neste mesmo sentido, temos a teoria do dolo eventual, presente no ordenamento jurídico brasileiro, que nos esclarece que este tipo de dolo, também, provém de uma ação voluntária e por mais que o agente não queira diretamente o resultado danoso decorrente dessa ação, ele assume o risco desse resultado ao optar por agir.

Por todo o exposto, é inconteste que à ambos os institutos deve incidir punibilidade, afinal, quando um indivíduo age em ignorância ou, juridicamente, incorre em dolo eventual, tal indivíduo apesar de possuir plena consciência dos riscos de sua ação, decide, mesmo assim, agir, se tornando responsável pelas consequências do seu ato e, conseqüentemente, sendo passível de sanção.

**Referências bibliográficas:**

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gred Bornheim. Os Pensadores; Nova Cultural, São Paulo; 1987.

GRECO, Rogério. *Código Penal comentado*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Impetus, 2017.

MUÑOZ, Alberto Alonso. MUÑOZ. *Liberdade e Causalidade: Ação, Responsabilidade e Metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

SALIM, Alexandre; AZEVEDO, Marcelo André. *Sinopses para Concursos - v.1 - Direito Penal - Parte Geral*. 7ª ed. Salvador: Juspodivm, 2017.

# A produção de “verdades” sobre o corpo na Modernidade: Uma análise da relação entre poder e discurso no pensamento de Michel Foucault<sup>1</sup>

Bruna dos Santos Leite<sup>2</sup>

## 1. A relação entre poder e corpo na perspectiva foucaultiana

Ao analisar a questão do poder, o filósofo Michel Foucault (1926-1984) buscou compreender os modos como o poder se articulava e se efetivava nas práticas sociais. Para Foucault (1995; 2005) o poder não é alguma coisa que os indivíduos possuem: o poder se exerce por meio de ações; ele opera por meio de estratégias, técnicas, mecanismos e dispositivos que organizam as relações entre os indivíduos, dispondo-os nas relações. O autor destaca, entretanto, que o poder não é apenas uma força que nega, obriga, manda e controla, mas que também se articula em rede, produzindo comportamentos, discursos, verdades, normas, desejos e gerando formas de saber (FOUCAULT, 2017). Em outros termos, o poder sempre irá produzir efeitos.

Aponta Foucault (2006; 2008b; 2010a; 2013), que na Modernidade ocorreu a formação de um discurso que se destinava ao domínio do corpo como primeira instância dos mecanismos de poder. De acordo com Castro (2009), Foucault apresenta cinco modos para compreender a Modernidade: o primeiro inicia com a Revolução Francesa de 1789 (perspectiva política) e o segundo inicia a partir de Descartes (1596-1650) e Kant (1724-1804) (perspectiva filosófica). O terceiro sentido leva em consideração a questão epistemológica (relação poder-saber), ou seja, o momento em que o homem passou a ser estudado por intermédio de métodos objetivos pelas ciências, como por exemplo: no século XVII o desenvolvimento de um saber psiquiátrico sobre a loucura, bem como de um saber médico sobre o corpo; e, no século XVIII, a formulação de tecnologias específicas sobre o castigo e as formas de punição.

A quarta perspectiva acerca da Modernidade tem início no final do século XVII e é definida como “biopoder”, que consiste em um “poder que se exerce como disciplina sobre os indivíduos e como biopolítica sobre as populações” (CASTRO, 2009, p. 301). Esta perspectiva apresenta análises que contemplam a Modernidade como o momento no qual as técnicas de poder incidem sobre o corpo e o comportamento, bem como o estudo das relações de poder entre os sujeitos<sup>3</sup> no âmbito das microrrelações e não mais apenas

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-Brasil (CAPES), Código de Financiamento 001, e faz parte do projeto de Mestrado que está sendo desenvolvido atualmente pela autora, sob orientação da Profª. Dra. Sônia Maria Schio.

2 Mestranda em filosofia na Universidade Federal de Pelotas

3 Os “sujeitos” são entendidos como aqueles indivíduos que não estão exercendo o poder, isto é, que estão submetidos aos seus dispositivos e estratégias.

na perspectiva Estado-indivíduo. Por fim, o quinto sentido presente nas obras de Foucault está relacionado a uma ação ou atitude diante da realidade. Nessa última perspectiva o autor dialoga com Kant, problematizando se, a partir do século XVIII, a Modernidade não poderia ser compreendida como uma maneira de pensar e de sentir que busca conduzir os indivíduos a refletir sobre as maneiras como eles agem e se comportam. No presente estudo será utilizada a abordagem de Foucault sobre a Modernidade como biopoder.

A primeira forma de atuação do biopoder é sobre os corpos dos indivíduos por meio da “disciplina”. As disciplinas surgiram no século XVII, e tornaram o corpo humano o centro de uma mecânica do poder específica, que compreende a administração do corpo alheio para que os indivíduos realizem determinada atividade de um modo específico, aumentando a produtividade e a eficiência dos indivíduos. Foucault (2010a, p. 203) afirma que formaram-se “procedimentos pelos quais se assegurava a distribuição espacial dos corpos individuais (sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e em vigilância) e a organização, em torno desses corpos individuais, de todo um campo de visibilidade”: uma anatomopolítica do corpo.

Na obra “Vigiar e Punir”, originalmente publicada em 1975, Foucault analisa diversas instituições como os quartéis, as escolas, os asilos e os hospitais psiquiátricos, que utilizavam práticas disciplinares para modelar os corpos, tornando-os mais produtivos e submissos, ocasionando a manutenção dos dispositivos de poder. As técnicas disciplinares são “sempre minuciosas, muitas vezes íntimas, mas que têm sua importância: porque definem um certo modo político e detalhado do corpo, uma nova “microfísica” do poder” (FOUCAULT, 2003, p. 134). Nesse contexto, há uma imposição permanente que se concentra nos processos e não no resultado; há uma coerção sobre o tempo, sobre o espaço e sobre os movimentos, que permite “o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as ‘disciplinas’” (FOUCAULT, 2003, p. 133). A disciplina se torna aliada das práticas de poder, estando presente no cotidiano, pois se mantém na sociedade até os dias atuais.

Foucault (2003) chama a atenção para o poder da norma como técnica disciplinar dos novos mecanismos de sanção normalizadora que surgiram no século XVII, os quais tinham como objetivo classificar, hierarquizar e distribuir os indivíduos em determinados lugares sociais, a partir de graus de normalidade. O poder disciplinar coloca em funcionamento operações distintas: relacionar os atos, diferenciar os indivíduos, hierarquizar de acordo com as capacidades, homogeneizar, excluir. Dessa forma, o corpo de um indivíduo apenas tem utilidade nas relações de poder se ele for, simultaneamente, submisso e produtivo. Para que os indivíduos se sujeitem a esse tipo de relação de poder, é necessário um instrumento que supere a imposição por meio da ideologia e/ou da violência. Por esta razão, as tecnologias de poder que visam ao corpo não se localizam em instituições políticas ou em ordenamentos estatais, pois atuam em outro nível nas relações de poder.

Trata-se de alguma maneira de uma microfísica do poder posta em jogo pelos aparelhos e instituições, mas cujo campo de validade se coloca de um modo entre esses grandes funcionamentos e os próprios corpos com sua materialidade e suas forças (FOUCAULT, 2003, p. 29).

Isso significa que o corpo precisa ser estudado por meio dos efeitos de poder que agem sobre ele, tendo em vista que os mecanismos de poder se exercem por intermédio

de manobras e de técnicas que formam as estratégias disciplinares sobre o corpo. Assim, o corpo é submetido a limitações, a obrigações e a proibições que operam sobre ele coerções e controles incessantes. A disciplina fabrica corpos submissos por meio de mecanismos que articulam técnicas de poder para que os corpos atinjam a eficácia e a rapidez necessárias (FOUCAULT, 2003). O autor utiliza o conceito de “corpos dóceis” ao se referir ao corpo quando este se torna o centro dos mecanismos de poder, um “corpo que se manipula, se modela, se treina, que obedece, responde, se torna hábil ou cujas forças se multiplicam” (FOUCAULT, 2003, p. 132). Por meio da manipulação, o corpo se torna maleável, podendo ser ajustado e aperfeiçoado conforme os interesses da dinâmica em jogo. O autor cita o controle das atividades e do tempo como um exemplo da disciplina aplicada diretamente sobre os corpos com a função de docilizá-los:

No começo do século XIX, serão propostos para a escola horários como o seguinte: 8h45 entrada do monitor; 8h52 chamada do monitor; 8h56 entrada das crianças e oração; 9h entrada nos bancos; 9h04 primeira lousa; 9h08 fim do ditado; 9h12 segunda lousa, etc. (...) O ato é decomposto em seus elementos; é definida a posição do corpo, dos membros, das articulações; para cada movimento é determinada uma direção, uma amplitude, uma duração; é prescrita sua ordem de sucessão. O tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder (FOUCAULT, 2003, p. 145-146).

O investimento do poder sobre o corpo possibilitou o domínio e consciência dos indivíduos a respeito do próprio corpo. A disciplina age sobre os sujeitos desde a infância, atuando sobre os corpos para que respondam ao poder e aos seus mecanismos de determinadas maneiras. Em outros termos, todos os indivíduos estão submetidos à disciplina e a docilização do corpo.

A segunda acomodação do biopoder é da gestão sobre a vida das populações, compreendida como “biopolítica”. Ela atua em um nível social entre os indivíduos, investindo sobre o comportamento dos sujeitos. O corpo sofre influência concreta de discursos que objetivam conduzir o comportamento dos indivíduos visando a normalizá-los, ou seja: que obedeçam às regras impostas, comportando-se da maneira como se espera que eles ajam. Os dispositivos de poder que operam sobre os corpos determinam as normas que regem as ações dos indivíduos. Foucault (1995, p. 242) expõe a “maneira pela qual os sistemas de formalidade objetiva, de comunicações e de poder podem se articular uns sobre os outros”: o comportamento pode ser reconhecido por meio das qualidades, as quais são formadas pelas disciplinas e pela biopolítica. O domínio do corpo pelas disciplinas visa ao comportamento, tendo como efeito o controle de como os sujeitos irão agir socialmente.

Ademais, a biopolítica considera a gerência de nascimentos e de mortes, as taxas de natalidade, o acompanhamento da expectativa de vida das populações e outras formas de controle social (FOUCAULT, 2010a; 2013). Desta maneira, a união da disciplina sobre os corpos e da biopolítica sobre a sociedade configura, na Modernidade, o biopoder enquanto principal forma de exercício de poder. O exercício dele, enquanto ato, ou seja, como prática na qual um age sobre o outro, configura as relações como

uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes. (...) Ele é um conjunto de ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos

ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações (FOUCAULT, 1995, p. 243).

Tal disposição está articulada em um intervalo de contingência, que propicia um espaço de possibilidades para réplicas, objeções, resistências e enfrentamentos. Isso porque o exercício de poder tem como finalidade administrar e regular a conduta dos indivíduos nos mais diversos níveis em que ocorrem as relações. O ordenamento dos mecanismos de poder, entretanto, são sutis e constantes, configurando uma rede complexa de normas e de controles, fazendo com que os indivíduos não tomem consciência de que há poder aplicado em todas as práticas sociais cotidianas. Quando se ensina às meninas, por exemplo, que elas devem ter certos cuidados ao sentar, que não podem falar “palavrões” e que precisam moderar a entonação da voz, na realidade se está aplicando os efeitos de verdade que são produzidos pelos mecanismos de poder que visam ao controle dos corpos. Conforme Foucault (2017), a família, a comunidade, a escola, as instituições e a sociedade, de um modo geral, reproduzem os fenômenos de repressão e de exclusão que respondem a determinadas necessidades:

Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos (FOUCAULT, 1995, p. 235).

O comportamento é guiado conforme os dispositivos que modelam e que circunscrevem as ações dos sujeitos. O exercício do poder consiste em “conduzir condutas” e em ordenar a probabilidade, não meramente a partir sistemas já instituídos e legitimados, mas com base em “modos de ação mais ou menos refletidos e calculados, porém todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos” (FOUCAULT, 1995, p. 243-244). Agir sobre as práticas sociais é condição para as relações de poder, pois impelem os indivíduos ao emprego de determinado tipo de poder sobre si mesmos, na internalização das normas, bem como o reflexo em seu comportamento; e ainda, no investimento sobre os outros, por meio de atos de poder que objetivam o controle do corpo alheio. Essa “tecnologia” assegura a reverberação dos efeitos dos mecanismos de poder em diferentes níveis nos quais ocorrem as relações entre sujeitos. Forma-se, desse modo, uma rede que propicia a circulação e a manutenção dos efeitos de poder (FOUCAULT, 2017). Não obstante, o espaço de agência dos sujeitos nas relações de poder permite aos indivíduos romperem com as normas estabelecidas, criando novas.

A conexão entre poder e resistência configura as relações enquanto jogo de forças, no qual os indivíduos estão em constante enfrentamento, tornando o poder dinâmico (FOUCAULT, 2006). Desse modo, as relações se constituem instáveis, pois um indivíduo em exercício de poder está sujeito à mudança, quando o outro passa a exercer poder sobre ele. A tensão é permanente nas relações interpessoais, tendo em vista que “não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual” (FOUCAULT, 1995, p. 248). Isso significa que o poder sempre vai encontrar resistência porque o sujeito que está submetido sempre poderá tencionar a relação, e até mesmo modificá-la. Conforme Foucault (1995), as relações de poder ocorrem com uma margem de liberdade, característica

do próprio jogo de forças do poder. A resistência ao poder exige que os dispositivos sejam aperfeiçoados e reconfigurados após cada enfrentamento, acarretando a necessidade um aprimoramento constante.

Enquanto condição para a existência do poder, a liberdade permite um espaço de ação aos indivíduos para que se tornem agentes de si, sustentando a característica dinâmica do poder. Destaca-se que somente entre indivíduos livres é que os mecanismos de poder poderão operar, pois conforme Foucault (1995), uma vez que a liberdade é suprimida dos sujeitos, as relações se configuram de outra forma, que modificam os dispositivos, acarretando a inexistência de dinamismo no jogo de poder.

## 2. Poder, discurso e verdade

O resultado da dinâmica do poder é a produção de efeitos de verdade que atuam em diferentes níveis nos indivíduos. “A verdade não existe fora do poder ou sem poder” (FOUCAULT, 2017, p. 51), mas é gerada a partir dele. O discurso, por meio da produção de verdades, é um dos elementos que sustentam os mecanismos de poder. Pode-se compreendê-lo como sendo composto por diversos elementos e acontecimentos nos quais o poder articula suas “verdades” e orienta a maneira como as relações entre os sujeitos irão se efetuar (FOUCAULT, 2010a).

O discurso executa uma função estratégica neste sistema: o poder “opera através do discurso” (FOUCAULT, 2006, p. 253). A questão consiste em identificar a função do que foi dito em um determinado momento, que está relacionado a um conjunto de eventos, examinando, assim, os mecanismos e efeitos de verdade nas relações entre os sujeitos. O discurso, em última análise, orienta os indivíduos na sua forma de ser, de agir, de se relacionar, de se vestir, de se portar, como falar, o que dizer, com quem conversar, atuando de forma direta e indireta sobre a vida dos sujeitos. Por meio da produção de verdades, o discurso opera sobre normas, leis, obrigações, proibições, e também se manifesta nos contos, nas brincadeiras, na música, no cinema, na televisão, na literatura, na propaganda, nos jogos, ou seja, em todos os aspectos das vidas dos sujeitos.

Foucault (2017, p. 54) define “verdade” como “um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados”; e ainda como um agrupamento de normas que possibilitam aos indivíduos a distinção entre o verdadeiro e o falso, estando intimamente unida às estratégias de poder que as sustentam e produzem, e também aos “efeitos de poder, que ela induz e que a reproduzem”. A “verdade” é um dos primeiros efeitos produzidos pelo discurso. Neste sentido, ela deve ser analisada conjuntamente aos dispositivos de poder, pois são estes instrumentos que viabilizam os discursos em determinado contexto. As técnicas de poder compelem os sujeitos a produzir verdades para que as relações sigam determinadas formas nas práticas sociais. As “produções de verdade têm, elas próprias, efeitos de poder que nos unem, nos atam”, afirmou Foucault (2006, p. 229). Por esta razão, é que existe a sensação de que o poder está presente o tempo todo no dia-a-dia, parecendo não haver escapatória de seus dispositivos e efeitos: é porque, de fato, ele está presente em todas as relações cotidianas.

Deste modo, o poder – enquanto jogo de forças dinâmico que produz verdades – forma, organiza e coloca “em circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber que não são construções ideológicas” (FOUCAULT, 2017, p. 289), mas um conjunto de elementos que se configuram como verdades, servindo para a manutenção da dinâmica do poder. Esse



aparato complexo delineado por Foucault acerca da produção de verdades é fundamental para a existência e a continuidade dos sistemas de poder na vida dos sujeitos.

### 3. Discurso sobre o corpo

A existência humana é histórica, pois se realiza em um período delimitado no tempo; o corpo apresenta os aspectos históricos da existência dos sujeitos, exibindo os costumes, as práticas sociais e as maneiras de viver da sociedade na qual ele está inserido. O corpo humano está no ponto central de um sistema político que coloca o indivíduo em determinado lugar, “um espaço onde se comportar, onde adaptar uma postura particular, onde sentar de uma certa maneira, ou trabalhar continuamente” (FOUCAULT, 2006, p. 259). O corpo mostra as relações de poder no qual o indivíduo está inserido, configurando seu o aspecto político, que tem como base as relações. Dessa forma, o corpo é formado por um conjunto de interações que se vinculam e circunscrevem o sujeito.

A forma como os sujeitos foram modificando suas relações com o corpo demonstra a influência da produção de verdade sobre ele, fazendo-o materializar os efeitos de poder que atuam diretamente sobre seus corpos.

Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos de poder. Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constitui (FOUCAULT, 2017, p. 284-285).

A análise do discurso sobre o corpo deve transpor o discurso em si mesmo, ou seja, aprofundar aquilo que é efetivamente dito, comunicado e normalizado na tentativa de capturar as intenções e as estratégias que apoiam e conduzem as ações dos indivíduos e a relação com seus corpos. Isso porque o corpo reflete as regras, os costumes, as proibições, os intervalos de liberdade e de resistência por meio de vestimentas, maquiagens, cortes e pinturas de cabelos, tatuagens, etc., que apresentam a subordinação ou as rupturas dos sujeitos com relação às normas e obrigações que lhe são impostas. Foucault (1998, p. 09) relata que, no século XVII, o discurso em torno do sexo e da sexualidade foi silenciado entre os indivíduos, restando apenas “a instauração de um conjunto de regras e de normas, em parte tradicionais e em parte novas, e que se apoia[va]m em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas”. Na perspectiva do autor, pode-se compreender que as relações entre os sujeitos, embora ocorram em uma esfera privada, estão profundamente conectadas a sistemas de poder que adentram as relações por meio do discurso, revelando a maneira como os sujeitos elaboram os significados e os sentidos de suas ações em um âmbito social.

Entretanto, os indivíduos têm um escopo para agir diferentemente e romper com aquilo que já está socialmente estabelecido. E essa cisão se mostra no corpo. O corpo materializa a relação dos sujeitos com a normalidade, produto das maneiras como os indivíduos sintetizam os efeitos do poder:

Máscara, signo tatuado, pintura depositam no corpo toda uma linguagem: toda uma linguagem enigmática, toda uma linguagem cifrada, secreta, sagrada, que evoca para este mesmo corpo a violência do deus, a potência surda do sagrado ou a vivacidade do desejo. A máscara, a tatuagem, a

pintura instalam o corpo em outro espaço, fazem-no entrar em um lugar que não tem lugar diretamente no mundo, fazem deste corpo um fragmento de espaço imaginário que se comunicará com o universo das divindades ou com o universo do outro (FOUCAULT, 2013, p. 12).

O corpo, por meio de sua materialidade, comunica quem o indivíduo é, apresentando a manifestação do “eu” dos sujeitos, de quem eles “são” e daquilo que “representam” nas diferentes relações que estabelecem. O corpo se configura como elemento do discurso, que está em constante transformação, se remodelando, se reconstruindo e se reinventando, criando significações e verdades que se reproduzem e se reverberam nas relações. É por meio do corpo que o indivíduo comunica o seu ser. O corpo é dinâmico, desta forma, está sempre sendo atualizando, isto é, em uma constante elaboração cultural, social e pessoal.

Neste sentido, ao se investigar o corpo como ponto central dos dispositivos de poder, não se deve esquecer que ele está implicado pela estreita relação entre poder e discurso, que o marcam em sua materialidade. Isso porque ele espelha a normalidade do comportamento resultante do biopoder, bem como todas as assimilações do sujeito sobre si e sobre a sociedade em que vive. Desse modo, a análise do biopoder e sua articulação com o discurso poderá revelar de que modo o corpo está circunscrito aos dispositivos de poder que incidem sobre os indivíduos, sem deixar de considerar os aspectos sociais e políticos que o delimitam.

#### **4. Considerações Preliminares**

A presente pesquisa de Mestrado está em curso, mas é possível apontar algumas considerações com base em estudos preliminares já realizados.

##### **4.1. A normalização do comportamento é um efeito do biopoder<sup>4</sup>**

O comportamento é orientado por mecanismos que circunscrevem as ações dos sujeitos, pois, desse modo, é possível controlar a ação deles com base em probabilidades, estimativas, estatísticas, etc. Tanto as disciplinas quanto a biopolítica se fundamentam em dispositivos que visam à normalização do comportamento, tornando-a um dos efeitos do biopoder. O objetivo é a eliminação de resistência, mas isso não é possível porque a própria dinâmica das relações de poder tem como condição a liberdade dos sujeitos.

##### **4.2 Como analisar a relação entre corpo e poder?**

Preliminarmente foi possível enumerar alguns elementos importantes destacados pelo autor na análise do poder, que são: (1) sistema de diferenciações; (2) tipos de objetivos; (3) modalidades instrumentais; (4) formas de institucionalização; (5) graus de racionalização; (6) disciplina (corpos dóceis); (7) microfísica (administração dos corpos alheios); (8) hierarquização de acordo com as capacidades, diferenciação dos indivíduos, homogeneização e exclusão; (9) biopolítica (ação sobre as práticas sociais); e (10) réplicas, objeções, resistência e enfrentamentos. Eles pontos de análise auxiliam para iniciar a investigação sobre o poder em determinado contexto a ser estudado.

##### **4.3 Há um limite para a utilização dos conceitos abordados por Foucault?**

As análises sobre o poder realizadas por Foucault apresentam importantes subsídios para o empreendimento de análises sobre o tema com base em seu pensamento. Apesar

<sup>4</sup> Sobre esse problema, ver: LEITE, Bruna. Poder sobre o corpo: a normalização do comportamento como efeito do biopoder. In: SANTOS, Amanda Basílio; MACHADO, Juliana Porto. Fenômenos culturais no amálgama social: reunião de artigos do I CIPCS. Jaguarão: Editora CLAEC, 2018, p. 927-936.

disso, vislumbra-se que há uma limitação para estudos de se realizem fora do contexto específico que ele pesquisava. Supõe-se que isso se deve ao fato de que, provavelmente, o conceito de biopoder não abrange todos os cenários possíveis no tocante às relações de poder. Entretanto, salienta-se a necessidade de aprofundamento sobre as metodologias do autor.

#### **4.4 A Diferenciação entre “atos de sujeição” e “atos de enfrentamento”**

Assim como o poder, a liberdade é um ato, isto é, um exercício. Em outros termos, a liberdade se efetiva por meio de ações quando os sujeitos contrariam ou enfrentam o poder que é exercido sobre eles. Desse modo, podem-se compreender como “atos de sujeição” aqueles em que os indivíduos que o realizam estão submetidos ao poder, fazendo o que é mandando, ainda que não concordem, pois suas ações se guiam por normas e regras que lhe são impostas. Esses atos não ocasionam mudanças na dinâmica do poder, pois o efeito é a manutenção e a reprodução das relações de poder.

Os “atos de resistência” ou “atos de enfrentamento” são aqueles nos quais os indivíduos têm conhecimento dos mecanismos implicados nas relações de poder e resistem a eles ou os enfrentam. Isso ocasiona várias mudanças nas relações, pois esses atos têm por função suspender (ainda que temporariamente) os efeitos dos mecanismos de poder que atuam sobre si, ou então modificar a dinâmica do poder: aquele que estava submetido ao poder passa a exercê-lo sobre aquele que lhe mandava. Desse modo, os sujeitos podem exercer o poder sobre outros indivíduos, dinamizando o jogo de forças próprio das relações de poder.

#### **4.5 Há uma estreita relação entre liberdade e poder no pensamento de Foucault**

A investigação sobre o que é liberdade no pensamento de Foucault se apresentou muito relevante. Isso porque as relações de poder podem ser consideradas enquanto relações recíprocas, pois quando um indivíduo exerce poder sobre o(s) outro(s), se espera uma ação já fixada como resposta. No entanto, o indivíduo que está submetido ao poder tem a possibilidade de enfrentá-lo, exercitando sua liberdade. Esses enfrentamentos são diários e acontecem em diversos momentos nas relações. Um ato de poder pode obter como resposta ou um ato de submissão ou um ato de resistência.

Conforme Castro (2009, p. 245), a noção de liberdade no pensamento de Foucault se apoia na análise que ele realiza do texto de Kant sobre o Esclarecimento, a partir da “dissolução do sujeito e no sentido que Foucault atribui à morte do homem”. A liberdade é compreendida, então, a partir de uma dupla relação do sujeito: (1) com os outros e (2) consigo mesmo.

Deste modo, apresentam-se duas formas pelas quais o autor compreende a liberdade: (1) relacionada ao sujeito nas relações de poder, a “liberdade política”, e (2) a relacionada ao sujeito consigo, a “liberdade ética”. Essas duas “práticas de liberdade” acontecem conjuntamente, pois constituem o sujeito ao mesmo tempo em que ele é constituído por outros indivíduos nas relações.

Salienta-se o caráter preliminar das considerações apresentadas, tendo em vista o desenvolvimento da pesquisa em curso. Ademais, alguns pontos precisam de aprofundamento para que seja possível compreender de modo mais preciso a articulação entre poder, corpo, discurso e verdade, conceitos fundamentais que norteiam esta pesquisa.

**Referências bibliográficas:**

- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- FONSECA, Márcio Alves. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. 3ª ed. São Paulo: EDUC, 2011.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul (Orgs). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.
- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. 41 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Segurança, Território, População: curso no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.
- \_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.
- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 23ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1979-1980)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Roberto Machado (Org.). 6ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- LEITE, Bruna. Poder sobre o corpo: a normalização do comportamento como efeito do biopoder. In: SANTOS, Amanda Basilio; MACHADO, Juliana Porto. *Fenômenos culturais no amálgama social: reunião de artigos do I CIPCS*. Jaguarão: Editora CLAEC, 2018, p. 927-936.
- MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In: *Microfísica do poder*. Roberto Machado (Org.). 6ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017, p. 07-34.
- REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Paulo: Claraluz, 2005.

## Objecções à ideia de competência em Mill: Elitismo e circularidade?

Bruno Botelho Braga<sup>1</sup>

O principal objetivo de John Stuart Mill ao publicar a obra *Utilitarianism*, em 1861, foi o de compilar as principais objeções de sua época à teoria utilitarista e, na medida do possível, respondê-las. Ao fazê-lo, todavia, acabou por ir, sem saber, muito além do que almejava inicialmente. Seu ensaio acabou por se tornar o mais completo e sistemático tratado em defesa do princípio da utilidade como o fundamento da moralidade.

Uma das principais objeções enfrentadas por Mill no referido texto, e que aqui nos interessa mencionar, é a famosa objeção de Thomas Carlyle de que a filosofia utilitarista seria uma doutrina digna apenas de porcos (Mill, 2005, p. 49). Segundo Mill, parafraseando Carlyle, ao propor que a vida humana não possui fim mais elevado que o prazer, e este, por sua vez, é comum também aos animais, ocorreria que a teoria utilitarista não seria capaz de sustentar a tão básica intuição de que a vida dedicada ao exercício das faculdades intelectuais é, de algum modo, mais elevada que a vida meramente dedicada ao exercício da nossa natureza corporal.

Dito isso, meus objetivos no presente texto podem ser resumidos do seguinte modo:

- (i) Apresentar o significado dos conceitos de “qualidade” e “competência” (ambos inicialmente propostos por Mill na tentativa de lidar com a objeção descrita acima);
- (ii) Apresentar duas objeções comumente aventadas contra o conceito de “competência”, quais sejam, a objeção do “elitismo” e da “circularidade”;
- (iii) Demonstrar que tais objeções são meras incompreensões do que está de fato sendo proposto por Mill

### I

De acordo com Mill, a condição necessária e suficiente para que uma ação seja considerada certa é que a mesma demonstre uma tendência em promover a felicidade. Por felicidade, prossegue, devemos entender prazer e ausência de dor. Ora, mas como devemos proceder em nossa investigação empírica acerca do que de fato promove prazer e ausência de dor? Em outros termos: como calculamos o valor de prazeres e dores? Bentham, em sua obra *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, de 1789, já havia proposto uma resposta para tal questão. Para Bentham, devemos observar sete dimensões ou circunstâncias através das quais podemos medir o valor de um prazer ou de uma dor. São elas: intensidade, duração, certeza, proximidade, fecundidade, pureza e extensão. Por

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela UFMG

questões de brevidade, consideraremos apenas as duas primeiras, que são substancialmente as mais relevantes para a medição do valor quantitativo de uma experiência de prazer.

Para Bentham, um prazer  $X$  é mais valioso que um prazer  $Y$  se, e somente se,  $X$ , dentro de um determinado tempo  $t$ , apresenta um balanço maior de unidades de prazer sobre dor do que  $Y$ . Por exemplo: se pretendemos comparar o prazer de comer um cachorro-quente com o prazer de ouvir uma sinfonia, basta atribuir valores arbitrários a cada uma dessas experiências de prazer e verificar qual das duas, ao final da comparação, produz os maiores valores para o sujeito que avalia. Por conseguinte, com base nos valores quantitativos finais de todas as experiências de prazer e dor que podem ser causadas por uma ação, procede-se ao balanço e verifica-se qual é o curso de ação preferível.

Não parece esse um método infalível e inobjektável? Para Mill, reproduzindo a principal crítica a essa forma de teoria do valor, parece que não:

Ora, tal teoria da vida excita em muitas mentes, e entre estas contam-se algumas das mais estimáveis em sentimento e propósito, um desagrado inveterado. Consideram que supor que a vida não tem (como dizem) nenhum fim mais elevado que o prazer – nenhum objeto de desejo e empenho melhor e mais nobre – é absolutamente baixo e desprezível, é defender uma doutrina digna apenas de porcos. (Mill, 2005, p. 49)

Segundo essa objeção, o utilitarismo, por defender que o prazer é o único propósito da vida humana, seria uma teoria implausível, pois defender tal coisa implicaria em sustentar que a vida propriamente humana em nada se diferencia de uma vida meramente animal ou bestial, já que ambos compartilham da mesma capacidade de experimentar prazeres.

Embora reconheça que tal objeção erra o alvo, pois é ela que denigra a natureza humana ao supor que os homens não são capazes de experimentar prazeres mais elevados que os animais, Mill reconhece que o hedonismo de tipo benthamiano não parece ter aporte conceitual suficiente para superar essa objeção de uma maneira absoluta. Para os benthamianos, os prazeres intelectuais são mais valiosos somente por suas vantagens circunstanciais, como, por exemplo, sua maior permanência e segurança, bem como à sua menor dispendiosidade, todas características contingentes que, definitivamente, não atestam a superioridade da vida intelectual de modo contundente. É na tentativa de responder a essa objeção de maneira definitiva que Mill nos introduz à sua teoria qualitativa dos prazeres:

É totalmente compatível com o princípio da utilidade reconhecer o facto de que alguns *tipos* de prazer são mais desejáveis e valiosos do que outros. Seria absurdo supor que, enquanto que na avaliação de todas as outras coisas se considera tanto a qualidade como a quantidade, a avaliação dos prazeres dependesse apenas da quantidade. (*ibid.*)

Ora, mas se existem alguns prazeres que são intrinsecamente, e não meramente circunstancialmente, melhores do que outros, então qual é o critério para essa hierarquização normativa?

De dois prazeres, se houver um ao qual todos ou quase todos aqueles que tiveram a experiência de ambos derem uma preferência decidida, independentemente de sentirem qualquer obrigação moral para o preferir, então esse será o prazer mais desejável. Se um dos dois for

colocado, por aqueles que estão competentemente familiarizados com ambos, tão acima do outro que eles o preferem mesmo sabendo que é acompanhado de um maior descontentamento, e se não abdicariam dele por qualquer quantidade do outro prazer acessível à sua natureza, então teremos razão para atribuir ao deleite preferido uma superioridade em qualidade que ultrapassa de tal modo a quantidade que esta se torna, por comparação, pouco importante. (Mill, 2005. P. 50)

Ora, na medida que Mill considera um “fato inquestionável” que os indivíduos que experimentam ambos os prazeres sempre dão sua preferência decidida aos prazeres que envolvem o uso das faculdades superiores, pode-se concluir, de acordo com as exigências do critério exposto acima, que os prazeres intelectuais são qualitativa e intrinsecamente superiores, e que, por conseguinte, que a vida que é composta por prazeres desse tipo é qualitativa e intrinsecamente superior. A objeção anteriormente apresentada parece estar, portanto, respondida.

## II

Embora o esforço de Mill na direção de tentar superar a objeção de Carlyle tenha sido louvável, suas conclusões não vêm desacompanhadas de problemas subsequentes. Inúmeras objeções foram aventadas contra os aspectos conceituais particulares que Mill adicionou à teoria benthamiana quando tentou torna-la mais intuitivamente plausível. Em especial, um dos elementos que mais sofreu, e ainda sofre, ataques das mais diversas estirpes é o critério de competência. Me interessa, contudo, tratar de apenas duas dessas objeções que, como acredito, são meras incompreensões que podem ser desfeitas mediante uma explicação mais detalhada do que Mill está de fato a propor. São elas:

(i) **Elitismo:** Mill propõe que o critério para discernir objetivamente prazeres superiores de prazeres inferiores deve se dar com base na preferência decidida daqueles que estão competentemente familiarizados com ambos os prazeres particulares a serem comparados. Ora, mas tais condições de competência somente podem ser satisfeitas por uma pequena elite privilegiada intelectualmente, que, no final das contas, arbitrará sobre o que devemos ou não escolher em termos de prazeres e dores. Logo, o critério de competência de Mill é elitista e implica numa ditadura da minoria.

(ii) **Circularidade:** O critério de Mill, na prática, não é suficiente para guiar nossas escolhas valorativas, pois incorre em circularidade. Ora, quando queremos saber qual é o melhor prazer, invocamos a preferência de um juiz competente, contudo, para identificar um juiz competente é preciso saber, de antemão, qual é o melhor prazer. Logo, a preferência de um juiz competente é, na prática, um guia prático obsoleto.

Em que tipo de incompreensões incorrem tais objeções? Vejamos o que poderia ser dito em defesa da tese de Mill.

## III

Quanto à primeira objeção, respondo o seguinte: Devemos ter em mente que elitismo por elitismo não é algo nem bom nem ruim. Que é o caso que o critério de Mill implica em elitismo, não há dúvida, pois de fato apenas uma pequena parcela dos indivíduos estará apta, por razões contingentes de seus privilégios sociais e intelectuais, a experimentar competentemente os diferentes prazeres e modelos de vida disponíveis. Contudo, uma coisa é o elitismo pernicioso, autoproclamado e arbitrariamente constituído; outra, é o

elitismo benéfico, proclamado por argumentos concisos e razoavelmente constituído. Uma coisa é estipular condições de competência arbitrárias e autocentradas que, *propositivamente*, apenas podem ser satisfeitas pelo próprio grupo daquele que estipula tais critérios; outra, é estipular condições de competência razoáveis, amplamente passíveis de aceitação mesmo por aqueles que não as satisfazem, e que são apenas *coincidentemente* satisfeitas pelos indivíduos pertencentes ao próprio círculo intelectual do filósofo que estipula tais critérios. Ora, me parece que as condições estabelecidas por Mill são deste último tipo. Não parece razoável afirmar que as únicas opiniões que devem ser levadas em conta em juízos de valor são aquelas que são proferidas por indivíduos que têm, pelo menos, uma experiência suficientemente competente daquilo que está sendo julgado? Creio que qualquer indivíduo racional pode assentir a isso, mesmo que ele próprio não seja contemplado por tais critérios. Portanto, em meu entender, o critério de competência de Mill é sim elitista, embora não do tipo que poderia nos causar alguma repugnância.

Quanto à segunda objeção, respondo o seguinte. Ao contrário do que a objeção sugere, não temos que, de antemão, saber quais são os melhores e os piores prazeres para, com isso, determinar se um juiz competente está certo ou errado. O erro de tal objeção consiste em supor que “estar competentemente familiarizado” com certos prazeres particulares significa algum tipo de acesso epistêmico direto à natureza valorativa intrínseca de tais prazeres. Em outras palavras, a objeção pressupõe erroneamente que o critério para identificar um indivíduo como sendo ou não competente necessita de uma verificação do estatuto epistêmico dos juízos proferidos por esse indivíduo, o que acarretaria, obviamente, nos tais problemas de circularidade no uso desse critério. Isso, no entanto, é um erro. Quando queremos saber o valor comparativo e qualitativo de certos prazeres particulares, devemos invocar aqueles indivíduos que estão competentemente familiarizados com ambos os prazeres, onde “estar competentemente familiarizado” significa apenas que tais indivíduos, por conta de seus hábitos de consciência e observação de si próprios, “dispõem”, como Mill nos diz, “dos melhores meios de comparação” (Mill, 2005, p. 53). Portanto, a objeção de circularidade é infundada e se baseia num erro de interpretação acerca do caráter meramente empírico dos critérios de competência.



**Referências bibliográficas:**

- Bentham, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- Crisp, Roger. *Routledge Guidebook to Mill on Utilitarianism*. London/New York: Routledge Philosophy Guidebooks, 1997.
- Donner, Wendy. *Mill's Theory of Value*. In: *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism*. Ed. Henry West. Blackwell Publishing, 2006.
- Mill, John Stuart. *Utilitarismo*. Trad: Pedro Galvão. Porto, Portugal: Porto Editora, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Collected Works*. 33 vols, Ed. J. Robson. Toronto, 1961-91.
- Ryan, Alan. *The Philosophy of John Stuart Mill*. Londres: Routledge, 1974.
- Skorupski, John. *John Stuart Mill*. London: Routledge, 1991.

# Racionalidade e evidência pública: Uma comparação entre Alvin Plantinga e Richard Swinburne

Bruno Ribeiro Nascimento<sup>1</sup>

## Introdução

A filosofia analítica da religião é uma disciplina que visa, no pensamento contemporâneo, aplicar as diversas técnicas e instrumentos analíticos a questões religiosas. Assim, em tal disciplina, os filósofos tendem a analisar racionalmente as afirmações religiosas a fim de avaliar se elas oferecem argumentação cogente. Uma dessas questões tem a ver com a epistemologia da crença religiosa.

Grande parte das pessoas no mundo aceita alguma forma de Teísmo<sup>2</sup>. Por Teísmo entende-se a crença de que há um Deus tal como entendido pela tradição ocidental clássica e que é comum as três principais religiões monoteístas do mundo (cristianismo, islamismo e judaísmo); para esta concepção, Deus é um ser pessoal, desencarnado, livre, eterno, onipotente, onisciente, moralmente perfeito, criador e mantenedor do universo e o objeto adequado da obediência e da adoração humana. Mas haveria alguma justificativa racional para se acreditar o Teísmo é verdadeiro? Pense numa pessoa *S* que têm grande convicção de que Deus existe e de que as doutrinas cristãs são verdadeiras. Ela teria *razão* em acreditar nelas? Em que termos? Será que tal crença é racional e garantida para tal pessoa?

Por “garantia”, entende-se a propriedade, quantidade e/ou qualidade suficiente daquilo que distingue o conhecimento da mera crença verdadeira. Assim, a garantia é um termo de avaliação epistêmica positiva sobre a crença. Dizer que uma crença é “garantida” para uma pessoa *S* é avaliá-la positivamente, isto é, afirmar que a crença em questão para *S* é aceitável, correta ou apropriada. É também um termo de avaliação epistêmica sobre a pessoa: se *S* adota uma crença garantida, então ele pode ser tido como racional. Assim, a questão central da epistemologia religiosa é: será que as crenças de *S* no Teísmo são garantidas? É racionalmente aceitável ou intelectualmente garantido para *S* acreditar em Deus?

Em um primeiro momento, podemos pensar que a crença em Deus só estará garantida para *S* se ele tiver evidências ou evidências suficientes em favor da existência de

1 Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Professor de Filosofia do Cidade Viva e Instrutor do SENAC-JP. Agradeço as contribuições, correções ou indicações para este artigo de Daniel Durante (UFRN), Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Maurício Saboya (UnB), Bruno Lomas (UnB) e Cecília de Macedo (UNIFESP).

2 De acordo com *The World Factbook 2013-14*, CIA, estima-se que 54.8% da população mundial aceita uma das três principais religiões teístas do mundo (judaísmo, cristianismo, ou islamismo), 28.8% aceita alguma das outras religiões existentes (como Hinduísmo, Budismo, etc.), e 16.4% da população não estão ligados a qualquer religião. Disponível em: <<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2122.html#xx>>. Acesso em: 28 abr. 2018.

Deus. Este é modo clássico de abordar tal questão. Neste modelo, a crença teísta possui garantia se os teístas possuírem algum argumento em favor da existência de Deus que seja bem-sucedido, isto é, um bom argumento não circular, cogente, que conclua que Deus existe. Ao longo da história, foram apresentados os conhecidos argumentos em favor da existência de Deus, como o argumento ontológico, cosmológico, teleológico, moral, entre outros.

No entanto, boa parte das pessoas que acreditam no Teísmo não recorre a tais argumentos a fim de justificar suas crenças. Provavelmente, a maioria delas sequer ouviu falar de tais argumentos. Sendo assim, por que elas acreditam? Os teístas parecem acreditar em Deus da mesma forma que acreditam que existe um passado, ou que existem outras pessoas, ou um mundo externo, ou ainda que nossas faculdades cognitivas sejam racionalmente confiáveis, isto é, acreditam em tais crenças de forma básica.

Por “crença básica” entende-se crenças aceitas por *S* de forma imediatamente justificada e que não se baseiam ou não se apoiam, de alguma forma, sobre outras crenças ou evidências. Elas são uma espécie de pontos de partida para o pensamento. Desta forma, *S* acredita na proposição  $1 + 2 = 3$  de forma básica. Isto porque ele não raciocina ou argumenta para isso a partir de outras proposições em que ele acredita: a crença é imediata, não mediada por outras crenças, nem baseada em evidências. Além disso, a crença precisa ser *apropriadamente* básica, ou seja, ela precisa satisfazer algumas condições a fim de especificar por que é adequado para *S* tomar a crença em questão como básica. Logo, não é qualquer crença que deve ser tomada como básica, mas apenas aquelas em relação às quais é adequado agir assim.

Assim, o problema que queremos analisar é o seguinte: as crenças de *S* no teísmo podem ser aceitas de forma apropriadamente básica, isto é, de forma não inferencial, sem recorrerem a provas ou a argumentos? Logo, o problema central deste artigo é avaliar se a crença teísta pode ser garantida *sem* que *S* recorra a provas ou argumentos. Para responder tal questão, pretendo me concentrar em duas abordagens diferentes de dois filósofos cristãos contemporâneos: Alvin Plantinga e Richard Swinburne. Ambos dão respostas diferentes quanto aos problemas da garantia da crença em Deus. A comparação se dará a partir de um debate entre Swinburne e Plantinga na revista *Religious Studies*.

### **Conceito de garantia em Alvin Plantinga**

Por que *S* está racionalmente justificado em acreditar em Deus? E por que acredita em coisas mais específicas como “Jesus morreu pelos meus pecados” ou “Deus criou o mundo”? Uma forma de responder tal questão tem a ver com provas ou argumentos. No entanto, para Plantinga, esse tipo de raciocínio pressupõe que o modo natural de avaliar racionalmente a crença em Deus seria com base em provas ou argumentos. Mas por que pensar tal coisa? Grande parte do que as pessoas acreditam não é baseado em provas ou argumentos. Mais exatamente, existe uma multidão de coisas que as pessoas aceitam racionalmente sem precisar de argumentos. Assim, Plantinga questiona por qual razão a crença em Deus deveria ser diferente.

A sugestão de Plantinga começa a partir de nossas faculdades cognitivas e intelectuais, como a percepção, memória, intuição racional e introspecção. Essas faculdades parecem funcionar de tal modo que nos permitem chegar a crenças verdadeiras sobre o mundo, sobre o passado, sobre o universo e sobre outras mentes. De uma posição natural, nós confiamos

que essas faculdades trabalham de tal forma que, nas circunstâncias apropriadas, formam crenças corretas ou adequadas. Na verdade, é mais correto afirmar que essas crenças se formam em nós.

Geralmente, *S* não decide ter tais crenças em questões; *S* simplesmente se depara crendo: quando ele presta atenção no seu quarto, por exemplo, e o seu campo visual é preenchido com padrões detalhados de luz, cor e forma, ele forma a crença de que vê uma estante com livros. Ele não raciocinou a partir de um argumento indutivo que, dado a totalidade dos indícios, é mais adequado acreditar que ali existe uma estante com livros; *S* é simplesmente inclinado a ter tal crença perceptiva.

Plantinga sugere que as crenças formadas por nossas faculdades cognitivas podem ter garantia a partir da abordagem por ele denominada de *função apropriada*, isto é, uma crença só conta com garantia se for produzida por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente, sem estarem sujeitas a qualquer disfunção ou mau funcionamento. Esta noção está intrinsecamente ligada à noção de *design*: os seres humanos, bem como suas faculdades, foram feitos de tal forma que há um modo correto ou adequado pela qual eles devem funcionar. Além disso, tais faculdades cognitivas precisam estar num ambiente cognitivo apropriado para seu funcionamento, terem como propósito a produção de crença verdadeira e serem bem-sucedidas nesse intento.

Mas como isso se aplica a nossa questão inicial da garantia da crença *sem* evidências? Para Plantinga, Deus teria criado o ser humano com uma série de faculdades cognitivas. Por isso, *S* tem uma disposição inata e natural de acreditar em crenças perceptuais como “eu vejo uma estante com livros” ou crenças sobre o passado, sobre a existência do mundo externo ou sobre outras mentes. Plantinga afirma que o mesmo é verdade para a crença em Deus. Parece que o ser humano tem uma inclinação para acreditar em Deus. Para isso, Plantinga procura apresentar um modelo de proposição, isto é, um estado de coisas possíveis em que tal proposição é verdadeira, mostrando assim sua plausibilidade. Plantinga não argumenta que tal modelo *é* verdadeiro, mas que *pode* ser verdadeiro.

Assim, supondo que a crença teísta é verdadeira, Deus criou o ser humano com um conjunto complexo, sutil e bem articulado de faculdades, que permite a ele obterem crenças verdadeiras sobre vários tópicos, inclusive sobre Deus. Existiria dentro da mente humana uma consciência da divindade, um instinto natural que aponta para Deus, um *sensus divinitatis*. Esse senso de divindade seria “uma disposição ou um conjunto de disposições para formar crenças teístas ou estímulos que disparam o funcionamento da percepção da divindade” (PLANTINGA, 2000, p. 173). Essas faculdades, analoga a outras faculdades como memória e percepção, permitem aos seres humanos terem consciência da presença e das propriedades de Deus e é básica em um sentido adequado ao conhecimento.

Tal estado de coisas pode ser denominado de Modelo A/C; este modelo deve seu nome a Tomás de Aquino (*A*) e João Calvino (*C*). De acordo com Plantinga, ambos concordam que existe um tipo de conhecimento natural de Deus, sendo possível apreender a existência de Deus da mesma forma como se aceita as verdades da percepção. Esta faculdade permite ter com o divino o tipo de relacionamento que, normalmente, temos com outras pessoas, como afeição, conversação, amor mútuo, proximidade e comunicação. Esta posição é chamada por Plantinga de “Epistemologia Reformada”. O resultado deste modelo pode ser expresso, resumidamente, na seguinte proposição: se Deus de fato existir e tiver criado o ser humano com um *sensus divinitatis*, então a crença teísta é, provavelmente,

um caso de conhecimento, sendo por isso racional, razoável, ou justificadamente aceitável acreditar nela.

Para Plantinga (1981, p. 200-204), aceitar a crença na existência de Deus como básica não implica que ela seja arbitrária ou gratuita; há circunstâncias e condições que evocam a crença em Deus. Pense em situações tais como: momento de gratidão, adoração, culpa ou o ver a mão de Deus na natureza. Suponha que *S* está em um ambiente apropriado, seja orando, seja lendo as Escrituras ou perante uma paisagem magnífica. A partir daí, seria formado em *S* a crença de que “Deus me ama” ou “Deus me perdoa” ou “Deus está falando comigo” ou ainda “Deus criou tudo isso”; e tal circunstância ativaria a faculdade do *sensus divinitatis*, gerando o status epistêmico positivo, independente de qualquer evidência ou demonstração racional, uma vez que, dado o modelo de Plantinga, Deus teria implantado no ser humano a tendência natural para ver à sua mão no mundo. A crença na existência de Deus não seria inferida de tais circunstâncias, nem é resultado de alguma cadeia de raciocínios; mas estar nas circunstâncias adequadas torna tal convicção apropriadamente básica, por isso, racional e garantida.

O Modelo A/C postula apenas a crença na existência de Deus. No entanto, a crença cristã ultrapassa a crença em Deus. Por isso, Plantinga estendeu o Modelo A/C de tal modo que ele se aplique à crença cristã na narrativa “criação, pecado e redenção”. De acordo com ele, caso a crença cristã seja verdadeira, os cristãos estão garantidos em adotar crenças tais como “Deus estava, em Cristo, reconciliando consigo o mundo”. Neste modelo, Deus criou o ser humano à sua imagem e semelhança. Todavia, o homem decidiu se alienar de Deus, ocasionando consequências afetivas e cognitivas desastrosas – o que os cristãos chamam de queda. Mas Deus instituiu um plano de salvação através da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. A questão é: como ele pode ser garantido em acreditar nisso? Para Plantinga, Deus instituiu um processo cognitivo em três níveis: pela fé, pelas Escrituras e pela instigação interna do Espírito Santo. É por meio dessas fontes de conhecimento que *S* reconhece as verdades centrais do cristianismo, tais como “Cristo morreu pelos nossos pecados”.

Através do Modelo A/C e do Modelo A/C estendido é possível demonstrar que, dado tudo que sabemos, a crença em Deus e nas verdades do Credo Cristão *podem* ser verdadeiras e perfeitamente racionais e garantidas, constituindo um caso de conhecimento para quem as tem. No entanto, essa conclusão não parece insignificante? Qual a importância dela? Para Plantinga, uma das principais objeções contra a fé cristã não diz respeito a sua verdade, mas a sua *razoabilidade*. Essa objeção pode ser resumida da seguinte forma: “Eu não sei se a crença teísta é verdadeira – quem poderia saber uma coisa dessas? Mas sei o seguinte: ela é irracional, injustificada, não racionalmente justificada, contrária à razão, intelectualmente irresponsável” (PLANTINGA, 2016, p. 95 e 96).

Todavia, o modelo de Plantinga procura demonstrar que *S* não pode ser tido como irracional, injustificado ou infundado ao crer em Deus e no Credo Cristão de modo básico, mesmo na falta de evidências. Para utilizar os termos de Plantinga, uma objeção bem-sucedida contra a crença teísta

terá de incidir sobre a verdade do teísmo, e não só sobre sua racionalidade, justificação, respeitabilidade intelectual. O ateu que deseja atacar a crença teísta deverá se restringir às objeções – como o argumento do mal, a afirmação da incoerência do teísmo, ou a ideia de que existe, de algum outro modo, uma forte evidência contra a crença cristã (PLANTINGA, 2016, p. 95).

## Debate entre Plantinga e Swinburne

Richard Swinburne é o representante contemporâneo mais sofisticado da Teologia Natural Clássica, isto é, tentativa de oferecer provas ou evidências em favor da existência de Deus. Swinburne procura demonstrar que existe a possibilidade de se alcançar uma conclusão bem justificada por meio de argumentos racionais acerca da existência de Deus. A forma com que Swinburne desenvolve seu argumento probabilístico em favor da existência de Deus é a partir da inferência da melhor explicação. Neste sentido, a ocorrência de determinados fenômenos, como: (i) a existência do universo; (ii) o design do universo; (iii) a presença de consciência no universo; (iv) a ocorrência de milagres; e (v) a experiência religiosa; são melhor explicadas pela hipótese teísta do que pelas hipóteses não-teístas.

A argumentação de Swinburne pode ser expressa, resumidamente, da seguinte forma: cientistas, historiadores e detetives, ao observarem dados, procuram chegar a alguma teoria sobre o que explica melhor a ocorrência daqueles dados. Ao analisar os critérios que eles usam a fim de chegar à conclusão de como uma teoria é mais bem sustentada do que outra, ou seja, de como, com base nesses dados, é mais provável uma teoria ser verdadeira que suas 'concorrentes', é possível elucidar a questão da existência de Deus. Os critérios para tal análise são o seguinte:

- (1) Ela nos leva a esperar (com precisão) muitos e variados eventos que observamos (e não observamos nenhum evento cuja não ocorrência ela nos leva a esperar).
  - (2) O que é proposto é simples.
  - (3) Ela se adapta bem ao nosso conhecimento de fundo.
  - (4) Nós não esperaríamos de outro modo encontrar esses eventos (ou seja, não há nenhuma lei concorrente que nos leve a esperar esses eventos e que satisfaça os critérios (1-3) tão bem quanto a lei proposta).
- (SWINBURNE, 2015b, p. 48).

De acordo com Swinburne, quando colocamos os quatro critérios em funcionamento a fim de determinar qual das nossas muitas afirmações sobre o mundo é a mais provavelmente verdadeira, “a probabilidade intrínseca do teísmo é, relativamente às outras hipóteses acerca do que existe, muito alta” (SWINBURNE, 2015a, p. 195). Assim, no balanço de probabilidades dentro de um raciocínio bayesiano, levando em conta esses quatro critérios, Swinburne afirma que dado nossa evidência total, o teísmo é mais provável que suas explicações alternativas. Logo, um ser racional está justificado em conceder seu assentimento tendo em vista tal grau de confirmação.

Em 2001, Richard Swinburne fez uma análise crítica na revista *Religious Studies* da principal obra de Plantinga, *Warranted Christian Belief* (2000). Para Swinburne, a razão de um argumento qualquer é fazer com que as pessoas, na medida em que forem racionais, aceitem suas conclusões. Religiosos e não religiosos devem discutir tal coisa como “Deus existe?” a partir de uma base comum. De acordo com Swinburne (2001, p. 206), o principal problema do modelo fornecido por Plantinga é que ele não discute se os vários conjuntos de evidências podem tornar provável se o teísmo cristão é verdadeiro ou não. Uma vez que Plantinga argumenta que a crença cristã tem garantia se for verdadeira, o objetor esperaria uma discussão sobre a verdade da crença cristã. No entanto, Plantinga não argumenta em favor da ideia de que a crença cristã é verdadeira.

Logo, como Plantinga não argumenta em favor da veracidade da crença cristã, mas apenas de sua razoabilidade; e como a razoabilidade, no sentido que Plantinga entende o termo, pressupõe o conceito de verdade, segue-se daí para Swinburne (2001, p. 206-207)

que “nós estamos novamente de volta com a questão o que só podemos responder com afirmação ou contra-afirmação; não podemos, em nenhum sentido interessante, perguntar se é racional acreditar que a crença cristã tem garantia”. Uma consequência direta disto é que “Plantinga parece não ter muito a dizer àqueles crentes cristãos cujas crenças não são do tipo das de Plantinga, e nada a dizer aos adeptos de outras religiões ou aos sem religiões” (SWINBURNE, 2001, p. 207).

Para Swinburne, há dois tipos de evidências, particulares e públicas. Swinburne pensa que a crença de *S* é racionalmente privada se, e somente se, for evidente com relação a evidência de *S*; agora, suponha que essas várias evidências particulares entrem em interseção em algum momento; suponha que não apenas *S*, mas boa parte das pessoas, mantenham racionalmente os mesmos conjuntos de crenças privadas – como a de que existe um mundo externo ou um passado. Nessas interseções encontramos alguns proposições que são tidas por todos como *certas*. Essas são as evidências públicas, isto é, evidências que são prováveis com relação à evidência pública. Dessa forma, Swinburne afirma que a questão que realmente está em jogo, e que Plantinga não discute, é “se os vários conjuntos de evidências (algumas públicas, algumas privadas) tornam provável que as crenças cristãs sejam verdadeiras” (SWINBURNE, 2001, p. 208).

Assim, Plantinga negligenciou um importante sentido de “racional” em que crentes e não-crentes podem argumentar sensatamente sobre a questão de se a crença cristã é, de fato, racional. As pessoas não estão interessadas em saber se uma crença é racional no sentido dado por Plantinga, mas se é racional no sentido de serem verdadeiras. Isso porque “um problema aqui é que nem todas as pessoas têm a mesma evidência - algumas tiveram experiências aparentemente de Deus e outras não” (SWINBURNE, 2001, p. 207-208).

De acordo com Swinburne, nem todos tem a inclinação ou disposição para acreditar em Deus tal como defendido por Plantinga; logo, as pessoas que não dispõem de tal experiência contam apenas com o relato de *outras* pessoas que afirmam ter tido tais experiências ou inclinações. Apesar de esses relatos serem importantes e contarem como um tipo de evidência testemunhal, no entanto, isso não conta como evidência de uma experiência *prima facie*.

Além disso, alguns teístas (não todos) têm entre suas crenças básicas não apenas crenças como “Deus existe”, mas também crenças como “Deus se fez carne e habitou entre nós”. Esses conteúdos também estarão entre suas crenças básicas; todavia, apenas a evidência testemunhal de que alguns teístas afirmam terem tais crenças básicas cristãs estará entre as evidências para os outros teístas. No entanto, além de tais evidências, existem muitas evidências totalmente públicas e certas, como a de que existe um mundo governado por leis científicas ou de que os seres humanos são conscientes.

E, para Swinburne, a questão realmente interessante para se discutir diz respeito à probabilidade de que todos esses diferentes conjuntos de evidências diferentes tornam provável que exista um Deus e/ou que o Credo Cristão (ou parte dele) seja verdadeiro. Mesmo que *S* adote o Credo Cristão entre suas crenças básicas, nem todas as crenças básicas terão seu conteúdo avalizado pela evidência total; assim, por mais que *S* esteja convencido inicialmente de sua crença em *X*, pode haver outras evidências igualmente convincentes para *S* que poderiam torna *X* improvável, dado a totalidade dos indícios.

Além disso, alguns teístas cristãos possuem crenças fracas, que, mesmo que eles estejam inclinados a acreditar nelas como garantidos dados à evidência da crítica bíblica

ou o problema do mal, precisam ser abandonadas. Suponha que *S* adote como crença básica a proposição “Deus criou o mundo em seis dias”; e suponha que essa crença seja fraca, no sentido que Swinburne dá ao termo: dado a evidência global, tal crença deve ser abandonada, mesmo que *S* tenha tal crença como apropriadamente básica – a menos que argumentos sejam dados para atender as objeções.

Plantinga respondeu as objeções de Swinburne, também na *Religious Studies*. Para Plantinga (2001), não se segue que, dado seu modelo, teístas e não teístas não possam discutir sensatamente a questão de saber *se* a crença cristã é verdadeira ou racional porque aqueles que pensam que a crença cristã é falsa, naturalmente, levantam objeções de vários tipos à verdade da crença cristã, como o problema do mal, do pluralismo religioso, da crítica bíblica, entre outras objeções levantadas por pós-modernos ou naturalistas. Os filósofos cristãos devem levar a sério essas objeções.

O principal ponto de interesse nesse debate tem a ver com a evidência pública. Para Plantinga (2001, p. 217), “os cristãos podem muito bem oferecer quaisquer argumentos para a verdade da crença cristã que eles achem adequado”; tais argumentos podem ser extremamente úteis de, pelo menos, quatro formas diferentes:

Eles podem confirmar e apoiar a crença alcançada de outras maneiras [que não por argumentos]; eles podem aproximar as pessoas que mantêm uma posição neutra fechada para a crença cristã; eles podem funcionar como derrotadores dos anuladores [da crença cristã, como o problema do mal]; e eles podem revelar conexões interessantes e importantes” (PLANTINGA, 2001, p. 217).

No entanto, o ponto de Plantinga é que tais argumentos não são *necessários* para uma crença cristã justificada, racional e garantida; além disso, Plantinga duvida que esses argumentos sejam fortes o suficientes para garantir o tipo de firmeza da crença envolvida na fé cristã. Ou seja, quando se depara com suas crenças cristãs, *S* possui uma convicção tal na verdade delas que não pode ser derivada de argumentos e evidências – por mais bem sucedidos que eles sejam.

Para Plantinga, a crença cristã pode ter garantia para *S*, uma garantia suficiente para o conhecimento, mesmo que ela não seja evidente com relação à evidência pública. Plantinga propõe um exemplo: suponha que *S* seja suspeito de cometer um crime na noite anterior; suponha também que *S* tem meios, motivos e oportunidades para tal. Além disso, *S* é conhecido por ter cometido esse mesmo tipo de crime antes e uma testemunha credível afirmou que viu *S* na cena do crime. Mas *S* se lembra claramente, baseado em sua memória, que na noite anterior ele estava fazendo uma caminhada solitária a quilômetros da cena do crime. Logo, *S sabe* que não cometeu o crime, apesar do fato de que, de acordo com a evidência pública, ter cometido tal coisa é mais provável do que não. O que se segue daí? Para Plantinga, “a probabilidade em relação à evidência pública não é necessária para racionalidade, justificação ou conhecimento – mesmo de crenças que estão entre as deliberações da razão” (PLANTINGA, 2001, 220).

Assim, Plantinga (2001, p. 220) afirma que mesmo que alguém fosse capaz de mostrar que a crença cristã é *improvável* dada a evidência pública, o que se segue daí não é que ela não seja garantida, mas, como mostra o exemplo, apenas que ela provavelmente não é garantida em relação a evidência pública. Uma crença pode não ser evidente dada as evidências públicas; não se segue daí que ela seja irracional. No exemplo em questão, *S*



possui uma fonte importante e independente geradora de crenças racionais: a memória. Tal crença é garantida e racional, não dependendo da probabilidade em relação a evidências públicas ou a outras crenças básicas de *S*; assim, o mesmo valeria para as crenças cristãs: ainda que elas sejam improváveis com relação a outras crenças, sejam elas básicas ou não, de *S*, não se segue daí que tal crença seja *contra* elas.

Para Plantinga, além da evidência pública não ser uma condição *necessária* para a garantia da crença cristã, ela não é *suficiente*. A fé envolve acreditar em determinadas proposições com um grau de firmeza considerável. No entanto, mesmo “uma crença sendo provável, mesmo que altamente provável, com relação à evidência pública, é insuficiente para que se acredite justificadamente com esse grau de firmeza. De fato, é insuficiente para que seja acreditado justificadamente com algum grau de firmeza” (PLANTINGA, 2001, p. 220). Suponha, por exemplo, que o cálculo de probabilidade de Swinburne seja tão alto quanto 0,9. Mesmo assim, e dada a verdade da fé cristã, Plantinga afirma que isso não é suficiente para o conhecimento.

Eu ouço o meteorologista anunciar que a probabilidade de chuva para esta tarde é 0,9. Agora, se estou pensando corretamente, não vou acreditar que vai chover esta tarde; acredito apenas que é muito *provável* que isso aconteça. E se eu acreditar, de forma imprudente, que vai chover, essa crença terá pouca garantia. Mesmo se, como acontece, realmente venha a chover, eu não poderia afirmar que sabia disso (PLANTINGA, 2001a, p. 220-221).

Logo, se é o caso de *S* realmente conhecer algumas das alegações centrais do cristianismo, ou mesmo que seja o caso de *S* ser efetivamente racional em acreditar nelas, é necessário que *S* tenha uma fonte independente de garantia para tal crença, como propõe Aquino e Calvino. Assim, uma vez que a probabilidade da verdade da crença cristã em relação à evidência pública não é nem necessária, nem suficiente para termos uma crença cristã garantida, a questão de saber se o Credo Cristão é provável com relação a tais evidências não é importante para Plantinga.

O desacordo entre Plantinga e Swinburne está diretamente ligado a noção que ambos sustentam de fé. Para Plantinga, a fé “é o conhecimento *firme e certo* do plano de Deus [...]. Ter fé significa *saber* que Deus nos possibilitou – e como – o escape da ruína do pecado e a recondução à relação correta com ele.” (PLANTINGA, 2016, p. 122. Grifos nosso); para Swinburne, a fé é uma questão de adesão voluntária a uma proposta de salvação; *S* pode ter um grau máximo de comprometimento com relação às suas crenças, ainda que a base teórica para a crença não seja muito firme, mas cheia de dúvidas (SWINBURNE, 2001).

Para Plantinga, esse tipo de fé sustentado por Swinburne parece ser próximo do tipo de fé proposto pela aposta pascaliana; logo, *neste caso*, bons argumentos derivados da evidência pública, ainda que probabilísticos, podem ser suficientes para justificar tal tipo de fé. Mas, tais argumentos não são suficientes para sustentar o tipo de fé apresentado pelo Novo Testamento ou pelo Catecismo de Heidelberg porque nenhum argumento, ainda que contenha premissas aceitas por todos, é forte o bastante para apoiar a crença cristã plena e certa mesmo que, nos termos de Swinburne, tal crença seja mais provável que improvável.

Além disso, o desacordo entre Plantinga e Swinburne se dá por causa de duas perspectivas epistemológicas opostas: internalismo e externalismo. Swinburne é um

internalista, isto é, alguém que afirma que, para a crença de *S* ser garantia, é preciso que ele desfrute de um tipo de acesso às evidências públicas; para ter sua crença garantida, *S* deve saber o que é que constitui os fundamentos, ou a razão, ou a evidência para pensar que sabe o que ele sabe. É claro que o internalismo de Swinburne é um pouco mais complexo, uma vez que ele defende o princípio da credulidade, seja, é um princípio básico da racionalidade que *S* deve acreditar que as coisas são do modo como elas parecem ser (no sentido epistêmico) a menos que haja indícios de que *S* está enganado. Para Swinburne, o “que alguém parece perceber, é daquele modo” (SWINBURNE, 2015a, p. 490). Plantinga é um externalista, ou seja, a garantia de que as suas crenças desfrutam é externa: resulta não da posse de evidências, mas, como vismo, de originar-se de processos cognitivos funcionando apropriadamente, sem estarem sujeitas a disfunção ou mau-funcionamento.

### Considerações finais

As propostas de Swinburne e Plantinga sobre a garantia da crença cristã parecem ser opostas por dois motivos principais: (a) primeiro porque ambos partem de conceitos diferentes sobre o que o conceito de fé exige para ser um caso de conhecimento; (b) segundo porque ambos partem de pressupostos epistemológicos opostos, sendo Swinburne um internalista e Plantinga um externalista.

Como conclusão final, é possível pensar que o fato das crenças comuns de *S* não atingirem um “ideal” baseado em evidência pública, não é um defeito de *S*. Logo, sustentar a crença em Deus ou no Credo Cristão como garantidas e racionais, não indica, até certo ponto, qualquer vício, demérito, deficiência ou impropriedade nas crenças ou nas pessoas que as sustentam. A pessoa que sustenta tal crença, não necessariamente carece de alguma virtude intelectual. A maioria das crenças que sustentamos na vida não estão de acordo com tal “padrão” baseado em evidências públicas que Swinburne exige. E isso não implica *contra S*, mas *contra tal ideal*.

Podemos formular este argumento da seguinte forma através de um *reductio ad absurdum*<sup>3</sup>: se Swinburne estiver correto sobre a *necessidade* de evidências públicas para a garantia de *S* na crença em Deus ou no Credo Cristão, segue-se daí que também as crenças comuns de *S*, como a de que existe um passado ou um mundo externo, precisam de evidências públicas para serem racionais e garantidas; assim, muitas crenças razoáveis, como a de que existem outras mentes, o um passado, ou ainda um mundo externo, se mostram não garantidas uma vez que, geralmente, aceitamos tais crenças de forma racional *sem* recorrer a argumentos ou evidências públicas. Mas tal conclusão é absurda porque esse ceticismo é injustificável: seria como pedir para *S* que sustentasse que suas crenças no passado ou na existência de um mundo exterior estarão garantidas apenas se elas fossem prováveis em relação a evidência pública.

“Para a pessoa de fé (pelo menos nos casos paradigmáticos), as grandes coisas do evangelho parecem claramente verdadeiras, atraentes. Ela se vê convencida – como no caso das crenças de memória claras ou a sua crença nas verdades elementares da aritmética” (PLANTINGA, 2016, p. 133). O teísta acredita que as grandes coisas do evangelho são convincentes, óbvias, obviamente atraentes. Logo, se as coisas são assim, como ele poderia deixar de acreditar nelas?

Por outro lado, o fato da crença teísta não precisar de argumentos baseados em evidências públicas para a racionalidade da crença em Deus, não se segue daí que eles não

3 Tal argumento é baseado em um *reductio ad absurdum* apresentado por Plantinga em (2000) e (2016).

sejam importantes, nem que não *haja* tais argumentos. Eles apenas não são *necessários* para a garantia da crença em Deus. Suponha que a argumentação de Plantinga está correta; não se segue que o argumento probabilístico bayseano em favor da existência de Deus tal como desenvolvido por Swinburne (2015a) não seja correto e apropriado; ou que não seja importante.

**Referências bibliográficas:**

PLANTINGA, Alvin. A Objeção Reformada à Teologia Natural. Tradução: Bruno Ribeiro Nascimento. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*. Brasília, v. 4 n. 1, p. 189-205, ago. 2017 [1981].

\_\_\_\_\_. *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Rationality and Public Evidence. *Religious Studies* 37, p. 215-222. Cambridge University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Conhecimento e Crença cristã*. Brasília: Monergismo, 2016.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. Fé, Razão e Salto no Escuro – Uma Comparação entre Plantinga e Swinburne. *Veritas*, v. 56, n. 2, maio/ago. 2011, p. 18-31.

SWINBURNE, Richard. *Existência de Deus*. Brasília: Monergismo, 2015a.

\_\_\_\_\_. *Deus existe?* Brasília: Monergismo, 2015b.

\_\_\_\_\_. Plantinga on warrant. *Religious Studies* 37, p. 215-222. Cambridge University Press, 2001.

## O conflito e a construção da possibilidade de liberdade na política maquiaveliana

Carlos Eduardo Ruas Dias<sup>1</sup>

A questão da liberdade está presente de modo muito marcante no pensamento renascentista, a ruptura com a tradição medieval levou os pensadores a buscarem o estabelecimento de uma ideia sobre a qual pudessem estabelecer a política como uma categoria autônoma, livrando-a das amarras da religião. Esse processo é iniciado em Coluccio Salutati, Chanceler do governo florentino, que usa dos elementos conceituais medievais para edificar a matriz teórica do Humanismo Cívico.

Salutati toma a ideia de vontade, comum aos pensadores da tradição cristã, e a associa ao pensamento de Cícero, levando-o a tomar uma conclusão distinta daquela dos medievais: a vida ativa é superior à contemplativa, implicando uma valorização da vida cotidiana onde o homem age livremente norteado pelas leis, fruto da vontade coletiva em união com os mandamentos divinos. Aqui, a política é posta como um elemento ativo da vida humana, ou seja, a política é uma ação pela qual os homens agem a fim de estabelecer uma ordem para o mundo. Assim sendo, a liberdade como ideia de uma vontade movida pela razão torna-se um ponto diferencial do pensamento político do Humanismo Cívico, pois passa a ser vista como o substrato da vida na cidade, ou seja, o elemento substancial do *vivere civile* e deve ser defendida diuturnamente.

Em Leonardo Bruni, por outro lado, a liberdade não é apresentada como uma faculdade da vontade, mas como o exercício da cidadania, passando a ser considerada a partir do vínculo que une os homens à sua cidade. Ademais, tem um elemento que a torna mais ampla que para Salutati, segundo Bruni, a liberdade traz em si a ideia de justiça; deste modo, quando fala em liberdade, percebemos Bruni apontar para uma defesa de uma forma política que a fomenta e, por meio da mesma, proporcione justiça; este é o regime republicano.

É importante salientar que o republicanismo é o regime vigente na Florença, o que pode ser confirmado na obra, História de Florença, onde Maquiavel retrata o desenvolvimento institucional da república florentina. Assim, animados pelo espírito republicano, os pensadores florentinos dicaram-se à defesa dessa modalidade de governo sob a qual a sua cidade viu os seus momentos de maior brilho. Segundo Skinner, a tradição humanista define a liberdade como a independência política de um Estado, assim, o ser livre é visto como a possibilidade de governar a própria cidade sem interferência de estrangeiros e a de tomar parte no governo da própria República.

O ideal da liberdade republicana florentina tem como motivação a ameaça de perda das instituições que, pela ocasião da guerra contra o Duque de Milão, viu-se ameaçada,

<sup>1</sup> Universidade Federal de Uberlândia –UFU. Bolsista Capes.

isso mobilizou os cidadãos para defesa daquilo que lhes era mais precioso, a liberdade que a República lhes garantia. Esse fato acentuou o caráter cívico do povo florentino, estimulado pela literatura Humanista e pela visão de uma possibilidade turva que pode acarretar a submissão das cidade à autoridade de um tirano estrangeiro, cujo desejo é submeter a cidade aos seus interesses, limitando a participação popular e excluindo o cidadão dos debates políticos.

A participação popular no direcionamento da coisa pública é uma possibilidade republicana e algo caro para os florentinos, no entanto, não se pode dizer que havia igualdade entre todos os cidadãos, mas eram postas barreiras que impediam a participação daqueles de situação econômica mais modesta, vide o desenrolar da cena política florentina após revolta dos *Ciompi*, os cidadãos ligados às camadas populares da sociedade tiveram o acesso aos cargos do governo dificultado, pois os escrutínios de escolha dos que ocupariam os postos da *Signoria* eram, comumente, fraudados em benefício daqueles que faziam parte da oligarquia.

Aqueles que tinham a possibilidade de atuar no serviço público deveriam ser dotados da capacidade de agir em prol da coletividade, para Skinner, isso acontece com o aprimoramento do espírito público que conduz os homens à uma vida política plena no seio da cidade. Citando Bruni, ele mostra que os florentinos não se resignaram a uma vida amolecida devido ao conforto da liberdade proporcionada pela República, mas dedicaram-se em caráter constante à promoção do bem da cidade, defendendo a liberdade e as instituições que a proporcionaram.

Essa é a ideia de *virtus* que os humanistas tinham: “o valor dos homens não se deve medir pela antiguidade de sua linhagem ou pelo volume de sua riqueza mas, acima de tudo, por sua capacidade de desenvolver os talentos que possui, de atingir um senso adequado do espírito público, e de assim canalizar as energias para o serviço da comunidade” (SKINNER, 1978, p. 102). O homem excelente, para o Humanista, é aquele que é proativo, mas para isso ele deve passar por um processo formativo alicerçado nas ideias dos pensadores clássicos. Essa formação, que se dá pela retórica Humanista, constitui-se pela aliança entre teoria e prática, preparando o indivíduo para a vida pública, ou seja, é através da educação humanista que se pode preparar um indivíduo para a vida cidadã.

Essa virtude cultivada para o exercício da vida cidadã consiste em uma vida ativa como condição necessária para superação da Fortuna, a força capaz de destruir tudo por onde passa. A *virtù* humana, assim, constituía o elemento salvador da vida republicana, pois o sujeito que é dotado de uma consciência cívica é aquele que age e, por conseguinte, tem acesso aos meios de conter os efeitos destrutivos da Fortuna. Com isso, a República é o regime político marcado por uma vivacidade que não pode ser vista nos regimes monárquicos, sobre isso Maquiavel expõe no capítulo V de *O príncipe*: “nas repúblicas há mais vida, há mais ódio, há mais desejo de vingança” (MAQUIAVEL, 2010, p. 61). Essa mobilidade que a liberdade republicana proporciona uma eferevescência impossível de ocorrer em outras modalidades de governo. Sempre há interesses, demandas das diversas camadas da sociedade que, na República podem ser ouvidas e atendidas, mas isso acaba por causar certo transtorno, o constrangimento de um ou outro grupo da comunidade.

Os humanistas, de modo geral, não vêem as discórdias sociais como um elemento capaz de proporcionar o desenvolvimento institucional do Estado e, por fim, promover a liberdade. O frei Savonarola, um expoente da tradição escolástica naquela Florença do fim

do século XV, defendeu que os conflitos existentes na sociedade são o germe da tirania, pois a partir deles algum membro de facção pode assumir o controle do Estado e eliminar a liberdade da República.

O pensamento maquiaveliano rompe com essa tradição e mostra que o conflito não viabiliza a tirania, mas o contrário, é a partir do conflito que as instituições são aprimoradas e a liberdade garantida. Sobre isso, no texto quatro do primeiro livro dos *Discorsi*, Maquiavel mostra que: “quem condena os tumultos entre nobres e plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a gríta que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam” (MAQUIAVEL, 2007, p. 22). Assim, fica claro que a liberdade nasce das tensões internas existentes em um Estado e esse caráter turbulento constitui a característica mais marcante da República; como fica evidente em *O Príncipe* na citação feita anteriormente, que na república há mais vivacidade, mais amor e mais ódio.

A tranquilidade e a “paz” existente nas outras modalidades de governo mascaram a realidade e dão a impressão de que ali os cidadãos gozam de grande

liberdade, pois não há domínio de forças estrangeiras e o governante provém seus governados em todas as suas necessidades. No entanto, não há liberdade, pois as decisões do governo dão apenas aquilo que o governante julga justo, e o grupo daqueles que são mais poderosos colocam suas necessidades à frente daquelas dos mais modestos, deste modo, a nobreza acaba por colocar o povo sob seus pés e ignora seus interesses, molestando-os o quanto podem para satisfazer seus desejos.

Na República, por outro lado, o povo tem a possibilidade de manifestar-se e opor-se à opressão da nobreza, isso confere à república o aprimoramento constante de suas instituições e o exercício da cidadania contribui para a salvaguarda da liberdade garantida pelas instituições. Isso ocorre porque em toda República há dois humores distintos, o dos nobres, que têm o desejo tem seu poder ampliado para que possam usar o povo para a satisfação dos seus interesses. Por outro lado, o povo deseja manter-se livre da opressão daqueles que têm mais poder, no caso romano, a nobreza, representada pelo senado, desenvolvia leis cuja finalidade era contemplar os interesses exclusivos de sua classe e o produto de tais medidas era a diminuição da liberdade daqueles que não tinham outro interesse senão manutenção da sua liberdade.

A liberdade só nasce a partir da boa administração desse embate entre as forças existentes na cidade, como é apresentado em *O Príncipe*: “desses desejos (do povo e da plebe) antagônicos advém nas cidades uma das três consequências: principado, liberdade ou licença” (MAQUIAVEL, 2010, p. 77). Isso quer dizer que a liberdade é produto possível do conflito, mas para que tal seja vislumbrado é necessário que os ânimos sejam canalizados para o ponto onde possam ser usados de modo que um não se sobreponha ao outro, mas sirvam para o crescimento institucional do Estado.

No caso de Roma, os conflitos geraram a liberdade que a tornou potente, com isso, segundo Skinner, Maquiavel critica os Humanistas ao mesmo tempo que exalta o valor do conflito como fator preponderante para o surgimento da liberdade. Para o comentador, os predecessores de Maquiavel foram incapazes de perceber que as consequências de seus ensinamentos no que diz respeito ao valor do conflito para a organização político, Skinner mostra que:

Concordavam eles em que a liberdade somente se pode conservar promovendo-se a *virtù*, e que esta somente se pode promover se os cidadãos tiverem uma plena participação nos negócios políticos. Mas não conseguiram, segundo Maquiavel, apreciar que os ‘tumultos’ da Roma antiga resultavam exatamente de uma intensa participação política, e portanto expressavam a mais alta *virtù* cívica” (SKINNER, 1978, p. 202).

Esses pensadores ficaram parados nos efeitos visíveis dos conflitos e tomaram o barulho como a causa da dissolução dos Estados, mas como o próprio Skinner aponta, o conflito entre as classes é o cimento da República. A tradição renascentista percebia no conflito o verme que corroe as víceras do Estado e o compromete mortalmente, como afirmou Guicciardini: “louvar a desunião é como elogiar a doença de um enfermo”. Tudo isso contraria o lugar comum do pensamento político renascentista quando vê a Sereníssima República Veneziana como o parâmetro de uma República saudável e ela vivia serena, sendo sua calma motivo de grande orgulho para os venezianos. Mas Maquiavel aponta para um outro modelo, o romano, onde a intensidade dos desejos foi bem aproveitada para promover o crescimento da República, como Maquiavel diz no livro II dos *Discorsi*:

As cidades nunca crescem em domínio nem em riquezas, a não ser quando são livres... o que engrandece as cidades não é o bem individual, e sim o bem comum só é observado nas Repúblicas, porque tudo o que é feito, é feito para o seu bem, e mesmo que aquilo que se faça cause dano a um ou outro homem privado, são tantos os que se beneficiam que é possível executar as coisas contra a vontade dos poucos que por elas sejam prejudicadas (MAQUIAVEL, 2007, p. 187).

Esses interesses individuais são instrumentos enfraquecedores das instituições políticas, pois são carregados de egoísmo e pouco consideram aquilo que será benéfico para a coletividade. Enquanto os desejos que nascem do povo têm uma característica contrária; eles querem o bem comum e o desejo de não ser oprimido, como Maquiavel expõe, isso acaba por promover a liberdade, pois os seus desejos “raramente são perniciosos”, como apresenta Lefort: “fecundos são tais desejos, quando emanados do povo livre” (LEFORT, 1999, p. 144).

A cerca das cidades e dos humores que a constituem, a comentadora Marie Nikodimov apresenta uma análise acerca de suas movimentações internas, usando o conceito de “sociedades aquecidas”<sup>2</sup>. Ela vê a proximidade da expressão do sociólogo com o pensamento maquiaveliano, já que, para o secretário, aponta para o conflito como um fenômeno político salutar para a saúde institucional e para a promoção da liberdade. Para a comentadora, a cidade maquiaveliana é, segundo uma acepção geográfica, um espaço urbano onde os homens têm ou não *status* de cidadãos.

A descrição da cidade, em *O Príncipe*, conforme a apresentação de Nikodimov, aparece, em primeiro lugar, no capítulo IX, onde Maquiavel apresenta o principado civil como o fruto de uma conquista favorecida ou pelo povo ou pela nebreza, isso faz com que não haja a necessidade de uma grande *virtù* ou Fortuna, como destaca o próprio autor: “para chegar a ele não é preciso nem toda a *virtù*, nem toda a fortuna, mas especialmente uma astúcia afortunada” (MAQUIAVEL, 2010, p. 77). Aqui, são destacados os ânimos que

<sup>2</sup> Conceito desenvolvido inicialmente por Claude Lévi-Strauss em sua obra, *Antropologia Estrutural*. A expressão é usada para caracterizar as sociedades onde a diferença entre classes sociais nunca cessam e delas extraem-se a sua energia.



compõe o corpo político, a saber; o povo e os grandes, cujos interesses são, respectivamente, ter liberdade e dominar sobre o outro. Esse peso da participação dos homens no destino da cidade constitui o fator preponderante para o republicanismo maquiaveliano, como aponta Merleau-Ponty: “Se Maquiavel foi republicano, foi por ter encontrado um princípio de comunhão. Colocando o conflito e a luta na origem do poder social não quis dizer que fosse possível (...) quis salientar a condição de um poder que não seja mistificante, e que é a participação numa situação em comum” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 242).

Assim, na luta das classes populares contra a nobreza reside o germe da liberdade. As leis que nascem desses confrontos não são o meio termo estático a satisfazer os dois desejos, mas, como diz Bignotto, uma “solução permanente para suas lutas internas de uma cidade, é o signo de sua capacidade de acolher forças que, não podendo ser satisfeitas, não deixam de buscar meios de se exprimir” (BIGNOTTO, 1991, p. 86). O valor do conflito reside justamente nessa capacidade da República assimilar essas energias e as usarem como a força motriz das instituições promotoras da liberdade.

**Referências bibliográficas:**

- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991
- GAILLE-NIKODIMOV, Marie. *Conflit Civil e Libertè: La politique machiavélienne entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad: Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes, 2007
- \_\_\_\_\_. *O príncipe*. Trad: Maurício Santana Dias. São Paulo: Cia das Letras, 2010.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Trad. Maria Ermantina G.G. pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- LEFORT, Claude. *Maquiavel e a veritá effectuale*, IN: *Desafios da escrita política*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Revisão: Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Companhia das letras: 1978.

## Satã, o mal e a justiça divina: Maimônides e a exegese filosófica do livro de Jó

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo<sup>1</sup>

Não resta a menor dúvida de que Moisés Maimônides seja o mais famoso filósofo judeu da Idade Média e talvez a mais importante referência até os dias atuais no judaísmo. Tendo vivido entre 1135 e 1204, sua importância não se revela só no pensamento judaico, mas é, definitivamente, um dos mais importantes pensadores medievais, entre outras razões, pela intensa influência que exerceu na Escolástica Cristã. Filósofo, estudioso do *Talmud* e médico de formação, a principal obra filosófica do RaMBaM, acrônimo pelo qual ficou conhecido, é o *Guia dos Perplexos*, escrita originariamente em árabe, sob o título *Dalalat al-‘airin*. Esta obra é composta por três partes e discorre sobre os mais variados assuntos de interesse da filosofia e teologia da época, ainda que não organizados de modo muito sistemático. Nela, encontramos desde as questões de interesse mais propriamente religioso, como a Profecia e os atributos<sup>2</sup> de Deus até temas de preocupação nitidamente filosófica, como a teoria aristotélica da eternidade do universo. Escritor prolífico também no campo mais propriamente religioso, o médico Maimônides chegou a ser *nagid* ou líder da comunidade judaica do Cairo, e deixou obras fundamentais, cujo estudo é considerado imprescindível até os dias atuais nos programas de formação dos seminários teológicos judaicos. Dentre elas destacam-se especialmente a *Mishne Torah*, que consiste em um condensado da jurisprudência judaica onde figuram seus comentários aos 613 preceitos e às Leis da *Torah* (Pentateuco) e também um comentário em árabe à *Mishná*, o *Kitab al-Siraj*, além de diversas epístolas. Como médico, sua profissão oficial, serviu inclusive na corte de Saladino e também neste campo suas importantes obras influenciaram profundamente a medicina medieval posterior.

Ainda que se utilize amplamente do material advindo da filosofia grega, Maimônides mantém seu foco na temática original proveniente das questões propostas pela fé judaica. Assim, podemos considerá-lo propriamente um filósofo judeu e seus escritos no âmbito do que Guttmann denomina “filosofia do judaísmo”<sup>3</sup>. O elenco temático apresentado por Maimônides no *Guia dos Perplexos* não se distanciou muito das preocupações historicamente propostas pelos talmudistas, ainda que sua abordagem seja sensivelmente distinta, em virtude de sua formação científica e filosófica.

1 Doutorado em Ciências da Religião; Pós-doutorado em Filosofia Medieval; Professora adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo.

2 Problema este que persegue o pensamento filosófico judaico desde Filon de Alexandria.

3 Para esta discussão ver Guttmann, que defende que a filosofia judaica possui traços próprios, uma vez que sua temática provém de questionamentos internos à religião e não de investigações metafísicas racionais. “Desde a Antiguidade, a filosofia judaica foi essencialmente uma filosofia do judaísmo. Mesmo na Idade Média – que conheceu algo como uma total e abrangente cultura baseada na religião – ela raras vezes transcendeu o seu centro religioso” (GUTTMANN 2003, p. 28).

A marca do judaísmo rabínico, transmitido desde cedo por seu pai, faz-se notória ao compararmos os conteúdos de seus escritos mais filosóficos àqueles mais propriamente ético-religiosos. Do mesmo modo que tenta compatibilizar certas noções propostas pela religião revelada com as teorias filosóficas, notamos que, por vezes, e principalmente no campo da ética, há paralelos flagrantes entre seus textos religiosos e seus textos filosóficos, como é perceptível em suas exposições sobre a *Mishná* e certos conteúdos do *Guia dos Perplexos*. A linguagem e o tom utilizados, por motivos vários, inclusive em virtude do público ao qual se destinam, são bem diferentes e a explicação se desenvolve a partir de vocabulários, teorias, argumentos e fundamentações bastante diversos, mas, podemos dizer que o pensamento inicial e a inspiração que desperta a reflexão do autor é basicamente um único, proveniente de sua formação judaica inicial.

### **O mal e a questão ética:**

Quanto à questão do mal em si mesmo, podemos dizer que, assim como muitos de seus contemporâneos, Maimônides não acredita na existência de um mal substancial, enquanto princípio independente ou causa última do mal no mundo. Sob o governo de um Deus que é puro bem e do qual somente o bem pode proceder, o mal é a ausência do bem de Deus, sua falha ou sua deturpação, ocorrendo por algum empecilho à perfeição ou por acidente. Assim: “a verdadeira ação divina, em toda sua integridade é o bem, porque é o ser” (MAIMONIDES, 2008, III, 10, p. 389). A partir desta perspectiva adotada pelos filósofos, e que se mostra, antes de tudo, racionalista, praticamente negando a existência do mal enquanto tal, Scholem argumenta que aí reside uma diferença fundamental entre ramos distintos do pensamento judaico. Essa questão seria, então, uma das maiores diferenças entre os dois grupos do que chama de “aristocratas do pensamento” judaico, a saber, os filósofos e os místicos: “Em geral, os filósofos do judaísmo tratam o problema do mal como algo sem importância em si mesmo. Alguns deles têm se mostrado mais que orgulhosos dessa negação do mal, considerando-a um dos pilares mestres do que chamam o judaísmo racional”. Os místicos, ao contrário teriam “um forte sentimento da realidade do mal e do escuro horror que há em torno de cada ser vivo. Não procuram, como os filósofos, descartar-se dele por uma fórmula conveniente; procuram antes penetrar em sua profundidade” (SCHOLEM, 1995, p. 37). No caso dos filósofos medievais de orientação aristotélica como Maimônides, esta contraposição com as preocupações dos cabalistas se revelará especialmente flagrante, por sua proposta ser altamente racionalista, como veremos.

A proposta moral de Maimônides não segue totalmente as referências religiosas, pois não se baseia completamente na lei judaica e nem mesmo podemos dizer que seja propriamente decorrente de virtudes que sejam válidas por si mesmas, mas tem por base uma ética intelectualista. Quanto a este ponto, cabe ressaltar que a tradição bíblico-rabínica, não distingue a ética - enquanto uma disciplina ou perfeição humana - em separado das leis e preceitos religiosos: “Ela não diferencia entre leis morais e leis rituais. Para delimitar claramente a esfera da ética, Maimônides recorre ao ensinamento Aristotélico, conforme o qual ‘ética’ se refere a traços de caráter” (WEISS, In MAIMONIDES, 1983, p.3).

Maimônides constrói suas teorias profundamente alicerçadas na tradição aristotélica, mas lida esta a partir das lentes que traz do racionalismo talmúdico. Nesse sentido, o autor defende que o objetivo principal do homem não é a perfeição ética em termos da Lei judaica, mas esta consistiria em atingir, através da ação moral, uma espécie de perfeição intelectual que conduzirá, por sua vez, à compreensão das coisas inteligíveis e, através

delas, alçar-se até a iluminação por parte do intelecto divino<sup>4</sup>. Toda ação reta e virtuosa do homem, seu comedimento, a necessidade de evitar as paixões e apetites não possuem um fim em si mesmos, mas têm como principal objetivo o afastamento da ligação com a matéria e a identificação com a forma inteligível, perpétua e incorruptível. Esta preparação conduzirá o homem virtuoso que, para Maimônides, é o sábio, à possibilidade de união com o intelecto Divino – o Intelecto Agente de Aristóteles e dos filósofos islâmicos medievais.

Maimônides é, com certeza, altamente crítico da noção de que uma vida moral é a perfeição final dos seres humanos [...] Assim, Maimônides foi conduzido a mostrar que este comportamento moral em si não pode constituir a perfeição humana, a menos que seja informado por uma consciência intelectual da base para esse comportamento moral<sup>5</sup>. (LEAMAN, 107-8).

Ao contrário do que prega a moralidade judaica mais tradicional, a obediência à lei é propedêutica e, de modo algum pode ser entendida como um fim. “Ainda que aqui haja certa espécie de moralidade que precede e é pré-requisito para a *vita contemplativa*, há outro tipo de moralidade que é uma *consequência* da perfeição intelectual e representa um ‘transbordamento’ ou ‘emanação’ da realização intelectual” (SHATZ, 2005, p. 169).

No *Comentário à Mishná*, um texto nitidamente dedicado ao público judaico, vemos a seguinte explanação que complementará sua posição apresentada no *Guia*:

O homem necessita subordinar todas as potências de sua alma ao pensamento, no sentido que referimos no capítulo anterior e direcionar sua visão para um único objetivo: a percepção de Deus, quer dizer, o conhecimento D’Ele na medida em que cai sob o poder do homem (MAIMONIDES, 1983, p. 75).

Desse modo, notamos que sua posição não é meramente um prosseguimento das ideias disseminadas pela *Falsafa*, ou daquela bagagem que traziam seus contemporâneos somente nos meios filosóficos, nem uma mera leitura filosófica do legalismo judaico, mas esta é sua posição de fato, a partir do conjunto de seus estudos, diante das questões relacionadas à ética e ao comportamento moral do homem.

### O livro de Jó:

Quer seja entendido como um relato histórico quer seja entendido como uma parábola de ensinamento, o livro de Jó abre espaço para uma série de indagações, dentre elas, as seguintes: a existência de Satã, enquanto um ser ou personificação de um princípio maléfico; o mal como existente ou não por si; a bondade absoluta de Deus; a justiça e a suposta recompensa dos justos.

Embora Maimônides não dedique muito de sua reflexão ao tema, algumas passagens da terceira parte do *Guia dos Perplexos* pretendem esclarecer, como lemos em suas próprias palavras, “tanto quanto possível”, a questão das provações e sofrimentos dos justos. A partir de seu próprio texto, podemos dividir sua reflexão em três pontos, os dois primeiros a partir da caracterização das duas personagens que dão origem à trama – Satã

4 Entenda-se aqui o intelecto agente tal como formulado nas teorias medievais, enquanto a última das inteligências separadas da matéria.

5 “Maimonides is surely highly critical of the notion of a moral life as the ultimate perfection of human beings [...] So Maimonides may be taken to have shown that moral behavior in itself cannot constitute human perfection unless it is informed by an intellectual awareness of the basis to that moral behavior.

e o próprio Jó – e o terceiro consistindo na reflexão maimonideana acerca dos discursos dos amigos de Jó.

Iniciaremos, portanto, pela figura de Satā. Conforme Maimônides, no *Talmud* pode-se ler: “Satā, a inclinação perversa e o anjo da morte são uma mesma coisa” (MAIMONIDES, 2008, III, 22, p. 428). Mas, ainda que Satā possa ser entendido como “más inclinações”, seria, antes de tudo, também considerado um anjo, e, enquanto tal, um mensageiro que obedece à vontade de Deus. Portanto, nenhuma ação sua escapa ao conhecimento do Altíssimo. Esta reflexão nos conduz à pergunta: como defender então, diante do livro de Jó, a ideia de um Deus sumamente bom? A resposta para isso está precisamente na concepção de mal exposta por Maimônides e sua ligação com o mundo sensível e material.

Vale ressaltar que, embora Maimônides reforce que Satā seja considerado um anjo, a partir da passagem do livro de Jó que explica de que modo se apresentaram os anjos ao Senhor, parece considerar que há certa diferença de status entre os demais anjos e Satā. Assim, a passagem “os filhos de Deus se apresentaram diante do Senhor e entre eles estava Satā” (MAIMONIDES, 2008, III, 22, p. 426) indicaria que há uma clara distinção entre o termo “filhos de Deus” e a figura de Satā; este último seria colocado à parte e situado em um nível inferior àqueles. Por outro lado, fica extremamente claro no texto que cada ação realizada por Satā contra Jó é sempre fruto de uma consulta e de uma solicitação prévias a Deus. Portanto, Satā está absolutamente submetido a Deus, só fazendo o que este permite. E esta permissão lhe é concedida em etapas. Primeiro Deus diz “tudo o que ele possui está em tuas mãos, mas não estendas a mão contra ele” (Jó 1:12), indicando que Satā teria o poder de agir somente sobre aquilo que à época eram considerados os bens materiais – o que, pela tradição incluiria, portanto, os filhos; a seguir temos a passagem: “ele está em teu poder, mas poupa-lhe a vida” (note-se que o termo na Bíblia hebraica é *nefesh* – que também indica a alma) (Jó 2:6), sinalizando assim que poderia afetar a saúde de Jó, portanto seu corpo, mas não teria poder para tirar-lhe a vida. Maimônides pondera, a partir do significado primeiro de *nefesh* que assim se declara que “estava vedado a ele apoderar-se da alma à qual se concedeu todas as coisas terrenas, pois há uma barreira entre ele e a alma”. E prossegue com a explicação: “Já te indiquei que em nossa língua, o termo *nefesh* é um termo polivalente e se aplica àquilo que de cada pessoa lhe resta após a morte. É isso que é subtraído do domínio de Satā” (MAIMONIDES, 2008, III, 22, p. 428).

Para entender esta questão, precisaríamos considerar em primeiro lugar o que significa o termo anjo para Maimônides. Muito resumidamente podemos dizer que Maimônides procede, em sua teoria filosófica, a uma naturalização do termo anjo. Se, por um lado, em sua doutrina de matriz aristotélica, o termo é aplicado com mais rigor às Inteligências separadas, ou inteligências celestes, o filósofo considera também um termo polivalente. Assim, ele explica que o termo anjo (em geral traduzindo *malachim*, em seu entendimento de mensageiros, ou ainda outras denominações que acabaram sendo entendidas como na categoria de anjos) é aplicado a diversas realidades ao longo das Escrituras. Desse modo, refere-se mais a uma função – a de transmitir uma mensagem ou interferir no mundo – do que propriamente a uma criatura definida. Pode ser aplicado, portanto, por extensão, a entes corpóreos, como as esferas celestes e os astros, e também a forças naturais ou até mesmo forças da alma, contanto que estejam desempenhando uma missão conferida por Deus. Assim, entendemos que o fato de Satā ser entendido como “más inclinações” não é contraditório ou incompatível com ser também um anjo. E também, o fato de ser um anjo

(no sentido mais amplo) não quer dizer necessariamente que seja contado entre os “filhos de Deus” (que seriam em sentido estrito as Inteligências separadas da matéria).

A segunda questão a ser levantada em relação a isso é a questão do mal, já que estamos falando de más inclinações. No capítulo 12 da terceira parte de sua obra *Maimônides* divide os males em três classes: os males que acometem os homens e os corpos em geral; os males que um homem inflige a outro ou aos demais e os males que o homem causa a si mesmo. Portanto, a primeira classe recai sobre o mal natural e a segunda sobre o mal moral. Quanto à questão do mal em si mesmo, podemos dizer que, da mesma maneira que tantos outros pensadores de sua época, dedicados a elaborar uma conciliação entre a filosofia e as Escrituras, Maimônides não acredita na existência de um mal substancial, enquanto princípio independente ou causa última do mal no mundo. Sob o governo de um Deus que é puro bem e do qual somente o bem pode proceder, o mal é a ausência do bem de Deus, sua falha ou sua deturpação, ocorrendo por algum empecilho à perfeição ou por acidente.

Quanto ao mal natural, Na linha dos aristotélicos e neoplatônicos medievais que, por sua vez, seguiam o conjunto da literatura atribuída a Aristóteles na época, defende que todos os corpos são compostos de matéria e de forma, e que a corrupção e a morte atingem estes corpos exclusivamente em virtude da matéria que os compõe. Assim, Maimônides associa a matéria à privação, à qual está indissolúvelmente ligada, tornando-se assim a origem mesma dos “males” que atingem os corpos. “está claro, a partir disso, que toda destruição, corrupção ou imperfeição se origina da matéria” (MAIMONIDES, 2008, III, 8, p. 382), e que todos adoecemos e morremos por causa da matéria.

Antes de abordarmos o mal moral, passemos ao nosso segundo personagem, apresentando então a figura de Jó, posto que estas questões estão amplamente ligadas. Do entendimento de Satã como “más inclinações” decorre que podemos imaginar que as provações de Jó teriam origem em seu próprio comportamento, porquanto seriam suas próprias inclinações pecaminosas, presentes estas em todo ser humano desde o nascimento. Isso está ligado, inclusive, ao discurso do primeiro dos amigos, que pressupõe que, se Jó está sofrendo um castigo, de algum modo teria cometido uma grande falha. Mas Jó é descrito como um homem “íntegro e reto, que temia a Deus e se afastava do mal” (Jó 1:1). Acreditaria Maimônides então que Jó, de algum modo teria pecado? Qual seria, portanto, a grande falha de Jó?

Jó é descrito no livro essencialmente como um homem de posses, “o mais rico de todos os homens do Oriente” (Jó1:3) e, de algum modo, o texto dá a entender que ele era visto pela comunidade com um homem próximo de Deus pela prosperidade que exibia e, talvez ele mesmo assim pensasse. É justamente nessa fraqueza que se apoia o pedido de Satã que diz: “Mas, estende tua mão e toca nos seus bens; eu te garanto que te lançará maldições em rosto” (Jó 1:11). O que nos diz Maimônides sobre isso? Que em nenhum momento Jó é referido como um homem sábio, culto ou inteligente (MAIMONIDES, 2008, III, 22, p. 427). E, para o filósofo, conforme já apontado, é o conhecimento que conduz o homem à verdadeira proximidade com Deus. Toda a riqueza do mundo não podem fazê-lo chegar nem um único milímetro mais próximo. Para Maimônides, o propósito mesmo do ser humano não se resume a ser justo, mas principalmente a buscar a sabedoria e agir de acordo com ela. “Portanto, a ação moral, a ação ética, vem imposta ao homem por exigência de sua condição de ser racional e em função do objetivo final ao qual está dedicado por sua natureza específica, que é o conhecimento” (RODRIGUEZ, 2007, p. 106).

Retornemos agora ao que explicávamos sobre o mal moral. Conforme Maimônides, o mal moral também está de certo modo relacionado com a matéria, pois, enquanto falta, esta é também a fonte da ignorância que conduz ao mal moral. Para Maimônides existem diferentes categorias de homens. Esta distinção se relaciona com o grau de dedicação e escravidão à matéria e, em contraposição, com o grau de busca da forma, pura e inteligível, bem como da finalidade última do homem. Os homens se distribuem, portanto, ao longo de uma escala que tem seus dois extremos: o inferior é onde se encontram aqueles que são escravos da matéria, separados de Deus por este véu, e que, entregues à gula e à lascívia, abstêm-se completamente do pensamento e da reflexão sobre o inteligível. Estes homens vivem imersos na sua animalidade, distante da finalidade propriamente humana. No outro extremo, o superior, encontramos os homens para os quais os incentivos da matéria são repugnantes, feios e imperfeitos:

Principalmente o tato que, como afirmou Aristóteles representa uma coisa vergonhosa para nós e é determinante na nossa apetência pela comida, bebida e ato sexual. É mister, pois, restringir tudo isso, e, na medida do possível retrai-se, arrepender-se de colocá-lo em prática, não falar nem discursar sobre isto nem formar reuniões para tal feito. Mais ainda, o homem deve dominar todos estes impulsos, reduzi-los o quanto possa e ater-se ao indispensável. Deve propor-se como ideal o que é próprio do homem enquanto tal, a saber, a concepção das coisas inteligíveis cujo objeto supremo e mais nobre é compreender, até onde lhe for acessível, a Deus, seus anjos e demais obras (MAIMONIDES, 2008, III, 8, p. 383).

Estes são aqueles que Maimônides denomina os homens livres. São os indivíduos que se esforçam sempre em preferir o que há de mais nobre, aspirando à imortalidade, conforme requer a nobreza de sua forma e somente pensam na concepção das coisas inteligíveis, em alcançar uma ideia exata do todo e unir-se ao intelecto divino de onde provém sua forma e que se infunde sobre eles. Afinal, “no conhecimento intelectual há algo de divino. (...) Daí que o intelecto é o laço de união entre Deus e o homem” (RODRÍGUEZ, 2007, P. 107).

Não só os males físicos, mas também “todas as faltas e prevaricações humanas são motivadas por sua matéria e não por sua forma, enquanto todas as suas virtudes procedem de sua forma” (MAIMONIDES, 2008, III, 8, p. 383). Assim, podemos concluir que a disposição racional de controle das paixões e apetites sensíveis procede da forma, enquanto o próprio apetite advém da matéria.

Por outro lado, a ignorância é do mesmo modo associada com a matéria, uma vez que ela, em si mesma, por ser a ausência do conhecimento é também uma privação; em contraposição, a ciência é associada à forma. Em virtude disso, a ignorância é causa de grande parte dos males que os homens impingem a si mesmos e aos demais.

Se estivessem na posse da ciência, cuja relação com a forma humana é comparável à da visão em relação ao olho, sentir-se-iam impedidos de prejudicar a si mesmos e aos demais, uma vez que o conhecimento da verdade freia a inimizade e o ódio e evita que os humanos se prejudiquem mutuamente (MAIMONIDES, 2008, III, 11, p. 390).

Cabe acrescentar que, na visão de Maimônides, o pecado do homem livre é mais grave do que do escravo, uma vez que o que conduz o escravo ao pecado é a ignorância e



a os acidentes que atingem sua matéria, em virtude de sua escravidão e animalidade. Os homens virtuosos e sensatos conhecem a sabedoria, aceitam a natureza das coisas e os preceitos da Lei e assim contemplam claramente a bondade e a verdade universais. Buscam somente o necessário para a satisfação de suas necessidades corporais.

Notamos, portanto, que, para Maimônides, Jó é, na verdade, um pecador. Ele comete sim uma falta grave perante Deus, deixando de buscar conhecimento. “A suprema atividade dos seres humanos é a apreensão de Deus através de suas obras, e como vimos, isto tem uma importante dimensão ética” (LEAMAN, 1997, p. 157). O pecado de Jó é, portanto, sua ignorância e sua pouca dedicação à busca da sabedoria, embora seja um homem rico e temente a Deus. Jó parece conceber sua prosperidade como bênção, além de permitir “pecados”, como por exemplo, financiando a ostentação de seus filhos, em banquetes regados a exageros apetitivos, ao mesmo tempo em que Jó se exime de educar sua alma – alma esta que justamente é aquela que não está, de modo algum, sob o poder de Satã, mas que deve ser educada por este através das provas. A ação de Satã faz com que Jó se desapegue de sua noção superficial de que a finalidade do homem é unicamente material e o conduz à compreensão real do significado do ser humano, independente de suas posses.

Para Maimônides, as interpretações comuns da parábola de Jó estão equivocadas. Para ele, as palavras proferidas por Jó contra Deus ou os questionamentos acerca da justiça divina provêm da ignorância, como explica:

A verdadeira é a que vou expor a seguir: Jó se retratou de tão errônea opinião, expondo sua falsidade. Tratava-se simplesmente de uma concepção daquelas que surgem de repente, sobretudo em um indivíduo dominado pela desgraça e convencido de sua inocência, coisa que ninguém trataria de julgar, por isso se atribui a Jó. Mas ele somente dava atenção a essas expansões quando se encontrava no estado de ignorância e somente conhecia Deus pela tradição, como conhece a maioria dos adeptos da Lei. Mas, quando obteve de Deus uma cognição certa, percebeu que n’Ele está a autêntica felicidade garantida a todos os que O conhecem e nenhuma dessas calamidades pode destruí-la no homem. Jó havia considerado essas prosperidades imaginárias, a saúde, a riqueza, os filhos como fim, enquanto não conhecia Deus senão pela tradição e não por reflexão; por isso incorreu em tais perplexidades e proferiu aquelas palavras (MAIMONIDES, 2008, III, 23, p. 431).

Por último, quanto aos discursos dos amigos, Maimônides entende que estes representam fielmente as posições mais comuns em relação à providência divina. Para o filósofo, a opinião do próprio Jó corresponderia à visão de Aristóteles. A opinião de Elifaz pode ser resumida como “a convicção de que tudo quanto recai sobre o homem é merecido, ainda que todas as faltas que nos fazem merecedores de sanção e de como nos acarretaram o castigo, estejam fora de nosso alcance” (MAIMONIDES, 2008, III, 23, p. 432), corresponderia à opinião comum da Lei judaica. Já a opinião de Bildad ou Baldad – que ele resume afirmando que se baseia na compensação, ou seja, de que a razão das grandes desgraças é fazê-lo merecedor de uma recompensa – corresponderia à doutrina do pensamento mutazilita do seu tempo. Enquanto a posição de Sofar, de que “tudo depende da vontade de Deus e não há que indagar sobre qualquer causalidade em Suas ações nem perguntar-se porque faz isso e não faz aquilo outro” (MAIMONIDES, 2008, III, 23, p.

6 The very best activity for human beings is the apprehension of god through his works, and as we have seen this has an important ethical dimension.

432) corresponderia à dos Asharitas. Embora ele designe as correntes filosóficas presentes em seu tempo, estas, segundo ele, seriam já as antigas opiniões tradicionais acerca da Providência.

Quanto ao último discurso, o de Elihu, Maimônides ressalta que ele é o único a fazer menção à intercessão de um anjo. E, para confirmar esta posição e explicá-la, lançará mão de “uma série de fenômenos físicos, como o trovão, o raio, a chuva, o soprar dos ventos” e uma série de coisas concernentes aos seres vivos (MAIMONIDES, 2008, III, 23, p. 433-4). Assim, o objetivo do livro, em seu conjunto, seria o de explicar que a ideia da providência de Deus não é a mesma de nossa providência nem a ideia do governo das coisas criadas por ele a mesma que nós exercemos. “As duas noções não se encaixam numa mesma definição, como pensaria qualquer perplexo, nada têm em comum, a não ser o nome”. E também chara a atenção para as provas que se podem extrair das coisas físicas “a fim de não incorrer em erro, e não imagines que Seu conhecimento é como o nosso, ou que a intenção, providência e governo de Deus se pareçam ao nosso. Quem compreenda bem isso, suportará facilmente qualquer calamidade e as contrariedades não o farão duvidar de Deus, nem de se Ele tem ou não conhecimento disso, nem de se ele cuida ou abandona” (MAIMONIDES, 2008, III, 23, p. 435).

### **Conclusão:**

Propomos aqui que para compreender a interpretação maimonideana do Livro de Jó há que compreender que o personagem principal não é afligido por penas e calamidades sem merecê-lo, justificando o questionamento da justiça divina. Há que perceber que Jó peca pela ignorância, por recusar-se à busca da verdadeira finalidade do ser humano e contentar-se com bens e bênçãos mundanas. Satã, por sua vez, como anjo que é, e, portanto, cumpridor da Vontade divina, em uma intercessão tal como a que sugere Elihu, representará justamente o caminho que irá conduzi-lo ao verdadeiro conhecimento. Trata-se assim de uma história que, diferentemente do que parece a primeira vista, não busca questionar a justiça divina, mas visa esclarecer a Providência e discutir o objetivo maior do ser humano: o conhecimento. Maimônides aproveita aqui para reforçar sua interpretação negativa da linguagem. Reforça mais uma vez, entre tantas esparsas pelo Guia dos Perplexos que, quando atribuímos características a Deus a partir do que experimentamos no mundo humano, necessariamente, estamos nos distanciando do conhecimento e mergulhamos na ignorância, pois a Providência e o Governo de Deus e, portanto, Sua Justiça, diferem essencial e qualitativamente do nosso entendimento comum do significado dessas palavras. E, para compreendê-las mais adequadamente, nós humanos necessitamos frequentemente da mediação de um anjo, ainda que este anjo tenha péssima fama em nossa cultura e seja denominado Satã.

**Referências bibliográficas:**

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*, São Paulo: Perspectiva, 2003.
- LEAMAN, Oliver. *Moses Maimonides*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1997.
- MAIMONIDES, Moses. *Dalalat al-Hairin/ The Guide for the Perplexed*. Tradução do original árabe por M. Friedlander. NY: Dover Publications, 1956.
- \_\_\_\_\_, *Guía de Perplejos*. Ed. e trad. David Gonzalo Maeso. Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- \_\_\_\_\_, Moses. *Ethical Writings of Maimonides*. Introduction by Raymond L. Weiss. New York: Dover Publications, 1983.
- RODRÍGUEZ, Carlos del Valle. La ética de Maimónides. In: CANTÓN ALONSO, José Luis (org.) *Maimónides y el pensamiento medieval: VIII Centenario de la muerte de Maimónides*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2007.
- SCHOLEM, Gershom. *As Grandes correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- SHATZ, David. Maimonides' Moral Theory. In: SEESKIN, *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge University Press, 2005, p. 167-192.

## Uma possível resposta ao paradoxo da tolerância de Popper por meio da política de Arendt

Cesar Radtke<sup>1</sup>

Qualquer um ficaria feliz se a sua ideia de sociedade perfeita fosse alcançada, onde todos pudessem ser felizes e não houvesse motivos para guerras. Seria um paraíso na terra. Mas este paraíso fatalmente produziria um inferno, como afirma Popper. A questão agora não é mais defender se uma doutrina religiosa é preferível à outra, ou mesmo se o racional ou o humanista oferece explicações melhores que a fé. Porque, ao endossar uma se poderia estar praticando a intolerância religiosa, ou mesmo algum um tipo de intolerância dessa natureza em relação a outra posição. Superado isso, se trata de definir o que fazer com o intolerante; se este deve [inclusive] ser tolerado, em defesa do próprio princípio da tolerância, ou não deve ser tolerado, como concluiu Popper ao expor o Paradoxo da Tolerância, pois ao fazê-lo se estaria destruindo a própria sociedade e a tolerância ao mesmo tempo. Por outro lado, numa escolha pelo enfrentamento ao intolerante com uso da violência, tal como se exerce na guerra, prevalecendo a ‘verdade do vencedor’, parece não oferecer uma solução adequada. Entre outros exemplos, a postura radical de combater a intolerância pela força, pela violência, acaba alimentando o rancor no vencido. Resulta que o motivo da disputa, muitas vezes, pode deixar de ser relevante, enquanto a intolerância geral aumenta e se torna ainda mais abrangente, tal como no conflito entre Israel e Palestina, ou entre parte do mundo Muçulmano e o Ocidente. Assim, uma resposta violenta ao intolerante também não alcançaria o resultado desejado.

Popper apresenta o Paradoxo da Tolerância, afirmando que a:

Tolerância ilimitada conduz ao desaparecimento da tolerância. Se nós estendermos uma tolerância ilimitada mesmo àqueles que são intolerantes, se nós não estivermos preparados para defender a sociedade tolerante contra a investida dos intolerantes, então os tolerantes serão destruídos, e a tolerância com eles. (POPPER, 2011, p. n. tradução nossa)

Esta afirmação estabelece uma preocupação com o avanço dos intolerantes em uma sociedade supostamente tolerante. Entretanto, não há, pelo menos no Paradoxo, qualquer referência às razões dos intolerantes. Também não parece haver qualquer dúvida quanto à natureza injusta da “investida dos intolerantes”. Desta forma, a hipótese a ser demonstrada é que há uma resposta possível ao Paradoxo da Tolerância de Popper por meio da política, a partir do pensamento Político de Arendt.

A tolerância não é apenas uma questão religiosa. Nessa perspectiva a preocupação com a tolerância aparece inicialmente a partir de um ponto de vista religioso, sobretudo

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia (UFPEL)

entre as religiões monoteístas, dado que no politeísmo parece haver uma aceitação maior à outras crenças e aos outros deuses. Contudo, o Cristianismo, enquanto referência de agir moral para a maior parte da população Ocidental, edificou sobre a caridade o amor ao próximo, ‘oferecendo a outra face’ e também na prática da tolerância, formas de propagar a mensagem daquela doutrina. Mas mesmo quando a Igreja vai se afastando do Estado, a tolerância permanece como princípio desejável e praticamente naturalizado no agir dos indivíduos. Entretanto, para defender a liberdade, muitos Estados investiram contra a liberdade. Estados com a França incorporaram a fraternidade como lema, mas escolheram a quem endereçar essa fraternidade, enquanto grupos humanos foram excluídos de serem dignos dela. Em nome da tolerância, se praticou uma (pseudo) tolerância unilateral. Na Europa do século XVIII, os governantes dos Estados-nação que sucederam os estados não-nacionais, sobretudo os Impérios da época, não conseguiram resolver os problemas de suas populações multiétnicas, que passaram então a serem submetidas às leis estabelecidas pela nação majoritária.

É bastante razoável pensar que não existe qualquer indivíduo ou grupo que se considere ou se assuma como intolerante. Por outro lado, esse mesmo indivíduo ou grupo seria capaz identificar, sem dificuldades, quanto houver qualquer prática intolerante no agir do outro. Entretanto, tolerância deve pressupor reciprocidade, tal que a mesma liberdade que um tem para expor sua opinião deve ser permitida ao outro com opinião divergente. Isso deve ocorrer sobretudo em circunstâncias nas quais um grupo minoritário se encontrar prejudicado ao expor seu ponto de vista. A tolerância deixa de ser uma questão puramente religiosa e passa a ser relevante em vários outros assuntos da vida humana.

Convém destacar a importância da amizade entre os homens, e assim segue que a tolerância se baseia na humanidade do outro ser humano. No século XX, o fenômeno da sociedade de massa fez com que fossem invadidas e confundidas as esferas privada e pública das relações humanas, incorporando e definindo assuntos de relevância da intimidade, como os da família, por exemplo. Cunhou-se assim um indivíduo autômato, repetidor de padrões pré-estabelecidos e sem opinião definida. Em outra perspectiva, tanto as ideologias como os Sistemas Totalitários ergueram “muros” conceituais que impediram que indivíduos pudessem enxergar o outro lado. Por consequência, “os outros” (desse pretensão outro lado) deixaram de ser vistos como semelhantes, quando muitas vezes constituem tão somente opiniões outras, algo que deveria ser considerado normal em qualquer grupo humano. Arendt defende que os homens necessitam se aproximar, exercerem uma amizade no espaço público, algo que deveria ser praticado naturalmente entre os homens, algo que os gregos vivenciavam: a *philia* entre os cidadãos na *polis*.

Desde a modernidade se perdeu o amor às coisas humanas, a valoração pelo respeito, no sentido de amizade, tal como era concebida entre os gregos. No lugar disso houve um sentimentalismo, uma falsa fraternidade que não passa de algo obscuro e que não se verificava no mundo. Além disso, qualquer doutrina que prejudique a amizade entre os homens deveria ser descartada, ao passo que a convivência entre eles, exercida por meio do discurso, deveria ser preservada.

Referencio a importância da vivência política para a obtenção da tolerância. Arendt, ao abordar as atividades humanas fundamentais, as quais denominou por “vida ativa”, estabelece a importância daquilo que ela define por “ação”, única atividade

humana exercida entre os homens, sem a mediação de coisas, e faz uma observação ao lembrar que não é “o homem”, mas “os homens” que vivem sobre a terra. Isso implica na pluralidade de indivíduos que são únicos e, conseqüentemente também multiplicidade de opiniões. E não deveria haver problema nisso. Ao contrário, se poderia valorizar para que houvesse um alargamento nas perspectivas, de possibilidades de ações. Por isso a importância da ação no espaço público, o exercício da política, que pode ser praticado todos os dias, por cada indivíduo, no condomínio, na reunião de sindicato, no clube, e não somente entre representantes eleitos em cargos de Estado, algo que é intuído no senso comum. Mas na “vida ativa” é preciso ainda separar o que pertence a esfera privada e o que pertence à esfera pública, portanto não tratar assuntos de uma em outra. Por um lado, muitos temas da vida humana que deveriam permanecer no domínio privado das relações, ou seja, aqueles do âmbito da família ou das questões pessoais passaram a ser deliberações públicas, outros temas, estes sim de relevância do grupo, são prejudicados por uma desconsideração do conceito de pluralidade. Neste cenário parece existirem condições suficientes para se chegar à intolerância. Tomando como exemplo, tal como ocorre nas questões religiosas.

A ideia de igualdade de direitos não implica necessariamente em igualdade na ação, ou seja, os direitos humanos definem a igualdade entre os homens quanto aos seus direitos fundamentais, porém reconhece que há diferenças, que existe a diversidade no mundo. A primeira é estabelecida de forma passiva, mas a ação é dinâmica, constituindo uma necessidade da própria condição humana, como entende Arendt. Tal é sua relevância que ela pode (e deve) ser praticada todo os dias, por cada um, e não uma prerrogativa de determinado indivíduo que detém uma condição especial, de “político”, em referência aos ocupantes de cargos eletivos, normalmente dos Poderes Legislativo ou Executivos no Estado Democrático, por exemplo. A política, com a ação na esfera pública, enquanto exercício da liberdade, sem coação, num mundo que é o espaço da pluralidade, mas constituída de pessoas que são únicas e possuem atributos como a alteridade, a prática da tolerância parece ser condição fácil e naturalmente incorporada, bem como a abordagem e solução para os casos onde houver intolerância.

Na redação do Paradoxo da Tolerância, Popper afirma que haveria uma sociedade tolerante e que devesse ser defendida dos intolerantes. Parece que ele admite que a posição defendida pela sociedade tolerante deva prevalecer à investida dos intolerantes por algum status de superioridade. Entretanto não parece claro o motivo da reivindicação do intolerante e, portanto, se é justa ou não sua condição [intolerante]. Parece estar oculto uma intencionalidade de legitimar um limite para a tolerância usando como parâmetro simplesmente a “intolerância”. Mas se o objeto da intolerância for aquilo que a sociedade tolerante entende por certo e inquestionável, ou ainda sem que se saiba as motivações do agente intolerante, seria sempre prematuro estabelecer algum tipo de censura a ele.

Nessa perspectiva pode haver um momento imediatamente anterior ao enfrentamento do intolerante, no qual seja possível percebê-lo como partícipe da humanidade, alguém que divide o globo terrestre como todos os demais indivíduos. Mas se estivermos preparados para praticar a política não precisaremos defender a sociedade da investida do intolerante, pois ele deixaria de constituir uma ameaça, enquanto que as divergências seriam discutidas no espaço público, esfera da ação e da amizade entre os homens.

Uma determinação maniqueísta parece rotular o intolerante como um indivíduo que ofende o princípio da tolerância. Em verdade, a intolerância, à primeira impressão, representa uma atitude repulsiva, mas que também pode ocultar alguma insatisfação legítima, por partir de um indivíduo ou um grupo de indivíduos que são tão humanos quanto aqueles que são tolerantes. Se a vivência política tem essa importância na vida humana, a pluralidade de indivíduos, de ideias, de opiniões naturalmente vivenciada, então a tolerância pode passar a constituir um modo espontâneo de agir, assim como a solução para os casos onde houver intolerância.

**Referências bibliográficas:**

ARENDDT, Hannah. *A Condição humana*. 10a Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. *As Origens do totalitarismo*. Disponível em < <http://lelivros.love/book/download-origens-do-totalitarismo-hannah-arendt-em-epub-mobi-e-pdf/> > São Paulo: Companhia da Letras, 2013. Paginação Irregular. E-Book.

\_\_\_\_\_. *Da violência*. Tradução Maria Cláudia Dtrummond, 2004. Disponível em: <<https://doc-14-10-docs.googleusercontent.com/docs/securesc>> Acesso em: 12 Julho 2017. Paginação Irregular. E-Book.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Disponível em: <<https://www.companhiadasletras.com.br/detalhe.php?codigo=11143>>. Paginação Irregular. E-Book

\_\_\_\_\_. *O que é a política?* [Was ist politik?] 3a Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. Paginação Irregular.

\_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Disponível em: <<http://lelivros.love/book/baixar-livro-homens-em-tempos-sombrios-hannah-arendt-em-pdf-epub-e-mobi/>> Paginação Irregular. E-Book.

\_\_\_\_\_. *Responsibility and judgement*. New York: Schocken Books, 2003.

\_\_\_\_\_. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2000.

HUME, David. *A treatise of human nature*. 1776, Disponível em: <<https://itunes.apple.com/br/book/a-treatise-of-human-nature/id506006779?l=en&mt=11>>. Paginação Irregular. E-Book.

POPPER, K. S. *The open society and it's enemies*. 1ª. ed. New York: Routledge, 2011. <<https://archive.org/details/TheOpenSocietyAndItsEnemiesPopperKarlSir>>. Acesso em: 12. Jul. 2017. Paginação Irregular. E-Book.



# A dissolução das imagens no niilismo contemporâneo: por uma filosofia do conflito

Chiara Ancona Lopez<sup>1</sup>

## 1. Viver o conflito

*“Pólemos de todas as coisas é pai, de tudo é rei; alguns manifesta como deuses, enquanto outros como homens; uns faz existir como escravos, enquanto outros como livres”*

*(Heráclito, in 22B53 DK)<sup>2</sup>*

Essa é a imagem do cosmos, do mundo e do homem que propõe Heráclito, num fragmento de cerca 2.500 anos atrás. Em geral, traduzimos o termo “*pólemos*” por “conflito” ou por “guerra”. Porém, alguns filósofos contemporâneos, entre outros os italianos Emanuele Severino, Massimo Cacciari e, em especial Giorgio Colli, que dedicou a maior parte de seu trabalho acadêmico e editorial ao pensamento Grego antigo, recusam os limites que impõem as versões e não traduzem o termo, preservando-o no grego original. Assim como eles veem nas traduções uma empobrecedora e inevitável redução de sentido para certos conceitos, também a nossa compreensão do enunciado não pode se restringir apenas à letra, ou melhor, à ideia mais evidente de que o conflito, ou a guerra, em todas as suas formas, é o árbitro único da vida, seu mínimo denominador comum. Apesar de legítima, essa interpretação quase literal é insuficiente frente à abrangência de significados que o fragmento sugere.

Para além da violência concreta, que na vida assume muitas formas, *pólemos* cumpre papel mais amplo que o de simples emulação ou de ataque e defesa numa competição que se explicaria apenas pelos objetivos de superar o oponente e vencer. Representa, outrossim, aquela tensão invisível e necessária entre opostos que rege todo acontecer na intensidade da existência. Integra o devir e é estímulo fundamental para a geração de cada coisa nova, de cada ideia e de cada gesto; é expressão de afetos, de forças contrárias; é potência que se afirma na luta, para se manter no fluxo impetuoso da vida criando mecanismos, formas de expressão, linguagens, conceitos, tecendo convenções, culturas, enfim, gerando meios e sistemas que, ao regular o conflito, estabilizam as paixões e possibilitam as relações entre as partes contrárias, entre os seres e o mundo.

Considerado nessa perspectiva extensiva, *pólemos* transparece como o *pathos* que integra e movimenta a realidade ou, como sugeriam as imagens propostas por Heráclito, revela-se o “*pai de todas as coisas*” - aquele que, ao colocar em jogo e em confronto os

---

1 PUCSP

2 Cfr. Colli, G. La sapienza greca III Eraclito [trad] trad. nossa a partir da ed. it. Milão: Adelphi, 1980; p.35, 14 [A 19], in (22B53 DK) Hippolytus Confutazione ref 9, 9, 4.

divergentes, permitirá que essas forças antagônicas se meçam e, reconhecendo os respectivos limites e potências nessa tensão de balizamento, gerem sempre novos estímulos e antagonismos. *Pólemos* seria então, além do combate que distingue as partes, aquela condição da existência que as acomuna e que as mantém em relação. Opostos como éris e *dike*, discórdia e justiça, por exemplo, estão ligados por esse *pathos* conflituoso representado por *pólemos*. Sem isso, eles não existiriam. Sem isso, qualquer distinção e qualquer relação entre eles seria impossível. Trata-se de um embate primordial entre opostos, sobre o qual falavam já os pensadores da Grécia arcaica e do qual resultaram, ao longo do tempo, os nossos fundamentos civilizatórios - cultura, justiça (*dike*), leis e demais bases nas quais nossas sociedades se constituíram, se renovaram, se destruíram e ainda hoje se reconstituem.

Mas essa capacidade de gerar e de regenerar forças talvez esteja se perdendo. Estas primeiras duas décadas do séc. XXI parecem evidenciar um ciclo de solvência dessa *ethos* criativo - sugerido no conceito original de *pólemos* - em favor de uma dimensão repressora do próprio conflito, diluidora dos antagonismos e, portanto, do próprio *pólemos* como âmbito legítimo de oposições e divergências. Uma época de anulação das perspectivas, das contradições entre vontades, ideias e imagens de poder. Anulação que se dá pela exigência exclusiva de uma só imagem: hegemônica, ordenadora, moralizante. Os limites entre as partes em luta que - anteriormente calculáveis - permitiam que as partes regulassem o conflito horizontalmente, vão sendo substituídos por artifícios repressivos, controles verticalizados e hierárquicos que coíbem dissensos e impedem a expressão e o embate dos afetos, que interrompem os gestos de oposição geradores de novas forças e relações.

## 2. Ser, no conflito

A esse propósito, o filósofo italiano Massimo Cacciari defende que a tensão do *pólemos*, além de tudo, é também aquilo que permite e que leva à exteriorização o caráter singular dos indivíduos em luta: “*A guerra individualiza, faz emergir o caráter-daimon de um contra o outro, e ambos, nessa oposição, manifestam algo em comum: colocam-se como indivíduos, isto é, cada um como si mesmo, na sua diferença em relação ao outro*”<sup>3</sup>. Desse contraste emerge uma manifestação comum às partes que se opõem: reconhecer-se e apresentar-se como indivíduos que se caracterizam justamente pelas diferenças em relação ao outro, àquele que diverge, àquele que contrasta. O processo de *individuação* que resulta dessa disputa, desse *pólemos*, é criativo e deflagrador das diversas imagens que tecerão a trama de relações nas quais essas forças vão operar. O indivíduo se reconhece como tal nesse espaço e nesse *pathos* do *pólemos* em que aquilo que o distingue do outro é também o traço principal que o define, é o atributo que o identifica, que o singulariza e que lhe permite compor e projetar uma *imagem de si mesmo*. Não é, portanto, um tranquilo processo individuação e subjetivação esse do qual trata o *pólemos*. Mas é a condição na qual as partes em luta poderão desenhar, a cada gesto, o *ethos* de uma relação - uma necessidade que emerge do próprio conflito e que dele dependerá para se manter.

Essa interpretação, à diferença do que estamos habituados a supor, sugere que não é da relação que aflora o conflito. Ao contrário, é o conflito que provoca a relação. É dele que nasce o jogo que permitirá também alguma estabilidade entre as vontades de potência em oposição. Por um lado, do caos indistinto de afetos despontarão, no *pólemos*, as individualidades em seus contornos definidos. Por outro lado, para que essas forças

3 Cacciari, M. Il tramonto di Padre Polemos; ensaio, in Senza la guerra [trad] trad. nossa a partir da ed. it. Bolonha: Il Mulino, 2016; p.125.

encontrem suas formas de expressão e sobrevivam individualizadas, o próprio conflito demandará algum tipo de acordo regulador: só assim esses contrários poderão se identificar e se manter na tensão da disputa. Esse é o ponto no qual, por algum tempo, se alcança algum equilíbrio, numa estabilidade tênue, sustentada apenas pela premência do alerta entre opostos. É aí, nesse paradoxo de *união na desunião* que as partes se reconhecem como indivíduos integrantes de um todo, e é a partir daí também, da potência gerada pelo encontro de *éris* - a discórdia, a polêmica - e de *pólemos* - a guerra -, que as partes em oposição geram as primeiras *imagens de si e do outro*.

Mas a dimensão estabilizadora e criativa dessa oposição de forças - inerente à ideia de “*pai pólemos*” da qual nos falava Heráclito - perde sentido com o esgarçamento do *ethos* sócio-cultural que antes regulava a luta, e que inicialmente dela nascera. Nas disputas e guerras contemporâneas, anularam-se os limites em todos os níveis. Desaparece a potência criadora e permanece apenas a potência destruidora. Ainda segundo Cacciari, “*O jogo ordenado entre a parte e o todo, que aparecia na ideia de Pólemos, foi desfeito*”<sup>4</sup>, pois a guerra perdeu forma, perdeu lugar, irradiando-se dispersivamente. Indeterminada, ela agora está em toda parte: “É guerra difusa, policêntrica; *cada explosão ameaça destruir o todo*”<sup>5</sup>, acrescenta o pensador italiano. A própria dimensão política (termo cuja raiz é a mesma de *pólemos* e *pólis*) da guerra perdeu sentido no contemporâneo e poderíamos perguntar, com Cacciari, em nome de qual “ordem” se ataca hoje em dia? E do que é que estamos nos defendendo hoje? Ou, ainda: por qual “razão” e por qual “paz” se faz guerra atualmente?

Diante dessa ausência de significados para o embate e da falta de sentido numa guerra que, indiscriminada, agora não mais cria mas só destrói, extinguem-se os espaços de individuação e dissolvem-se as imagens que dão forma ao indivíduo e ao outro e que inauguram as relações do si consigo mesmo e com o outro. São implodidas, assim, as identidades (individuais, coletivas, sociais) e a elas sobrevém a fragmentação das imagens e a alienação desdenhosa que caracteriza um certo niilismo contemporâneo, passivo e afeito a modismos, consumismos, globalismos e artificialismos, que vão do útil ao inútil, das inteligências artificiais às imagens falsificadas, que apenas a virtualidade de um mundo cibernético destituído de reais significados permite. Parafraseando o já citado Cacciari: um mundo difuso, policêntrico, no qual cada artifício novo corrói rapidamente o anterior. Sem mais contornos definidos nos quais as partes se possam reconhecer, perdem-se as diferenças e oposições que as definiam e, com elas, também as referências éticas e imagéticas que as orientavam e que davam sentido a cada gesto, a cada ação. Enquanto lentamente silencia o *pólemos* primordial que, no convergir agonístico de forças que se opõem, gera imagens de potência criativa em relação, propaga-se ruidoso o choque corrosivo da efêmera concorrência exibicionista de imagens estilhaçadas e de guerras sem disputa, meramente destrutivas e sem sentido. Uma só perspectiva, artificial, indistinta e incongruente procura se impor. Na atual “*guerra difusa, policêntrica*” em que “*cada explosão ameaça destruir o todo*”, dissolvem-se também, na esteira das imagens e do seu tecido de relações, os fundamentos civilizatórios e as possibilidades de expansão criativa que a antiga noção de *pólemos* como “*pai*” trazia consigo no enunciado arcaico que abriu nossa reflexão. Assim, uma vez eliminadas as contradições internas que lhe davam riqueza e abrangência, o termo fica reduzido apenas a seu âmbito negativo e destrutivo. Diluído o sentido de jogo continuado de forças e resistências que lhe imprimiam sentido e vigor, estreitam-se e enfraquecem

4 Ibidem, [trad] trad. nossa a partir da ed. it.

5 Ibidem, [trad] trad. nossa a partir da ed. it.

cada vez mais as interpretações do conceito proposto no fragmento original. Mas a filosofia demanda abrangência nos conceitos e largueza de horizontes para suas interpretações: só nessas condições ela pode operar e contribuir com o jogo, operando com conceitos fortes e interpretações amplas, criativas, para provocar estímulos novos e intervir no presente.

Mas enquanto esse horizonte estiver circunscrito apenas ao contingente, à competição miúda e dispersiva, a imaginação perde seu espaço no pensamento e na ação e a imagem que dela se projeta reduz-se a um ângulo estreito que se fixa como “o verdadeiro”. Convém, a este ponto, voltarmos ao fragmento e observar, mais uma vez com cuidado, que ele não sugeria destruição, eliminação daquilo que é antagônico. Ao contrário, *pólemos* - o *pai* ou o *rei* -, no contexto em que foi apresentado por Heráclito, é de fato enunciado como força que gera, aquela que “*manifesta*” e que “*faz existir*” todas as coisas e que, exprimindo-se por contrastes, produz uma harmonia apenas viável entre oposições. No fragmento, o termo aparece com valor amplo, universal. Indica que *a relação* entre forças contrárias é que molda os seres. Sugere que o *ser é, ele mesmo, relação*. Aqui também, como em toda tradição filosófica ocidental, a chave é o *lógos*, ou aquilo que reúne, aquilo que *coloca junto*. *A palavra* que, capaz de conectar as partes, unifica e *diz a verdade do ser*.

Quando o *lógos* define o *ser* através do *pólemos*, ou da relação que a partir dele se estabelece, a diversidade não é mais aquilo que separa mas é o que une - o traço constitutivo do *ser*, sem o qual o *ser* não se pode imaginar ou dizer. É ela mesma intrínseca às contradições da imagem de si criada pelo indivíduo. É ela que o caracteriza e, enquanto tal, precisa ser assumida radicalmente nas relações consigo mesmo e com o mundo. Por isso, *pólemos* também se pode ler, como “*guerra*”, que é uma das formas radicais da relação: a drástica contraposição entre as partes. Como vimos e como já o demonstram os sinais inequívocos dos primeiros anos deste terceiro milênio, abraçar essa dimensão mais radical do *pólemos* é necessário mas, evidentemente, implica riscos que podem, a qualquer tempo, desintegrar as partes em jogo e o próprio *pólemos*.

Para nossa análise, porém, o mais importante será perceber as ideias que se podem desdobrar a partir do fragmento heraclitiano. Em especial, compreender o quanto elas podem ajudar na imperiosa tarefa de reflexão sobre as condições de pensamento e de ação atuais, e sobre o niilismo que, com elas, rapidamente se projeta no contemporâneo, como um *pathos* que tenta se sobrepor ao *pólemos* dissolvendo as imagens fortes, que provinham do *lógos* que unia e dizia o *ser*, pela doutrinação e pela superexposição a imagens fracas e debilitantes, que provém do *nihil*. Para começar essa reflexão, será preciso admitir a desigualdade como parte da vida e do próprio *ser*, constituindo-o. Entender que não se trata de algo que o atinge apenas eventualmente. A vida é essa diversidade em movimento e o *ser* se constitui no conflito dessas forças divergentes. Dessas contradições tensionadas nascem as individualidades e é esse o caráter relacional que vai marcá-las, desde a origem, e que permanecerá, como condição necessária do *ser*. Qualquer transformação do que aí está só poderá partir da volta - ou talvez *reviravolta* - a essa origem.

### 3. A partir do conflito, pensar com Nietzsche

Se assumimos *pólemos* como condição do existir, o problema que logo se apresenta a cada indivíduo é o de não deixar ao acaso esse confronto. Ou melhor, o de agir no próprio conflito que o constitui, participando dele voluntariamente desde o primeiro momento. Caso contrário, não haverá individuação mas mera submissão ao acidental da disputa. O desafio é participar ativamente desse jogo, sem a ilusão de poder mais que a própria vontade

de poder, repetindo seu próprio “eis o homem” nosso de cada dia. Um “*ecce homo*” que se faz e se desfaz no *pólemos* da existência individual, como mantra que ecoa a cada instante vivido. Para o pensador contemporâneo que parte dessa ideia inicial de *pólemos*, trata-se não apenas de entender o movimento conflituoso da vida, da história e do pensamento, mas de mergulhar inteiramente nele, com mais profundidade que os demais indivíduos e de, experimentando-o e observando-o, alcançar a origem das imagens e dos conceitos que dele brotaram para, então, diagnosticar as origens da decadência na sua manifestação atual, prever as suas consequências e os possíveis modos de transformação.

A perspectiva que aqui vamos sugerir para trabalhar com o conceito de *pólemos* hoje, assim como ele fora enunciado por Heráclito na antiguidade, é pensá-lo *com e a partir de* Nietzsche, filósofo que, no séc. XIX, inaugura o pensamento contemporâneo, antecipando-lhe o tom e as pautas que virão: o esgotamento da linguagem e da ideia de sujeito diante das novas formas de conflito; a vacuidade das lutas de poder dispersas e dispersivas; a voracidade das técnicas de dominação aniquiladoras da vontade; o esvaziamento dos significados e a laceração das imagens no niilismo passivo. Para que seja possível transformar esse quadro e seus valores negativos, Nietzsche provoca os filósofos e a filosofia à afirmação da vida presente e de tudo que foi, à coragem de dizer sim à vida como ela é e foi. Ao deixar o passado passar, apenas o *sim* ao presente abre espaço à transformação do porvir. Há uma obstinada saúde nessa afirmação incondicionada e na assumida *décadence* de Nietzsche que, num só movimento, expõe sem piedade o caráter trágico da existência mas que também abre o horizonte para as possibilidades do porvir.

Esse mergulho do filósofo no já predominante niilismo do séc. XIX e na sua própria *décadence* individual foi, ao que parece, um dos mais difíceis percursos de Nietzsche ao longo de seu itinerário como pensador. Ainda assim, viver em todas as esferas o “combate” da sua existência frágil e doentia – a começar pelo enfrentamento do “*senhor Nietzsche*” – e produzir a partir daí a sua filosofia, foi também uma escolha alegre, um coerente e definitivo encontro com o seu caráter e a sua autoconfiança dionisíacos. Fez isso no jogo contínuo de esquecer de si mesmo, para se perder e, logo em seguida, poder se encontrar. Afirmando-se, contradizendo-se, mascarando-se ou desmascarando-se. Esse exercício de manter sempre distância sem sair da presença foi, para Nietzsche, a condição para filosofar de dentro do seu tempo sem se deixar contaminar por velhos dogmas acumulados e/ou pelas novas invenções dogmáticas:

“Mas, deixemo-lo ir, o senhor Nietzsche: o que nos importa se o senhor Nietzsche voltou à boa saúde?... Para um psicólogo poucas questões são tão tentadoras como aquelas que dizem respeito à relação entre saúde e filosofia e, caso ele próprio adoeça, levará consigo, na doença, toda a sua científica curiosidade.”<sup>6</sup>

O posicionamento intermitente, esse perto-longe perante seu objeto de reflexão é, simultaneamente, força e vulnerabilidade: desde a forma – aforística, ou fragmentária e intempestiva – com que se expressa até as contradições (que ele não esconde) a que essa forma não-sistemática expõe sua filosofia. Essas características dificultaram a compreensão de sua obra por parte da maioria e deixaram-na suscetível a manipulações político-ideológicas após o colapso definitivo que o silenciou. Mas é essa mesma ambígua idiosincrasia força-fragilidade o melhor exemplo de que em Nietzsche tudo é um contínuo apropriar-se do

6 Nietzsche, F. *La gaia scienza*; [trad] trad. nossa a partir de *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol.V, Tomo II, da edição italiana Colli-Montinari. Milão, Itália: Adelphi, 1977, p.14-15.

combate, é afirmação constante do *pólemos*, é permanecer na estratégica distância-na-presença de todas as perspectivas possíveis. Pensar com ele é mover-se continuamente; é perceber que para refletir criticamente o presente, sem se limitar à superficialidade da aprovação ou desaprovação daquilo que está em análise, é preciso estar simultaneamente dentro e fora dele. Só nesse trânsito encontram-se as condições e a liberdade para pensar criticamente e para criar plenamente. É esse o lugar paradoxal do qual o filósofo contemporâneo, a partir de Nietzsche, terá necessariamente que olhar para o mundo, se quiser acompanhar e, principalmente, dar conta da aceleração à qual o imperativo da técnica e da tecnologia constroem os acontecimentos na contemporaneidade. Ademais, chegar e permanecer nesse “lugar de mobilidade” requer afirmação perene do conflito e alguns dos desafios que o filósofo da atualidade terá que responder são: como guardar distância do próprio tempo sem descolar da experiência de cada instante? Como encontrar o “entre” das perspectivas sem sair do “interior” do agora? Como persistir nessa tensão incômoda e a partir dela pensar, investigar e produzir filosofia?

Ao que parece, não há uma fórmula – pelo menos, em Nietzsche não a encontramos. O que há é um agir contínuo sobre si mesmo e sobre tudo que envolve a luta, num exercício incessante desse *locus*, tão insólito e tão próprio do filósofo contemporâneo. Um lugar que não se fixa mas que se afirma no instante para deixar que ele também passe e que dê lugar ao novo. Pelo modo como Nietzsche viveu a filosofia é de supor que o território da ação – entendida como prática de criação – é aquele em que o *filósofo-psicólogo* deveria se situar. E dessa perspectiva, faz todo sentido o apelo à *máscara* do psicólogo, e também à do médico, tantas vezes usadas por Nietzsche: operando como quem estuda sintomas, ele faz de si mesmo, de seu corpo e de suas mazelas, um laboratório. Adota a *genealogia* como seu instrumento mais frequente e mais eficaz. Com ela, investiga os indícios da *décadence* no corpo da filosofia ocidental. Nessa procura pela origem da decadência, detecta teorias que desvitalizam o homem, aponta conceitos que enfraquecem a vontade e que em seu lugar, sobrepondo invenções e mentiras, constroem um conhecimento que é tido e que é sedimentado como “o verdadeiro”. Nietzsche desmascara esses artifícios cuidadosamente dispostos em camadas ao longo do tempo. Assumindo o papel do *filósofo-psicólogo* ou do *filósofo-médico*, ausculta os fundamentos ocultos dessas construções estratificadas de “verdades”, sistematizadas em teorias, apenas para justificar estratégias nas batalhas entre vontades de poder. Com esse mesmo bisturi genealógico, o *filósofo-psicólogo* vai examinar nas entranhas da racionalidade e ali identificar os mecanismos que produziram a moral na qual se apoia, desde Platão, a filosofia. Essa análise leva Nietzsche a identificar os valores que, segundo ele, fundaram as metafísicas para sustentar os fracos em prejuízo dos fortes e para cercear a imaginação, aprisionando a sua potência criativa. Ao circunscrever as origens dessa moral que limita e debilita, o filósofo chega a propor uma “*transvaloração de todos os valores*” que impulsione outro movimento, o de transformação e criação – o único capaz de desarticular a reprodução automática do velho sistema de valores:

“Por trás do seu agir e vagar – pois ele é inquieto e anda sem fim como num deserto – se acha a interrogação de uma curiosidade crescentemente perigosa. ‘Não é possível revirar *todos* os valores? e o Bem não seria Mal? e Deus apenas uma invenção e finura do Demônio? Seria tudo falso, afinal? e se todos somos enganados, por isso mesmo não somos também enganadores?’ – tais pensamentos o conduzem e seduzem, sempre mais além, sempre mais à parte.”<sup>7</sup>

7 Nietzsche, F. Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres; [trad] Paulo César de Souza. São Paulo:

É esse o único deslocamento capaz de romper a sequência de enganos e engendrar o porvir, abrindo caminhos, quem sabe, àqueles “*espíritos livres*” que um dia o filósofo “*inventou*” para sua “*companhia*” - um exemplo de criação e de liberdade da imaginação no exercício da filosofia, que não abstrai do seu próprio tempo mas que também não se submete a ele. Os “*espíritos livres*” de Nietzsche são o paradigma que mantém aberto o horizonte das possibilidades para o filósofo enquanto este permanece ancorado na ação e no *pólemos* do seu próprio presente:

“Foi assim que há tempos, quando necessitei, *inventei* para mim os ‘espíritos livres’, aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de *Humano, demasiado humano*: não existem esses ‘espíritos livres’, nunca existiram – mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediantes – uma compensação para os amigos que faltam. Que um dia poderão existir tais espíritos livres, que a nossa Europa terá essas colegas ágeis e audazes entre os seus filhos de amanhã, em carne osso e palpáveis, e não apenas, como para mim, em forma de espectros e sombras de um eremita, disso serei o último a duvidar. Já os vejo que aparecem, gradual e lentamente; e talvez eu contribua para apressar sua vinda, se descrever de antemão sob que fados os vejo nascer, por quais caminhos aparecer.”<sup>8</sup>

E aqui Nietzsche, o “*viandante solitário*”, parece ter se deslocado outra vez. Seu olhar se move para outro ângulo, seu pensamento opera noutra perspectiva. Talvez agora ele atue já com outra máscara - a do *artista*. Com esta, o *filósofo* pode se colocar na perspectiva do *artista* que, com sua obra, não procura fazer pensar – mas mesmo assim o faz por outras vias, excitando e motivando os homens a reconhecerem seus afetos, a sentirem antes de pensar e, quando chegarem fazê-lo, a pensarem sem pre-juízos. O *artista* é aquele que rompe com os padrões morais que atrofiam a vontade de criação. E o *filósofo-artista* é aquele que dá asas à imaginação, afrouxa as amarras racionais que a aprisionam, para deixar fluir sua sensibilidade em pensamento criativo. O *filósofo-artista* permite-se experimentar a filosofia como arte, e não apenas como sistema voltado exclusivamente ao conhecimento racional. O *filósofo-artista* é aquele que se embrenha, curioso, na guerra entre a sua razão e a sua sensibilidade, e de dentro dela cria.

Mas quando escolhemos pensar com Nietzsche precisamos estar sempre atentos a seus movimentos e lembrar que as diversas imagens de si mesmo criadas pelo filósofo – psicólogo, médico, artista etc, culminando com a “espetacular” ironia sobre as imagens da sua própria imagem, no livro “*Ecce Homo. Como chegar a ser o que se é.*” – são todas máscaras que ele veste e desveste sem prévio aviso e que fazem parte de uma estratégia: assim como ele não se deixa prender a posições fixas para filosofar, ele também não se deixa fixar numa só imagem de si como filósofo que o enquadre e que o explique categoricamente. Isso lhe dá espaço e liberdade para filosofar fora dos esquemas pré-estabelecidos pela filosofia. E isso mantém seu pensamento vivo e pulsante até hoje. Essa maneira incomum, surpreendentemente nova de filosofar no séc. XIX é, na consideração que propomos neste artigo, muito apropriada para pensar os problemas contemporâneos. A ousadia de Nietzsche

Companhia das Letras, 2005; Prólogo, 3 – p.10.

8 Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*; [trad] Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005; Prólogo, 2 – p.8.

ao se deslocar continuamente em diversas direções e perspectivas, a sua habilidade em mudar as máscaras e priorizar as contradições nas análises que faz, a destemida abordagem filosófica sobre si mesmo como objeto-sujeito de seu tempo, parecem feitas sob medida para confrontar a dispersiva e angustiante velocidade do mundo atual e o niilismo que ela espalha. Parecem feitas para enfrentar as complexidades daquela guerra que, difusa e policêntrica, hoje está em toda parte, sobre a qual nos fala Massimo Cacciari. A impressão que se tem é que, ao fazer uma genealogia da moral, Nietzsche foi capaz de intuir, já naquela época, as consequências que ainda estavam por vir. A atualidade da problemática apresentada pelo filósofo num fragmento do inverno/primavera 1887, bastante conhecido pelo trecho “*não há fatos, apenas interpretações*”, ilustra bem - um exemplo entre muitos - quanto apropriado é pensar com Nietzsche as questões que desafiam a filosofia contemporânea:

“Contra o positivismo, que permanece no fenômeno: ‘só há fatos’, diria eu: não, justamente não há fatos, apenas interpretações. Não podemos constatar nenhum ‘fato em si’; talvez seja um disparate querer algo assim. ‘Tudo é subjetivo’ dizem vocês: mas isso é já *interpretação*, o ‘sujeito’ não é dado, mas acrescentado poeticamente, colocado aí por detrás. – É por fim necessário colocar ainda o intérprete por detrás da interpretação? E já isso é poesia, hipótese. [...]”<sup>9</sup>

É tenso pensar com Nietzsche, pois, há sempre, nele, uma suspeita pronta para colocar em crise as respostas e explicações. Para os que se dispõem a avançar ainda assim, trata-se de tentar aprender com a flexibilidade dos gestos voluntariamente ambíguos de Nietzsche, com a sua recusa às certezas, aos enquadramentos e aos dogmas. Ao mesmo tempo, significa exercitar a sua enigmática mobilidade que, em algum ponto do *pólemos* em que atua, mantém a também uma imobilidade alerta na concentração com a qual observa, escuta, sente, pensa. Uma filosofia que se efetua nessa tensão e que vive os antagonismos do *pólemos* que a gera, que a faz existir. Em tempos de grandes riscos, como este que vivemos no tempo presente, talvez uma boa opção seja pensar com filósofos que muito se arriscam, como Nietzsche. Por isso, este artigo sugere a aposta numa filosofia que abraça o risco, afirmando-o e refletindo com ele. Aliando, nessa aposta, o conceito heraclítico de *pólemos* à genealogia da moral nietzschiana para, com o conflito e com Nietzsche, pensar os problemas contemporâneos, suas derivações e as possíveis brechas para transformações.

<sup>9</sup> Nietzsche, F. Oeuvres philosophiques complètes. [trad] trad. nossa a partir da ed. Colli-Montinari. Paris: Gallimard, 1977; vol. XII, p. 304, 7 [60] do final de 1886/primavera de 1887 (grifo do autor).



### **Referências bibliográficas**

CACCIARI, Massimo. *Il tramonto di Padre Polemos*, in *Senza la guerra*, Bologna, Italia: Il Mulino.

COLLI, Giorgio. *La sapienza greca III - Eraclito*; 4ª ed. Milano, Italia: Adelphi, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*; [trad] Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 .

\_\_\_\_\_, Friedrich. *La gaia scienza*; in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, Tomo II, da edição crítica italiana Colli-Montinari. Milano, Italia: Adelphi, 1977.

\_\_\_\_\_, Friedrich. *Oeuvres philosophiques complètes de Friedrich Nietzsche*, vol. XII, da edição crítica Colli-Montinari. Paris, France: Gallimard, 1977.

# A tese da fato-insensibilidade de G.A. Cohen

Claiton Silva da Costa<sup>1</sup>

## 1 Introdução

Se fatos fundamentam princípios, então existem princípios fato-insensitivos responsáveis por tal fundamentação, contanto que tenhamos clareza sobre quais são nossas crenças normativas. Essa é, *mutatis mutandi*, uma das possíveis maneiras de enunciar a tese da fato-insensibilidade de G.A. Cohen.

À partida, pode-se fazer a seguinte questão: o que se quer dizer quando se alega que fatos fundamentam (*grounding*) princípios? A fato-insensitividade também não é clara. O que quer dizer tal conceito? É um conceito lógico, remetendo à ‘posição’ (premissa ou conclusão) de um princípio em determinado argumento? É um conceito epistêmico, relacionado à base com que o sujeito crê?

Ademais, Cohen alega que sua tese diz respeito à estrutura das crenças normativas. Em que sentido essa relação entre fatos e princípios (fato-insensitivos ou não) diz respeito à estrutura de crenças de um sujeito, se o diz? E, se diz respeito, que estrutura seria essa?

Finalmente, Cohen afirma que sua tese é meta-ética, mas neutra em relação a todas as outras grandes questões da meta-ética. Ambas são afirmações fortes que exigem demonstração.

As questões elencadas orientam o presente artigo. Argumento que o sentido de *grounding* diz respeito à justificação de maneira ampla (moral, epistêmica, prática). Sustento que sensitividade é um conceito epistêmico que concerne à relação de base a partir da qual se crê. Defendo, com base nas respostas anteriores, que a tese de Cohen arquiteta uma estrutura fundacionista de crenças normativas e, portanto, insere-se no âmbito epistemológico da meta-ética. Por fim, argumento que o fato de a tese de Cohen ser formulada condicionalmente é o que a faz neutra em relação a todas as outras questões meta-éticas.

## 2 Grounding, suporte, justificação

“[I]f any facts support any principles, then there are fact-insensitive principles that account for that relationship of support” (COHEN, 2008, p 247). . Essa é uma das definições que Cohen dá à sua tese<sup>2</sup>. Cohen é cuidadoso em apresentar as definições dos

---

1 Bolsista CNPq, mestrando no programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS.

2 Embora não seja a única, é a que dispensa elementos poéticos e é formulada condicionalmente. De qualquer forma, tem dois defeitos: não menciona o requerimento da clareza de mente e a “explicação” que implicada pela relação fato-sensitiva. Isso será desenvolvido ao longo do artigo.

termos da formulação. *Principle* são princípios *normativos*, ou seja, diretivas gerais que dizem o que um agente (deve ou não) fazer (COHEN, 2008, p. 229). Cohen chama-os “princípios” por mera questão de brevidade: “I shall call them, for short, ‘principles’” (COHEN, 2008, p. 229). Fato, por sua vez, “is, or corresponds to, any truth, *other than (if any principles are truths) a principle*” (2008, p. 229, grifos do original). Robert Jubb acresce que não há nenhuma implicação metafísica envolvida nessas definições: “Principles then are any sort of action-guiding maxim, and facts anything else, if true: nothing metaphysically extravagant is intended or indeed, so far as I can see, implied” (JUBB, 2009, p. 342).

Thomas Pogge observa que Cohen emprega diversos outros termos para referir-se à mencionada relação de suporte entre fatos e princípios: *depends on the fact, is grounded in the fact, is supported by the fact, based on the fact, is justified by the fact, fact-bound, fact-infested, fact-reflecting, fact-supported* (POGGE, 2009, p. 99). Cohen emprega todos os termos indistintamente. Mas: “What might it mean for a fact to ground or to support a principle, or for a principle to reflect a fact?”, pergunta David Miller (MILLER, 2013, p. 21). Segundo Enzo Rossi, haveria, no mínimo, duas respostas possíveis: a epistêmica e a prática. Na primeira, fundamentar visa à verdade do princípio; na segunda, a agir sob ele (ROSSI, 2009, p. 5).

David Miller oferece mais alternativas para explicar o que é a relação entre fatos e princípios: fundamentar significa consequência lógica (MILLER, 2013, p. 22). Considere-se a ilustração de Cohen na qual um fato F (“only when promises are kept can promisees successfully pursue their projects”) suporta, fundamenta um princípio P (“we should keep our promises”). Adicionando ao argumento como premissa o princípio P1 (“we should help people to pursue their projects”), P é consequência lógica de P1 e F. Uma segunda possibilidade é a fundamentação evidencial. Nesse caso, o fato apenas provê evidência para a conclusão. Finalmente, a terceira opção é o fundamento pressuposicional (*presuppositional grounding*). Nesse caso, A não implica B (como no caso da consequência lógica), mas A ser verdadeiro é condição necessária para B ser verdadeiro.

Cohen reage apenas à última alternativa. Ele a nega veementemente: “So-called presuppositional grounding is not a form of grounding” (COHEN, 2008, p. 336). Cohen, em seguida, explica que: “where that means, as it has always meant in the present discussion, providing a reason for affirming” (COHEN, 2008, p. 336). Isso responde à questão: *grounding*, suporte e todos os demais termos listados por Pogge expressam a relação de prover razões para afirmar, i.e., trata-se, em todos os casos de, como Cohen diz, “a need for justification” (2008, p. 238). Como a ilustração de Cohen mencionada no parágrafo anterior deixa claro, tal relação pode ser de justificação prática<sup>3</sup>, não apenas de justificação epistêmica.

Dessa forma, deve-se entender que o conseqüente da formulação condicional da tese de Cohen como justificação de princípios por fatos. No entanto, Cohen diz que esse conseqüente implica que há princípios fato-insensíveis responsáveis pro tal relação justificatória. O que isso quer dizer?

### 3 Fato-sensíveis, fato-insensíveis, explicação e argumento para a tese

Cohen define princípios fato-sensíveis como os princípios aos quais “facts form at least part of the grounds for affirming them” (COHEN, 2008, p. 231). Princípios fato-

<sup>3</sup> Embora não no sentido de “razões para agir”, como Enzo Rossi postulou, e sim no de oferecer razões com conseqüências práticas favoráveis.

insensitivos, por sua vez e contraste, são princípios que não são afirmados à luz de fatos. Trata-se, assim, de um conceito epistêmico: um princípio é fato-sensitivo se, e somente, é justificado apelando-se a fatos. Um princípio é fato-insensitivo se, e somente, se não se crê nele apelando-se a fatos. No entanto, Cohen alega que aqueles implicam estes, responsáveis por aqueles. Essa alegação não é óbvia nem clara. Todavia, Cohen fornece um argumento para prová-la e elucidá-la.

A primeira premissa do argumento é que “whenever a fact F confers support on a principle P, there is an explanation why F supports P” (COHEN, 2008, p. 236). Cohen não argumenta em favor dessa premissa, mas afirma que ela repousa “upon the more general claim that there is always an explanation why any ground grounds what it grounds” (COHEN, 2008, p. 236), suposição que considera auto-evidente.

A segunda premissa restringe a explicação mencionada. Note-se que, pela primeira premissa, até a explicação de que p implica p por serem a mesma premissa é uma explicação, isto é, mesmo uma explicação circular é uma explicação. No entanto, a segunda premissa diz que “if there is an explanation why fact F supports principle P, then it invokes a more ultimate principle that is insensitive to F” (COHEN, 2008, p. 236). No caso, a explicação é uma boa explicação, porque implica sua conclusão. Dito de outra forma, o que Cohen diz é quando S diz que crê num princípio e pergunta-se porquê, é razoável que tal crença seja implicada por crenças que S tem.

A terceira e última premissa parte da constatação de que tal procedimento poderia prosseguir ao infinito. Poder-se-ia sempre perguntar qual *outro* fato justificaria o princípio fato-insensitivo que explica (isso é, fazer ser consequência lógica) P de F, *ad infinitum*. Logo, não haveria nenhum princípio fato-insensitivo enquanto tal<sup>4</sup>, mas apenas relativo à determinada relação de justificação. Portanto, a implicação alegada por Cohen em sua tese estaria restringida. A terceira premissa nega que tal procedimento ocorra: “the sequence cannot proceed without end because our resources of conviction are finite, and even if they were not, proceeding without end would violate the self-understanding stipulation” (COHEN, 2008, p. 237). Cohen, aqui, introduz um novo elemento: o requerimento da clareza de mente (*clarity of mind requirement*). Em fato, tal requerimento já estava presente desde a formulação da tese de Cohen, posto que era necessária a crença no princípio fato-insensitivo que implicasse o fato-sensitivo num determinado argumento específico. Trata-se de uma estipulação que restringe seu escopo:

The thesis applies to anyone’s principles, be they correct or not, so long as she has a clear grasp both of what her principles are and of why she holds them (where “grasping why she holds them” is short for “knowing what she thinks are the grounds of the principles” rather than for “what causes her to hold them”) (COHEN, 2008, p. 233).

Dessa forma, que um fato justifique um princípio implica uma explicação. Se há tal explicação, ela implica um princípio normativo. Por causa da estipulação da clareza de mente, há crença nesse outro princípio normativo. Um fato poderia justificar o novo princípio, gerando outra explicação e assim ao infinito, mas porque a mente que crê no princípio inicial com base no fato é finita (ou porque as fontes de convicção são finitas), o

4 Isso implicaria que há princípios fato-insensitivos enquanto tais, como se fosse uma propriedade ontológica? Cohen não estaria confundindo lógica (a relação inferencial) e epistemologia (a crença nas premissas da relação inferencial) com ontologia? Respondo a essa objeção em artigo a ser publicado nos anais da XVIII Semana Acadêmica de Pós-Graduação da PUCRS.

processo justificatório há de ter um fim. Logo, princípios fato-sensitivos implicam princípios fato-insensitivos, contanto que se tenha clareza sobre quais são as crenças normativas e por qual razão crê nelas. O argumento pode ser formalizado da seguinte forma:

$$P1: \forall x((Px \wedge Fx) \rightarrow (\exists y(Eyx)))$$

$$P2: \exists y(Eyx) \rightarrow \exists z(Iyz \wedge Jzx)$$

P3: Defina (S) uma sequência (não-comutativa).

$$(S) = \{a_1, a_2, \dots, a_n, \dots\}$$

Assim:

$$x \in (S) \Leftrightarrow \exists i \in \mathbb{N} (x = a_i)$$

Defina, também, que:

$$sx \wedge y \Leftrightarrow \exists i \in \mathbb{N} (y = a_{i+1} \wedge x = a_i)$$

Então:  $\exists x \in (S) \vdash y \in (S) (sx \wedge y)$  ou:  $\forall (S) \exists x \in (S) \vdash y \in (S) (\alpha(S) \rightarrow sx \wedge y)^5$

$$C: \forall x \exists y (Fyx \wedge Py \wedge Ey) \rightarrow \exists z \vdash k (Pz \wedge Fkz \wedge Fzy)$$

#### 4. Estrutura de crenças e meta-ética

O requerimento da clareza de mente, como visto, restringe a tese de Cohen ao sistema de crenças normativas de um sujeito. É aqui que Cohen encontra seu lugar na meta-ética.

A meta-ética é o campo da filosofia que lida com questões relativas à natureza dos valores e às sentenças valorativas. Tais questões podem ser semânticas (“errado’ pode ser definido?”), epistemológicas (“podemos justificar nossas crenças normativas por argumentos?”), metafísicas (“existem valores objetivos?”) e psicológicas (“o que nos motiva a agir de modo que consideramos moral?”) (HUEMER, 2008, p. 1-2). Como Huemer aponta, apesar de a meta-ética tratar de valores, suas respostas não são valorativas. Por exemplo, à questão metafísica de se há valores objetivos, a resposta pode ser “Há valores objetivos”, bem como “Não há valores objetivos”. Essas não são respostas valorativas.

Assim, uma razão para que a tese de Cohen esteja no âmbito da meta-ética seria porque trata de crenças normativas sem respostas normativas ou valorativas. Poder-se-ia formular a pergunta meta-ética harmônica com a tese da fato-insensibilidade da seguinte forma: “há uma estrutura de crenças normativas, se tivermos uma compreensão clara de quais são as nossas crenças normativas e por que cremos nelas e se a justificarmos com apelo a fatos?” — o que é uma pergunta da epistemologia moral. A resposta de Cohen é positiva. Sua resposta é que nossas crenças em princípios fato-insensitivos são logicamente prioritárias em relação às nossas crenças fato-sensitivas. Assim, na estrutura de crenças, os princípios fato-insensitivos são fundantes, se, repetindo, tem-se clareza sobre as próprias crenças e por que se crê nelas e justifica-se-lhes com base em fatos. É preciso destacar que essa prioridade é lógica, e não epistêmica, porque se pode crer no princípio fato-sensitivo antes ou depois do fato-insensitivo, mas se se crê no fato-sensitivo e tem-se clareza sobre o porquê crê no fato-sensitivo, isso é, crença no que lhe implica, crer-se-á também no fato-insensitivo.

5 <sup>10</sup> Primeira sentença: É uma sequência. Segunda sentença: Pertencer à sentença é ser igual a algum elemento dela. Terceira sentença: Um elemento é sucessor de outro se o outro é de uma forma e o primeiro vem após. Quarta sentença: Existe um x que é o último, não podendo ser infinito [na segunda sentença,  $\alpha(S)$  é uma delimitação da sequência (sequência de termos, sequência de números, sequência de argumentos etc)].

No entanto, é preciso ter cautela para não confundir a tese coheniana com outras questões meta-éticas. Cohen oferece longos comentários em relação à sua tese e, por exemplo, o problema *is-ought* (COHEN, 2008, p. 248), problemas causais (COHEN, 2008, p. 254), psicológicos (COHEN, 2008, p. 256) e metafísicos (COHEN, 2008, p. 257). Os comentários de Cohen são suficientemente definitivos para dispensar adendos.

Contudo, há uma questão meta-ética da qual Cohen não tratou e que pode, igualmente, gerar confusão se comparada à sua tese: o debate entre generalismo e particularismo. Particularistas morais sustentam a tese de que princípios morais não são necessários para o raciocínio moral (DANCY, 2001). Assim, parece fácil comprometer Cohen com o debate entre particularistas e generalistas: a tese da fato-insensibilidade só é verdadeira se houver raciocínio envolvendo princípios morais (normativos). Logo, é falsa a neutralidade meta-ética alegada por Cohen. O raciocínio, todavia, falha, pois Cohen não assume a tese de que princípios normativos são necessários para o raciocínio moral. Assume tão-somente que, uma vez que se creia em princípios normativos com base em fatos e se saiba por que crê, então há crença em princípios normativos factualmente independentes. A tese de Cohen é menos interessante se o generalismo não for verdadeiro, assim como é menos interessante se é impossível que se saiba por que se crê em princípios normativos, ou se é impossível que fatos justifiquem princípios; mas nem por isso menos verdadeira.

## 5. Considerações finais

No presente artigo, os conceitos da tese da fato-insensibilidade proposta por G.A. Cohen foram esclarecidos. Proveu-se um argumento em lógica de predicados e teoria dos conjuntos para provar a validade do argumento em favor da tese. Ademais, caracterizou-se a tese como pertencente ao âmbito da epistemologia moral, mais especificamente à estrutura de crenças normativas. Além disso, distinguiu-se a tese do único problema meta-ético não comentado pelo próprio Cohen.

**Referências bibliográficas:**

COHEN, G.A.. *Rescuing justice and equality*. 1º ed. London: Harvard University Press, 2008.

HUEMER, Michael. *Ethical Intuitionism*. 3º ed. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

JUBB, Robert. Logical and epistemic foundationalism about grounding: The triviality of Facts and Principles. *Res Publica*, v. 4, n. 15, p. 337–353, 2009.

4. MILLER, David. Political Philosophy for Earthlings. In LEOPOLD, David e STEARS, Marc (eds.). *Political Theory: Methods and Approaches*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 29-48.

5 POGGE, Thomas. Cohen to the rescue! *Ratio* (new series), v.4, n. 21, p. 454–475, 2008.

## O poder papal segundo a perspectiva de Ockham com base no *Brevilóquio*

Cleiton Pereira da Silva<sup>1</sup>

### 1.1 Poder papal. Que poder é este segundo Ockham com base no *Brevilóquio*?

Acerca do poder de que dispõe o papa, assim como Guilherme de Ockham(1280/90-1349/50), assume-se aqui o propósito de tornar conhecido que espécie de poder seja este. A condição de *súditos* impõe o dever de se estar ciente de que poder e quanto poder tem o papa. Os súditos devem saber que poder o papa tem sobre eles e porquê direito e como devem se comportar diante do poder do *Bispo de Roma*. Deter-se-á aqui, a princípio, a identificação o poder papal, de acordo com Ockham, pois já fica visto que é urgentemente necessário por uma questão de dever dos que estão sob o poder pontifical. Afinal, que poder tem o Papa segundo Guilherme de Ockham?

No intuito de responder a tal questão de modo satisfatório, recorre-se, neste caso, ao filósofo em estudo, Guilherme de Ockham, assim como à sua obra político-filosófica *Brevilóquio*, que a partir da questão proposta, responde, previamente, que: “Enfim, o poder do papa ou é direito divino, ou humano.”(OCKHAM, 1988, p.35). A referência de Ockham ao poder papal enquanto direito, inicialmente, apresenta-se um tanto indefinida, porém, suscita a observação de que não cabe somente aos súditos e ao papa saber que poder tem o bispo de Roma, mas “[...] outros também devem saber que poder o papa tem [...]” (Ibid., 1988, p. 35), a partir de que se faz ver ser conveniente que os que conhecem as leis divinas e os direitos humanos, também, conheçam que poder tem o bispo de Roma sobre seus súditos. Cabe a estes saberem se “[...] o poder do papa ou é direito divino, ou humano [...].”(Ibid., 1988, p.35).

Guilherme de Ockham resolve esta aparente indefinição, ao dizer que: “[...] o papa possui um poder de direito divino e imediatamente por ordenação de Cristo, como o poder de ordem, o de ensinar e o poder de exigir coisas temporais por causa das espirituais que semeia no povo de Deus.”(Ibid., 1988, p. 37). Se assim o é o poder do Sumo Pontífice, compete, principalmente, aos teólogos a investigação deste poder, tomando por base as Escrituras divinas, já que “[...] [o] direito divino nós o temos nas Sagradas Escrituras.”(Ibid., 1988, p. 37). Se os teólogos investigam as Sagradas Escrituras, logo compete aos teólogos investigarem que poder possui o papa “[...] por direito divino e a mandato de Cristo.” (Ibid., 1988, p. 37).

Já no que tange ao poder temporal, assim se expressa Guilherme de Ockham: “[O] Outro poder tem-no por direito humano e por determinação dos homens. Consta que

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia na Universidade Estadual do Ceará- UECE



recebeu não só de Cristo, mas dos homens, o poder que reivindica especialmente sobre certas regiões dos fiéis, principalmente fora do episcopado romano.”(Ibid., 1988, p. 37). Portanto, conforme Guilherme de Ockham, o poder que o papa recebeu dos homens não compete, de modo algum, aos teólogos investigarem, pois tal ofício é de responsabilidade dos peritos em direito civil “[...] e a outros que conhecem quais as coisas, posses, jurisdições, liberdades e direitos foram concedidos aos romanos pontífices pelos imperadores, reis, príncipes e quais outros [...]” (Ibid., 1988, p. 40) que devem ter competência para tanto. Se o Bispo de Roma possui poder por direito divino ou por direito humano, a averiguação de tal questão é de inteira competência tanto dos teólogos e canonistas quanto dos especialistas em legislação imperial.

O que deve ser postulado de maneira explícita é que o poder do papa consiste única e exclusivamente em servir. Servir a comunidade dos fiéis. Apresentar-se como o primeiro servidor, pois

[...] [o] papa é ministrador, não dominador: deve servir, não sujeitar. O seu poder foi instituído em benefício dos súditos e não para que lhes fosse retirada aquela liberdade que está na base do ensinamento de Cristo. E tal poder não cabe ao papa, nem ao Concílio, porque ambos são falíveis. Não é o papa, nem o Concílio, mas sim a Igreja, como comunidade livre de fiéis, que, no curso de sua tradição histórica, sanciona as verdades que constituem a sua vida e seu fundamento. A que seria reduzida a presença do Espírito Santo na comunidade dos fiéis se a função de sancionar leis ou impor verdades coubesse ao papa e ao Concílio? A teocracia e a aristocracia não têm lugar na Igreja. É preciso abrir espaço para os fiéis, para todos os fiéis, membros efetivos da Igreja, cuja comunidade é a única à qual cabe a infabilidade. (REALE; ANTISERI, 1990, p.630).

Conclui-se que o poder do bispo de Roma é limitado. Limitado pelo serviço exclusivo aos fiéis. O poder que tem o sucessor de Pedro, portanto, não é o de fazer com que os súditos sujeitem-se ou sirvam-no, mas de servi-los por primeiro. O papa não é Senhor, mas servo. Pois, segundo Höffner, “[...] [o] Papa, os bispos e os padres são chamados para servir aos demais homens de fé, [...] com os quais estão vinculados como ‘discípulos de Cristo’ e ‘irmãos entre irmãos.’” (HÖFFNER, 1974, p. 11). Assim como os seus arrebanhados não são seus súditos e, sim, fiéis da instituição a qual dirigem.

O poder papal não é um poder teocrático, isto é, “o poder [...] [que] vem da vontade de Deus [...]” (ARANHA, 2003, p.215), e nem tampouco aristocrático, ou seja, o poder em que “apenas os melhores exercem funções de mando [...]” (Ibid., 2003, p.215), mas um poder de servo, isto é, poder constituído e instituído para o serviço e a utilidade dos fiéis. Ora, se Pedro foi escolhido por Cristo para ser servo de sua Igreja e, uma vez sendo o papa o sucessor de Pedro, logo, o papa também deve ser servo da Igreja de Cristo. A partir de que se conclui, também, que o poder papal se explica, em larga medida, numa frase: servir sempre, sujeitar jamais. Sujeição aqui enquanto condição de supressão da liberdade e, por consequência, não efetivação no alcance do bem comum.

A reivindicação consignada por Frei Guilherme aponta para necessidade de uma mudança radical na estrutura organizacional da Igreja, que deixaria de ser constituída exclusiva e substancialmente por clérigos e passaria a ser composta, também, por fiéis leigos, que são os membros legítimos em que a instituição eclesiástica em questão se constitui e se institui efetivamente. Isto implicaria a constituição de uma Igreja menos

clerical e aristocrática, por um lado, e mais laical e popular, ou seja, com maiores abertura e espaço e efetiva participação dos fiéis leigos, por outro.

O pleito de Ockham encaminha para a constituição de uma Igreja que se reconhece na efetiva participação de seus fiéis leigos, ou seja, numa Igreja, por assim dizer, “*povo de Deus*”. Deste modo, Ockham, com ferrenho tino crítico e destemida liberdade reformista, coloca-se em confronto com o poder papal de sua época na tentativa de redimensioná-lo, isto é, dar-lhe a dimensão que lhe é própria: o serviço aos fiéis livres; apascentar as “*ovelhas*” (fiéis livres e conscientes) que lhes foram confiadas.

Esta atitude vai resultar em uma divisão entre a Igreja e parte dos franciscanos, liderados por Miguel de Cesena, e a Guilherme de Ockham a perseguição e inimizade do papa reinante João XXII (1249-1334), que acaba por aplicar-lhe a excomunhão. A excomunhão, registre-se, deveu-se, entre outros, ao fato de Ockham ter se afastado de Avinhão, sede do papado há época, sem autorização papal.

São Bernardo (1090-1153) é contundente quando se utiliza de suas palavras que, inclusive, são bem afiadas, para discorrer acerca do poder papal. Isto se pode constatar, por exemplo, quando o mesmo questiona aos sumos pontífices: ‘Por que invadis então os limites alheios? Por que estendeis vossa foice à messe alheia?’ (OCKHAM, 1988, p. 65) As presentes indagações atentam para três realidades que desrespeitam, diretamente, ao poder papal:

*Primeira:* que os sumos pontífices estavam, no caso a que as indagações de São Bernardo se referem, usurpando para si um poder que não lhes é próprio, isto é, ignorando os legítimos e reais limites do poder do papa.

*Segunda:* que deve ser estabelecida uma demarcação real e legítima entre o poder temporal – que é próprio aos reis e imperadores e a outras autoridades civis - e o poder dito espiritual, que é próprio à Igreja na pessoa do sucessor de Pedro: o papa.

*Terceira:* que também com São Bernardo constata-se o desejo por reformas nas estruturas e orientações da Igreja. Observe-se, que muito antes do monge alemão Matinho Lutero (1483-1546) e do teólogo inglês da Universidade de Oxford John Wyclif, que defendia “a idéia(sic) de uma Igreja nacional, [...] [que] traduz a Bíblia para o inglês e recusa a intromissão da Cúria romana [...]” (PALARO, 2012, p.231), Ockham, São Bernardo de Claraval, monge beneditino, e parte dos franciscanos liderados por Miguel de Cesena, os “*menoritas*”, assim como filósofo Marsílio de Pádua, já indicavam a urgente necessidade de reforma na Igreja com vistas à realinhá-la à sua finalidade original.

Em relação às contribuições de São Bernardo no período medieval e neste ao *pensamento político-religioso*, advindo, certamente, entre outros, da *oposição entre Igreja e Estado*, ou seja, entre poder espiritual e poder temporal, é oportuno fazer o registro de que

foi o beneditino São Bernardo de Claraval, no século XII, que formulou de maneira mais expressiva o pensamento político-religioso medieval por meio da figura da ‘luta das duas espadas’: ‘A espada espiritual e a espada material pertencem, uma e outra, à Igreja; mas a segunda deve ser manejada a favor da Igreja e a primeira pela própria Igreja; uma está na mão do padre, a outra na mão do soldado, mas à ordem do padre e sob o comando do imperador’. (Ibid., 2012, p.229)

Mediante a tudo isto, não é concebível, de nenhuma forma, que os sumos pontífices ignorem, propositadamente ou não, estas realidades, já que ignorá-las é contrariar o ideal de Cristo e a missão que lhes é confiada como sucessores de Pedro. Cabe, então, aos sumos pontífices terem nítida consciência de que e quanto poder têm.

Para São Bernardo, todavia, não basta apenas que os sumos pontífices saibam e considerem os reais e legítimos limites do poder que lhes é reservado. É preciso, acima de tudo, que saibam que

Pedro é este que não se sabe ter alguma vez se apresentado revestido de pedras preciosas ou de sedas; nem coberto de ouro, nem conduzido num cavalo branco, nem acompanhado por guarda, nem rodeado por ministros azafamados. Sem tudo isto julgou que podia cumprir muito bem o mandato salutar [...]: ‘Se me amas apascenta minhas ovelhas’. [São Bernardo exorta-os que se assim agirem nas] [...] honrarias não [...] [sucodem] a Pedro, mas a Constantino. (NERY, 1993, p. 67).

A partir do que fora dito por São Bernardo é possível concluir que o papa, como legítimo sucessor de Pedro, não deve se apresentar revestido de pedras preciosas, mas sim revestido pelo dom do serviço aos fiéis. Esta, sem sombra de dúvidas, há de ser sua maior preciosidade. Não é o ouro nem a prata que devem cobri-lo, mas o manto do serviço e da utilidade aos fiéis.

Ao refletirem a respeito da liberdade como pressuposto do ato educativo, desde a perspectiva de Ockham, Leal e Oliveira, numa tentativa de indicar o que pressuporia e o que entenderia Ockham sobre o poder, são da opinião de que nesta questão “[...] Guilherme de Ockham vai mais longe ao discutir o poder, pois pressupõe que o mesmo esteja a serviço de indivíduos, ou seja, de pessoas concretas que possuem as mesmas capacidades e necessidades que os que governam.”(LEAL; OLIVEIRA, 2018, p.7).

No que tange, especificamente, ao entendimento de Ockham sobre o poder, segundo Leal e Oliveira,

Guilherme de Ockham entende que o poder deve estar a serviço do bem comum e não ao particular, ou seja, o bem do governante. Com isso pode evidenciar que a preocupação de quem governa e a finalidade de suas ações estão direcionadas ao respeito dos indivíduos no tocante as suas necessidades e a suas liberdades, pois é isto que garantirá o bem comum de que nos fala o filósofo. (Ibid., 2018, p. 7).

Por fim, quem faz o papa não é a pompa que ele ostenta, mas o assumir a condição de servo para a edificação de uma Igreja de homens e mulheres livres: que é a verdadeira Igreja de Cristo. Segue-se, pois, que o Sumo Pontífice tenha consciência do poder de que dispõe a fim de que, conseqüentemente, possa agir bem, ou seja, de acordo com que o poder espiritual o confere.

## **1.2 A relevância do conhecimento dos limites do poder do qual se é detentor**

Diante de um poder de tamanha relevância religiosa, pastoral, política, social e que requer um constante e agudo senso de caridade, é preciso que o papa esteja consciente do poder que possui, a fim de que possa proceder retamente. “[...] [Pois] ninguém deve ignorar aquilo que se refere a seu ofício, visto que a imperícia nestes casos é enumerada

como culpa [...]”(Ibid., 2018, p.33). Portanto, o papa, como detentor do poder, tem a obrigação de bem conhecê-lo, pois desta forma agirá conforme seus ditames, evitando qualquer arbitrariedade. Do contrário, ao ignorar o poder de que dispõe, rondar-lhe-á sempre o perigo de agir mal, porque a ignorância o cegará. “Além disso, o papa deve saber até onde cabe seu poder para justificar suas ações quando inquirido e colocá-las em um limite não usurpando o direito lícito de cada um.”(OLIVEIRA, 2009, p.105) Como diz Ockham, “[...] ninguém deve ignorar o que está obrigado a fazer através de suas faculdades humanas, não pelas animais.” (Ibid., 2009, p. 33).

Considerando o supra posto, o conhecimento pleno do ofício a que se é investido e no qual se é constituído parece ser condição elementar para o exercício adequado do poder. O fato de o Sumo Pontífice conhecer o poder que possui, assegura-lhe considerável grau de segurança, conforto e a conservação de seu poder, pois não temerá nenhuma investigação, perícia. Não será tido como suspeito e, acima de tudo, não julgará com direito usurpado.

A consciência do poder que tem, oferece-lhe a possibilidade de agir bem e, assim sendo, estará “preparado para prestar conta de seu poder, assim como da fé, a todo o que o interrogar”(Ibid., 2009, p. 34). Ainda mais “[...] não perturba, mas ajuda os direitos dos outros [...]; não aumenta sua honra diminuindo os direitos dos outros [...], protege os outros contra si mesmo em seus direitos e honras [...] e, como deve, sabe ‘dar a cada um o seu direito.’” (Ibid., 2009, p. 34).

É conhecendo plenamente o poder do qual é detentor pela sucessão petrina, que o Sumo Pontífice terá plenas condições de governar com ética, justiça, retidão e, preferencialmente, com equidade. E não atenta contra a liberdade daqueles que estão sob seu governo, ou seja, a consciência de que poder detém acaba por se constituir numa condição de possibilidade de manutenção da liberdade. É a consciência de seu poder que o fará agir benevolentemente, ou melhor, postulando, agir ética e moralmente.

É razoável considerar, assim como Ockham, ser de grande relevância que o papa tenha plena consciência do poder que lhe compete, pois isso o fará, certamente, “[...] abrir espaço para os fiéis, [...], membros efetivos da Igreja, cuja comunidade é a única à qual cabe a infabilidade (REALE; ANTISERI, 1990, p.630). E a partir desta convicção estará cumprindo, seguramente, “[...] com o ideal da Igreja como comunidade livre, estranha a toda preocupação mundana, na qual a autoridade do papado deve ser apenas a defesa da fé livre de seus membros.”(Ibid., 1990, p.630).

### **1.3 Os súditos, de acordo com Ockham com base nas Sagradas Escrituras, devem saber o peso do “fardo”**

Assim como é, simultaneamente, dever e obrigação do papa saber que poder possui, é conveniente que os súditos deste saibam qual e quanto poder o papa tem sobre eles. É próprio aos súditos saber qual o peso do fardo. Se pesado ou suave.

Não há dúvida de que a submissão demasiada seja algo de mau para os súditos, já que dentre tantos malefícios, ela os obriga a reconhecer um jugo que não é o *Evangelho*, impondo-lhes uma servidão tirânica e, deste modo, nega-lhes a condição de homens livres. Por isso, os súditos devem estar cientes de que

[...] o ‘Vigário de Cristo’ não herda sua onipotência; Cristo é fonte de um espírito de liberdade; se ele rejeitou a lei mosaica, e se a Igreja primitiva afirmou a inanidade das instituições judaicas (sobretudo a circuncisão),

não foi para levar os cristãos a submeter-se a nova servidão, 'bem mais tirânica', a de Pedro e seus sucessores! O cristão só deve reconhecer um único jugo: o do Evangelho; a missão do papa é puramente espiritual (HUISMAN, 2000, p. 29).

É imprescindível que os súditos conheçam as Escrituras divinas, a fim de que não sejam sujeitados e venham, inclusive, a ter subordinada ao Sumo Pontífice a sua consciência religiosa através do uso indevido e incondizente, por parte do sucessor de Pedro, das Sagradas Escrituras. Ora, se com o conhecimento das divinas Escrituras, os súditos evitam ser enganados pelo papa, que, eventualmente, poderá utilizá-las com a má intenção de sujeitá-los, logo, convém que os súditos conheçam as Sagradas Escrituras. O conhecimento das Sagradas Escrituras constitui-se em condição para o alcance da liberdade.

Pelo ora postulado, Ockham defende a tese de que o conhecimento (a razão) é condição imperativa para a libertação da servidão tirânica, ou seja, do "principado tirânico". Desde esta perspectiva Ockham tem no conhecimento, isto é, na razão, a condição para a efetivação da liberdade. Ao que parece, para Ockham conhecer é condição de poder, ou seja, de poder não se submeter em demasia e nem muito menos alienar a outrem a consciência e a liberdade.

Conhecer as leis humanas quer sejam dos imperadores, quer sejam dos reis, deve ser um outro dever assumido pelos súditos, pois com isto evitarão que o sucessor de Pedro ouse agir em relação a eles próprios, aplicando-lhes decretais de imperador ou rei. O que se sabe ser impróprio, uma vez que o papa nem é e nem sequer tem o poder de imperador ou rei. Portanto, se com o conhecimento das leis humanas (leis civis) os súditos evitarão ser sujeitados por decretais que não são de competência papal, logo, é seguramente recomendável que os súditos conheçam também as leis humanas (leis civis/"leis imperiais").

Conclui-se, portanto, que conhecendo as Escrituras divinas e as leis civis os súditos terão, seguramente, condições mais consistentes e reais, e, por isso, favoráveis, de saber qual e quanto poder tem o papa sobre eles e com isso saberão, sobretudo, que em primeira instância, o papado foi instituído não para sujeitá-los, mas antes, e é nisto que de fato consiste o poder papal, para servi-los enquanto comunidade de fiéis livres e conscientes.

Por isso, os súditos não têm nenhuma obrigação, quer seja pelas Escrituras divinas quer seja pelas leis humanas, de ter subordinada ao Bispo de Roma a consciência religiosa, que é a maior expressão de que são livres e que pertencem a uma Igreja de homens e mulheres livres, e nem tampouco de sustentar e manter a pompa do Sumo Pontífice. Por esta razão é de significativa valia que os súditos "[...] conheçam as Escrituras divinas e as leis humanas dos imperadores e reis [...]"(OCKHAM, 1988, p. 35).

O que, sutilmente, se percebe é que Ockham se opõe às estruturas e às orientações da Igreja de sua época, que conforme Ockham era rica e autoritária, enquanto que os fiéis membros eram pobres e submissos. O que contrariava o ideal de Cristo. Foi mediante a esta realidade de notável desigualdade, arbitrariedade e injustiça, que Ockham combateu e propôs uma Igreja menos autoritária, onde a premissa primaz e o mandamento imperativo fosse o serviço aos fiéis com vistas ao alcance efetivo do bem comum. Uma Igreja de homens e mulheres (fiéis membros) livres e conscientes. Uma Igreja onde o papa não fosse o homem rico e autoritário, mas o servo por primeiro, a ponto de doar sua própria vida pela edificação

desta Igreja, como comunidade de homens e mulheres livres e conscientes seguidores de Jesus Cristo.

Sobre este dever-obrigação dos súditos, Gregório os exorta, ao dizer que “[...] [os] súditos devem ser admoestados, a fim de não serem submissos mais do que convém.”(Ibid., 1988, p.34). Os súditos devem receber com louvor esta exortação de Gregório, pois a mesma os alerta para a observância de seus deveres para com o poder papal. Tal exortação, também, leva-os ao conveniente, evitando assim, que se submetam mais do que devem ao poder do Sumo Pontífice, isto é, Gregório os exorta a fim de que eles carreguem o fardo de peso conveniente às suas forças, evitando um fardo de peso que esteja muito acima de suas possibilidades, pois, certamente, não poderão suportá-lo.

Além da acertada admoestação de Gregório, Guilherme de Ockham chama a atenção dos súditos quanto aos seus direitos comuns, porque tais direitos não devem, em hipótese nenhuma, serem negligenciados, já que só se deve negligenciar aquilo que se ignora. Ora, os súditos não devem ignorar os seus direitos comuns. Logo, também, não devem negligenciá-los. É sabendo qual o poder do papa, que os súditos evitam a negligência e por conseguinte o vício, uma vez que “[...] [é] um vício natural negligenciar o que é possuído em comum; Consta que negligenciar os direitos é um vício, pois o vício natural deve ser tido em conta de vício.”(Ibid., 1988, p.34).

Vale ressaltar que os súditos só saberão quais são seus direitos comuns, se souberem qual e quanto poder tem o sucessor de Pedro sobre eles. É possível concluir ressaltando que, a fim de que os súditos sejam: convenientes; evitem o excesso de submissão; obedeçam convenientemente; conheçam seus direitos e evitem o vício, é sumamente necessário que estejam conscientes de que poder e quanto poder o papa possui sobre eles. Portanto, os súditos devem saber quem é o fardo e quanto pesa, para assim evitarem o sufoco e desfrutarem da suavidade.

A considerável importância de que os súditos saibam, de fato, qual e quanto poder o Sumo Pontífice tem sobre eles, reside em evitar, principalmente, que um

[...] papado, rico e autoritário, [...] venha subordinar a consciência religiosa dos fiéis, o que se põe em claro contraste com o ideal da Igreja como comunidade livre, estranha a toda preocupação mundana, na qual a autoridade do papado deve ser apenas a defesa da fé livre de seus membros (REALE; ANTISERI, 1990, p. 630).

Daí advém a considerável importância de que os súditos conheçam aquele que os devem conduzir nos caminhos da fé a mandato de Cristo para a edificação de uma Igreja que não submeta os fiéis aos hostis grilhões da servidão, do jugo que, porventura, não seja suave e do fardo que não seja leve.

Guilherme de Ockham, portanto, ao defender a necessidade imperativa de que os “súditos”, ou seja, de que os fiéis tenham consciência de que e quanto poder o papa tem sobre eles, conseqüentemente, está apresentando o conhecimento como condição para a efetivação da liberdade. Ao passo que o seu contrário, isto é, a ignorância, é condição de submissão, escravidão, alienação e manutenção da tirania. Nesta lógica, portanto, conhecimento impõe-se como condição de vida, enquanto que ignorância configura-se como condição de morte.

#### 1.4 O poder do papa, de acordo com Ockham com base no Brevilóquio, deve ser investigado

Como pode ser visto anteriormente, o próprio papa tem a obrigação de saber qual e quanto poder detém. Mais ainda os súditos que estão submissos a este poder. Quem mais deve investigar o poder de que dispõe o papa? Qual a finalidade desta investigação acerca do poder do papa? Como o papa deve se comportar quando submetido a tal investigação? É partindo destas questões que se dará o desenrolar desta discussão daqui em diante.

A princípio a advertência aqui feita é a de que o papa não deve se sentir fragilizado ou diminuído por seu poder ser passível de perícia, pois tanto o papa, bem como seu papado são falíveis. Os súditos, por sua vez, devem exultar por demais com a investigação sobre o poder do Bispo de Roma, porque tal perícia assegurar-lhes-á se o Sumo Pontífice está ou não, oprimindo-os em demasia.

A obrigação de investigar qual e quanto poder detém o Sumo Pontífice é de competência dos peritos. Os peritos aqui referidos tratam-se de: especialistas em *“direito divino”*, ou seja, teólogos, que são especializados em questões teológicas oriundas da “Lei Divina”, “dos dizeres de Cristo”, das “Escrituras Sagradas”(Bíblia); especialistas em *“direito humano”*, ou seja, canonistas, que são especializados em direito civil e em leis promulgadas pelos homens. A investigação acerca do poder papal ora referida se deve ao fato de que para Guilherme de Ockham “[...] o papa tem dois poderes: um, adquirido por ‘direito divino’ e imediatamente de Cristo, como o de ensinar, o de exigir coisas temporais e o poder de ordem; outro recebido de Cristo, mas por intermédio do homem, por ‘direito humano’.” (OLIVEIRA, 2009, p. 105).

Tal investigação acerca do poder papal dirigida pelos peritos tem a finalidade de tornar conhecido se o papa está governando os seus súditos como convém, isto é, com a brandura e a justiça devidas ou se está oprimindo-os. O que não lhe é devido. É também uma maneira de fazer com que o Bispo de Roma reconheça os limites legítimos de seu poder.

Sabendo o caráter da investigação, a qual está submetido, o papa deve aceitá-la com tranquilidade e respondê-la coerentemente, sem jamais se negar a responder a qualquer indagação e nem tampouco perturbar-se, pois agindo desta maneira estaria tornando-se suspeito:

[...] de não querer ater-se aos limites legítimos de seu poder, pois assim como súdito ‘que foge do juízo, parece a este como separado da justiça’ [...], assim também o superior que se entristece ou se ofende, se os súditos procuram saber que poder tem sobre eles, parece que não pretende andar dentro dos limites da justiça. Portanto, se o papa se irrita com tal investigação, com razão deve ter sido como suspeito de querer oprimir os súditos (OCKHAM, 1988, p.35).

Vê-se, pois que se o papa se irrita diante dos peritos e perturba-se, coloca-se como suspeito de oprimir os seus súditos e não querer reconhecer os limites reais e legítimos de seu poder. O mesmo quando governa com justiça, retidão e brandura, reconhecendo que seu poder é limitado, alegra-se com a investigação dos peritos a respeito do seu pontificado.

A investigação a respeito do poder do papa é duplamente importante, ou seja, tanto para o pontífice quanto para os súditos. O poder do papa deve ser investigado para que

a verdade resplandeça. Ainda mais, se o Pontífice caridoso for, alegrar-se-á “[...] com os peritos pelo estudo solícito de seu poder.”(Ibid., 1988, p. 35).

Conclui-se que a perícia enobrecerá ou irritará o Pontífice, neste caso, se não for justo e equitativo ou, em suma, ético e moral. A perícia sobre o poder papal, também, visa o bem comum e assegura o ideal da Igreja como comunidade livre. Portanto é preferível que o papa abra-se à perícia para que sua luz brilhe e demonstre que não há obscuridade em seu pontificado.

### **Considerações Finais**

Ao que parece a lógica do poder em Ockham é o resguardo irrestrito da liberdade, que a modernidade irá traduzir na ferrenha defesa dos “*direitos humanos*”, assim como a condição de possibilidade para a efetivação do alcance do bem comum.

A lógica do poder na perspectiva do filósofo Frei Guilherme de Ockham, desde o *Brevilóquio sobre o principado tirânico*, parece traduzir-se na defesa da liberdade enquanto fundamento supremo de ambas as esferas e conclamando os poderes temporal e espiritual a tomarem ciência e apropriarem-se da finalidade original que os compete: a viabilização, em regime de mútua colaboração solidária, de todas as condições possíveis para assegurarem a efetivação do bem comum aos súditos (cidadãos) e aos fiéis(leigos).

O estudo do *Brevilóquio* oportunizou a compreensão de que a política-eclesiástica de Ockham, que visa, acima de tudo, a garantia do bem comum, salvar a espiritualidade da Igreja, proclamar a liberdade evangélica, que deve reger a vida dos cristãos, protestar contra aqueles que detém poderes que não lhes são devidos e, principalmente, defender a edificação da verdadeira Igreja de Cristo.

No que concerne aos poderes temporal(secular, civil) e espiritual(religioso, eclesiástico) “Ockham defendia a separação entre ambos os domínios, mas com mútua colaboração, respeitando-se a atuação das autoridades civil e espiritual, cada qual em sua respectiva área de atuação, para a solução de problemas comuns a todos.”(OLIVEIRA, 2009, p.109).

É razoável considerar que em relação à política, Ockham a compreende como condição efetiva para o resguardo da liberdade de todos, quer estejam sob o governo do poder espiritual quer estejam sob a governança do poder temporal, e, acima de tudo, para a garantia de efetivação do bem comum, que deve ser causa mútua e para a qual ambos poderes devem convergir e colaborar solidariamente.



**Referências bibliográficas:**

- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; Maria Helena Pires Martins. *Filosofando: introdução à filosofia*. 3ª ed. São Paulo: Moderna, 2003.
- HUISMAN, Denis. *Dicionário de obras filosóficas*. Tradução de Castilho Denedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LEAL, Djaci Pereira; OLIVEIRA, Terezinha. *A liberdade como pressuposto do ato educativo em Guilherme de Ockham, 2018*. Disponível em: < <http://www.educadores.diadia.pr.gov.br>>. Acesso em: 10 abr. 2018.
- NERY, Irmão. *O novo catecismo e a história dos catecismos*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. (Novo Catecismo: Subsídios para estudo).
- OCKHAM, Guilherme de. *O Brevilóquio sobre o Principado Tirânico*. Tradução de Luis Alberto de Boni. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1988.
- OLIVEIRA, Anselmo Carvalho de. As idéias(sic) políticas de Guilherme de Ockham no Brevilóquio sobre o principado tirânico. *Prometeus Filosofia em Revista*, ano 2, nº 4, p. 103-109, jul. - dez. 2009.
- PALARO, Ricardo. O conceito de poder em Guilherme de Ockham. *Revista Espaço Acadêmico*, nº 130, p. 113-118, mar. de 2012.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia: Antigüidade(sic) e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção filosofia).

# **A natureza do tempo e a relação de Deus com ele na visão do Teísmo Aberto**

Cristiano Dutra Batista<sup>1</sup>

## **Apresentação**

Este trabalho apresenta resultados preliminares da minha pesquisa sobre a natureza do tempo dentro da perspectiva do Teísmo Aberto. Apresentarei uma breve introdução à proposta do teísmo aberto. Em seguida apresentarei algumas teorias metafísicas sobre o tempo, a fim de elencar aquelas que possam melhor atender à perspectiva do Teísmo Aberto. Da mesma forma, tentarei apresentar algumas hipóteses de como Deus se relaciona com o tempo, com o mesmo objetivo. De posse dessas informações tentarei compor um quadro que forneça pistas de como Deus experimenta o tempo e como é possível justificar essa Sua relação com ele, sem que isso afete seus atributos divinos e com vistas à fundamentação de algumas conclusões preliminares, a saber: das interpretações sobre a natureza do tempo que melhor se adequariam à perspectiva do Teísmo Aberto; e da necessidade, de acordo com essa perspectiva, de ampliar o debate sobre a presciência divina no âmbito da sua consistência epistêmica.

Agradeço desde já à UFOP – Universidade Federal de Ouro Preto e à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelo apoio, sem o qual não seria possível a realização deste trabalho e sua apresentação no XVIII Encontro Nacional da ANPOF.

## **O Teísmo Aberto**

O Teísmo aberto é uma tese teológico-filosófica que defende que o conhecimento de Deus sobre, bem como seus planos para o futuro são condicionados pelas nossas ações. Isso porque de acordo com o Teísmo Aberto, Deus nos ama incondicionalmente e deseja que o amemos de volta de maneira totalmente livre. Ele não possui então, apesar da sua onisciência, conhecimento sobre nossos atos futuros. Isso também não afeta sua onipotência, pois tal condição não se trata de uma falha em seus atributos divinos, mas de uma escolha por permitir que nós tenhamos participação ativa na Sua criação.

Para o Teísmo Aberto, Deus sabe todas as verdades que podem ser conhecidas, ou seja, todas as verdades *logicamente possíveis* de serem conhecidas. Desta forma, o futuro não pode ser conhecido, pois tal conhecimento é sobre contingentes que não possuem estatuto de verdade; o futuro é então indeterminado (aberto). Deus, no entanto, conhece todos os futuros possíveis, apesar de não saber qual desses mundos possíveis se realizará,

---

1 Mestrando em Filosofia. UFOP - Universidade Federal de Ouro Preto

uma vez que tal resultado<sup>2</sup> advém de contingentes. É certo que os teístas abertos aceitam que Deus tenha seus próprios planos e que, de fato, interceda direta e ocasionalmente a fim de nos guiar pelo melhor caminho. Porém, o que prevalece é o entendimento de que Ele raramente faz uso disso preferindo deixar que a humanidade siga seu curso, guiada principalmente pelo seu livre-arbítrio.

### Sobre o tempo

O Teísmo Aberto não fornece nenhuma teoria própria acerca da natureza do tempo. Então, para que se possa falar deste tema é necessário recorrer às teorias já existentes. Apresentarei aqui algumas das mais conhecidas.

Em 1908, J. Ellis McTaggart publicou um artigo chamado “*The Unreality of Time*” em que ele defende a irrealidade do tempo com base em como percebemos a nossa posição (e a posição dos mais diversos eventos) naquilo que nos parece ser o fluxo temporal. Neste artigo ele cunha as expressões “série A” e “série B”. A definição que o próprio McTaggart dá, é a seguinte:

Por uma questão de brevidade, referir-me-ei à série de posições que vão do passado remoto ao passado recente até o presente e, em seguida, do presente ao futuro próximo e ao futuro distante como série A. A série de posições que vão do anterior ao posterior, chamarei de série B. (MCTAGGART, 1908, p. 458, tradução nossa)

Uma outra boa definição mais recente, que esclarece melhor o que está por trás das ideias e diferenças entre os dois tipos de séries, é a que se segue:

A visão de que há alguma verdade literal na metáfora do fluxo do tempo é chamada de “a teoria A”, e diz-se daqueles que a defendem que possuem uma visão “dinâmica” do tempo. A visão oposta de acordo com a qual não há verdade literal na metáfora é conhecida como “a teoria B”, e diz-se daqueles que a defendem que possuem uma visão “estática” do tempo. (CURTIS; ROBSON, 2016, p. 66, tradução nossa).

Podemos ainda subdividir a teoria A em três categorias:

*Presentismo*: em que apenas o presente existe;

*Eternismo*: em que tanto passado, presente quanto futuro existem;

*Teoria do bloco crescente*: em que apenas passado e presente existem, mas não o futuro.

No presentismo reconhecem-se passado e futuro apenas como abstrações daquilo que compõe o único tempo que de fato existe: o presente. Da mesma maneira só podem haver indivíduos e tempos presentes. Por “tempos”, entendem-se a soma dos eventos simultâneos.

Outros, como Agostinho de Hipona, defendem que passado e futuro possuem alguma forma de realidade e que, portanto, todos os tempos e eventos, passados ou futuros, existem de alguma maneira. A essa visão damos o nome de eternismo.

Por fim, aqueles que defendem a teoria do bloco crescente, acreditam que passado e presente somam-se para compor tudo o que há de real no tempo. O que difere o passado do presente, nesta visão, é a ideia de que o presente praticamente não possui algo que o preceda, é o limite entre o que é o que não é ainda.

<sup>2</sup> Aqui me refiro a “resultado” com um sentido quase matemático, pois costumo me referir a essa capacidade de Deus de inferir futuros possíveis como “cálculo divino”.

Independentemente do tipo de teoria defendida, todas têm em comum a ideia de que há um fluxo que, em determinado momento, nos dá elementos com valor de verdade; e que dependendo da teoria defendida, esses elementos alterarão o seu valor de verdade. O defensor da teoria A acredita então que para que exista esse fluxo temporal é necessário que tenhamos proposições com valor de verdade “mutante”. Por proposição tomemos a seguinte definição: “entidades independentes de linguagem e da mente que podem servir de significado de sentenças declarativas e de objeto de ‘atitudes proposicionais’ como crença e dúvida” (ZIMMERMAN, 2010, p. 800, tradução nossa). O comprometimento com tais proposições é vital para a aceitação da teoria A, *mesmo que elas não mudem*. O defensor da teoria A defenderá que há sim proposições que permanecem sempre verdadeiras, o importante, no entanto é que essas proposições tenham a qualidade de mudarem de valor de verdade de maneira objetiva, não meramente relativa a algum índice temporal qualquer.

Na prática, e para o teísmo aberto, o que isso quer dizer? Quer dizer que proposições só são verdadeiras quando um agente livre o torna verdadeiro por meio de alguma ação temporal e fazendo uso do seu livre-arbítrio. Outra condição para que o livre-arbítrio aconteça é o desconhecimento total dos resultados dos acontecimentos futuros, o que só seria possível em um cenário eternista. Do contrário, o evento em questão só se efetuará como verdadeiro no momento em que ocorrerse, mudando assim o seu valor de verdade. Note que a mudança do valor de verdade ocorre independentemente do tipo de teoria A adotada: assumindo-se fatos futuros (eternismo) a proposição que prevê o evento pode (ou não) se concretizar; assumindo-se os presentes (presentismo), apenas os eventos presentes possuem valor de verdade, as proposições que dão conta do que vem antes ou depois disso simplesmente não possuem valor de verdade; e se assumirmos o tempo em construção (teoria do bloco crescente) as proposições podem, por exemplo, permanecer verdadeiras ao passarem de instâncias presentes a passadas.

Como o que nos interessa mais são as teorias em que o tempo é aberto, não importando se a partir de uma visão presentista ou de bloco crescente, é relevante conhecer algumas das teorias mais relevantes que dão conta desta possibilidade, a saber as do tempo: alético; epistêmico; modal; e causal. Abaixo as definições para cada um desses tipos de teoria de futuro:

*Alético:* Dado um tempo  $t$ , o futuro é aberto *sse* as proposições sobre o futuro relativas a  $t$  não forem nem V e nem F em  $t$ .

*Epistêmico:* Dado um tempo  $t$ , o futuro é aberto *sse* não se sabe se as proposições sobre o futuro relativas a  $t$  são V ou F em  $t$ .

*Modal:* Dado um tempo  $t$ , o futuro é aberto *sse* for possível que as proposições sobre o futuro relativas a  $t$  forem V ou F em  $t$ .

*Causal:* Dado um tempo  $t$ , o futuro é aberto *se* as ações presentes (em  $t$ ) tiverem influência causal no futuro.

### **Sobre Deus e o tempo**

Grosso modo, pode-se partir da ideia de que Deus ou é temporal, ou atemporal. Deus é temporal *sse* ele está contido no tempo e participa da experiência da passagem do tempo, ou seja, possui noções de “antes”, “depois”, “passado”, “presente”, “futuro”, etc. (isso não tem a ver, é claro, com as ideias de princípio e finitude, sendo Ele onitemporal). Deus é atemporal *sse* está fora do tempo e não participa da experiência da passagem do tempo;

neste caso há várias teorias sobre como seria sua percepção da criação que é por natureza, temporal (ex.: uma percepção simultânea da totalidade dos tempos pretéritos, futuros e do presente). Uma coisa é certa, praticamente nenhuma teoria tenta conciliar temporalidade com atemporalidade.

### **Argumentos em favor da atemporalidade de Deus**

Muitas das teorias em favor da atemporalidade de Deus baseiam-se em atributos e descrições bíblicos ou possuem algum embasamento teológico. Um argumento dessa natureza é o que afirma que, dado o fato (bíblico/teológico) de que Deus conhece eventos contingentes futuros, e como seres temporais não possuem tal capacidade, logo Ele não pode ser um ser temporal. Este argumento, no entanto, não delimita a natureza metafísica de tais eventos contingentes futuros. É sequer possível a existência de eventos futuros? Seria necessário então imaginar uma existência para além do tempo a fim de que um deus perceptualista pudesse observar quadridimensionalmente um evento futuro, porém realizado?

Outros argumentos afirmam que, por ser Deus a forma de existência mais perfeita que existe, logo sua existência deve ser do tipo mais perfeito que possa imaginar, a saber: eterna. Tais argumentos certamente têm origem nas teorias antigas que valorizavam a simplicidade sobre a complexidade e a permanência sobre a mudança ou movimento, é natural que a ideia formada a respeito dos atributos de um ser perfeito seria a de imutabilidade. A ideia de um Deus atemporal surge dessa necessidade de conjugar a existência estática de Deus com o tempo que parece ter uma natureza dinâmica. Faz mais sentido então pensar em um Deus fora do tempo ou que vê o tempo simultaneamente de todos os pontos possíveis ao mesmo tempo. Ele não precisa fazer esforço algum ou mudar sua natureza impassível para ter o conhecimento total sobre o tempo. O que diz pouco ou quase nada quanto à sua existência com relação à criação.

### **Argumentos em favor da temporalidade de Deus**

Uma das justificativas para a temporalidade de Deus se baseia na sua pessoalidade. O trecho abaixo é um bom exemplo disso:

Certamente é uma condição necessária para que qualquer um seja considerado como uma pessoa que ela seja (logicamente) capaz de, entre outras coisas, fazer pelo menos algumas destas coisas: lembrar, antecipar, refletir, deliberar, decidir, pretender e agir intencionalmente. Para confirmar isso, só é preciso se perguntar se, qualquer coisa que necessariamente não tivesse nenhuma das capacidades elencadas poderia, sob qualquer circunstância concebível, contar como uma pessoa. No entanto, um ser eterno não teria necessariamente nenhuma dessas capacidades, uma vez que para exercê-las um ser precisaria existir no tempo.... Logo, aparentemente, nenhum ser eterno pode ser uma pessoa. (COBURN, 1963, tradução nossa)

Apesar de o argumento ser estruturado de maneira a nos levar a concluir a temporalidade de Deus a partir da capacidade de realizar ações que dependam da passagem do tempo para serem executadas, não há garantia de que a pessoalidade divina seja da mesma natureza. Mesmo concedendo que um ser temporal é capaz de tais coisas, isso não prova que um ser atemporal não seja. Como explicar a pessoalidade de Deus, por exemplo,

anteriormente à criação do próprio tempo? É dizer que antes do ato da criação Deus era um ser impessoal? Como ficaria, por exemplo, a pessoalidade do Deus onipresente para além das singularidades? Olhando por esses pontos de vista podemos chegar à conclusão que a temporalidade de Deus (caso Ele seja de fato um ser temporal) é algo contingente da sua natureza e não intrínseco a ela. Caso tivesse decidido não criar o mundo, por exemplo, Deus seria um ser atemporal pela simples razão de não existir tempo.

Na linha desses questionamentos sobre a natureza temporal de Deus em um mundo igualmente temporal é que surge outro argumento sobre a ação (voluntária) dEle neste mundo. Independente da natureza divina anteriormente à criação, o fato é que uma vez criado um mundo temporal Deus teria que tornar-se um ser igualmente temporal para poder interagir com a sua criação. Isso não influenciaria em nada na Sua natureza uma vez que pelo exercício da onipotência Ele bem poderia escolher existir dessa forma a partir da criação (um Deus com o poder de tornar-se homem certamente não encontraria problemas em existir temporalmente). Apesar de este argumento não ser forte no sentido de dar razões para a existência temporal de Deus, ele ainda assim não é tão facilmente refutável justamente por não entrar muito no mérito da natureza metafísica de Deus preocupando-se mais em fornecer uma explicação viável para sua existência temporal. Uma forma de negar isso seria negando que Deus interage com a sua criação, o que não parece ser um argumento atraente para nenhum tipo de teísta.

Outro argumento semelhante dirá que, justamente por Deus ser onisciente, é que Ele tem que ser um ser temporal. Como as coisas no mundo ocorrem em um constante fluxo, assim também teria que ser o conhecimento de Deus sobre ele. Um ser atemporal não conseguiria ter conhecimento de certos fatos temporais (*tensed facts*), como a noção de presente ou de relação entre eventos ocorridos em diferentes épocas. Sendo assim, um ser onisciente (em um mundo temporal) só pode ser igualmente temporal. “De acordo com a definição tradicional, uma pessoa é onisciente *sse*, para cada fato, ela conheça aquele fato e não acredite no seu contrário. De acordo com tal definição, se há fatos temporais, uma pessoa onisciente deve conhecê-los.” (LANE CRAIG, 2010, p. 696, tradução nossa).

O que há de comum em todos esses argumentos é que Deus é onitemporal (existe em todos os tempos e não possui início ou fim).

### **Conclusões preliminares**

Fica bem claro que, com base nas opções estudadas até o momento, os argumentos temporal e presentista são os que melhor se adequam à Teoria do Teísmo Aberto. O eternismo certamente vai contra o princípio teísta aberto da incognoscibilidade do futuro, inviabilizando o exercício legítimo da liberdade de escolha do homem. Da mesma forma, um Deus atemporal ou fora do tempo, importaria o mesmo problema. A rigor, a teoria do bloco crescente não fere o princípio da incognoscibilidade do futuro, mas fica o questionamento se, tendo o passado qualquer tipo de realidade ou substância para Deus, se não poderia Ele interferir no tempo presente por meio da alteração do passado? E se sim, não seria isso igualmente um ataque ao livre arbítrio do homem? Uma aposta viável talvez seja estudar a possibilidade de alteração do presente através do passado e suas possíveis consequências morais e metafísicas. A princípio, parece que isso poderia funcionar como uma “engenharia reversa” da habilidade de prever o futuro e, logo, não se adequaria ao ideal teísta aberto.

As teorias do Teísmo Aberto parecem tentar fazer caber a natureza do futuro em uma perspectiva alética, quando, de fato, deveriam ser pensadas em termos epistêmicos. Há um claro conflito entre tentar conciliar teorias anteriores acerca dos atributos divinos, providência e natureza da criação e não um esforço real em tentar encontrar soluções em perspectivas mais condizentes com o Teísmo Aberto.

**Referências bibliográficas:**

- COBURN, Robert C. Professor Malcolm on God. *Australasian Journal of Philosophy*. Tasmânia: Australasian Association of Philosophy. v. 41, n. 2, p. 155, 1963.
- CURTIS, Benjamin L., ROBSON, Jon. *A Critical Introduction to the Metaphysics of Time*. New York, NY: Bloomsbury Academic. 2016.
- LANE CRAIG, William. Time and Eternity. In: STEWART, Melville Y. (Org.). *Science and Religion in Dialogue*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell. v. 2, p. 683-702. 2010.
- MCTAGGART, J. Ellis. The Unreality of Time. *Mind*, New Series. Oxford, UK; Oxford University Press. v. 17, n. 68, p. 457-474, 1908.
- PINNOCK, C., et al. *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove, IL, EUA: InterVarsity Press. 1994.
- SWINBURNE, Richard. Tensed Facts. *American Philosophical Quarterly*. New York, NY. University of Illinois Press. v. 27, n. 2, p. 117-130, 1990.
- ZIMMERMAN, Dean. The A-Theory of Time, Presentism, and Open Theism. In: STEWART, Melville Y. (Org.). *Science and Religion in Dialogue*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell. p. 791-809. 2010. v. 2



## Singularidade, pluralidade e igualdade: Elementos constitutivos da política em Hannah Arendt

Daniela Bidin Diehl<sup>1</sup>

Quando refletimos sobre qual é o sentido da política, imediatamente vem à mente a diversidade partidária, políticos profissionais, formadores de opinião, interesses econômicos e sociais, a necessidade do bem comum, o coletivo se sobrepôr ao interesse particular, etc. Ao buscarmos tratar do ideal político, contudo, somos arrastados imediatamente para a realidade onde vemos a manifestação do poder com o intuito de preservar interesses pessoais de uma minoria e acabamos por ficar resolutos de que a política não serve para nada e de que se quisermos nos manter dignos e honestos nesta vida, devemos nos afastar terminantemente da política. Mas, política realmente é isso? Será que não estamos imersos em preconceitos e confusos em relação aos papéis que atualmente a política tem desempenhado?

Com o intuito de responder a tais questionamentos, nos propomos a refletir a partir dos escritos de Arendt no que tange à política e nos desdobramentos referentes à participação dos indivíduos como forma de contribuição efetiva no espaço público constituído. Segundo a pensadora, todas as atividades da condição humana de *vida activa*, o labor, o trabalho e a ação tem relação com o nascimento e morte, natalidade e mortalidade, sendo a natalidade a expressão máxima de um novo começo. Esse novo começo diz respeito ao nosso próprio nascimento, já que nascemos singulares e revelamos nossas individualidades. Dessa forma, já constituímos, a cada nascimento, um novo começo. Assim, a ação política em questão, seria uma espécie de segundo nascimento constante porque sempre estamos possibilitados de nos mostrar e fazer nascer algo novo. Portanto, estamos imersos em possibilidades de novidade e esta implica a singularidade.

Na obra da pensadora Hannah Arendt percebemos que é fundamental a ação que pressupõe então a possibilidade de distinção para a efetiva consolidação da igualdade. A ação como resultado de agir e a partir desse agir, a manifestação de forças para que o movimento aconteça; e a partir desse movimento, o surgimento da novidade. Estamos lidando com um empreendimento totalmente inédito e inesperado onde a bravura é pré-requisito para penetrar no contexto político. Essa coragem pode ser encarada como atitude para dedicar-se a uma causa maior, a causa do mundo e não meramente às questões da vida privada. Segundo Sônia Schio, “A coragem é o desprendimento da vida, bem supremo, em nível individual, para dedicar-se à vida política.” (SCHIO, 2012, p. 190).

E esse contexto exige um espaço fisicamente organizado para essa dedicação por parte dos indivíduos. Para Hannah Arendt, assim como os artistas necessitam de um palco

---

<sup>1</sup> Professora de Filosofia na educação básica, no ensino médio, na SEED – Secretaria de Estado de Educação do Paraná.

para se apresentarem, seja uma peça teatral, musical ou circense, “[...] os homens que agem necessitam da presença de outros ante os quais possam aparecer; ambos requerem um espaço publicamente organizado para sua “obra”, e ambos dependem de outros para o desempenho em si.” (ARENDDT, *QL*, p. 200-201). Essa “obra” terá sua gênese nesse espaço comum a todos e constituirá um feito resultante de toda a ação política.

Segundo a pensadora, todas as atividades da condição humana de *vida activa*, o labor, o trabalho e a ação, tem relação com o nascimento e morte, natalidade e mortalidade,

[...] a ação é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Neste sentido de iniciativa, todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disto, como ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico. (ARENDDT, *ACH*, p. 17).

A concepção de natalidade arendtiana se expressa através de um novo começo; de princípio, trata-se de um indivíduo recém-chegado ao mundo, uma vez que, o novo começo como podemos observar na citação acima, em primeiro lugar, diz respeito ao nosso próprio nascimento. Isso posto, a cada nascimento temos uma novidade<sup>2</sup> que não fica somente nesse instante da vida. A natalidade arendtiana prevê o indivíduo imerso em uma cadeia de infinitas possibilidades onde a todo instante este pode tomar a atitude de expor algo inédito para o mundo e, desse modo, mudar o destino da pluralidade. Podemos supor que, apesar dos dias temerosos que acompanham a existência humana, temos um fio de esperança permeando a nossa condição humana.

Segundo Karin Fry, “Como nascíveis, os seres humanos nascem a fim de trazer algo novo para o mundo, e através da ação política, sob a forma de palavras e de ação, os seres humanos tornam-se capazes de distinguir a si mesmos e revelar sua individualidade ao mundo.” (FRY, 2010, p. 69). Isso que dizer a partir desse novo começo, nós indivíduos nascidos com propriedades singulares temos a capacidade de revelarmos as nossas características individuais. Assim, temos a possibilidade de agir e fazer aquilo que ainda não foi pensado e com potencialidades de ser criado. Todas as nossas atividades estão imersas na possibilidade do novo porque estão inseridas na necessidade de nossa iniciativa.

De acordo com a pensadora,

O novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade [...], o novo sempre surge sob o disfarce do milagre. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível, porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é singular pode-se dizer, com certeza, que antes dele não havia ninguém. Se a ação como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o

2 Como observa Amiel (1996, p. 67) “Neste sentido, a ação e a palavra são a iniciativa através da qual assumimos o nosso nascimento, ou seja, a nossa entrada no mundo, um mundo que é simultaneamente mais velho do que nós e que nós modificamos, ou seja, que está ameaçado pelos nossos atos e palavras. Trata-se de alguma forma de uma “entrada no palco”, isto é, de uma aparição aos outros”.

discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais. (ARENDR, ACH, p. 191).

Essa potencialidade da novidade não tem como ser controlada por nada nem ninguém; não há lei, nem força que a obstrua. A pensadora a caracteriza seu surgimento sob o disfarce do milagre. Seja no entendimento desse disfarce como intervenção divina na vida humana ou como acontecimento inesperado que nos causa surpresa, o fato é que quando essa novidade manifesta-se podemos esperar algo excepcionalmente inesperado. De acordo com Fry, “Para Arendt, cada ser humano que nasce é como um milagre, porque ela ou ele não será parecido com ninguém mais no mundo. A ação envolve a natalidade, que é um conceito que está ligado ao milagre do nascimento e de novos começos.” (FRY, 2010, p. 69). Assim sendo, esse inédito só de fato o é, pois o indivíduo nascido é singularmente distinto de todos os nascidos até então e daqueles que nascerão. É justamente através da singularidade que se revela a pluralidade entre os seres humanos. Se todos fossem iguais, seríamos uma fusão de seres uniformes, na mais perfeita coesão, onde havendo interesse por parte de uma organização ou de uma determinada figura que atue com espírito de liderança, esta desfrutaria da maior facilidade para controlar tais sujeitos. Todavia, somos seres únicos, nascidos com a possibilidade de inserir algo inédito no mundo. A natalidade não está estampada somente no momento do nosso nascimento; está imersa em toda a possibilidade de manifestação da nossa singularidade, através do uso da palavra e por intermédio da ação, efetivando assim a pluralidade e em meio a ela. Para Karin Fry, “Somente os seres humanos podem revelar sua individualidade singular a outros através de palavras e atos e, por este motivo, Arendt crê que a ação política seja a mais especificamente humana das atividades.” (FRY, 2010, p. 70). A ação política seria uma espécie de segundo nascimento constante porque sempre estamos tendo a viabilidade de nos mostrar e conceber algo único. Desse modo, estamos imersos em possibilidades de novidade e esta implica a singularidade.

Uma vez revelado quem ele é diante de outros seres humanos, foi garantido a este sujeito a sua manifestação junto à pluralidade; contudo, revelando sua singularidade. Fica claro, que o jogo aqui na ação é de uma novidade que se baseia na possibilidade de garantias de um espaço onde possamos nos manifestar publicamente; nossa igualdade. Destarte, é imprescindível um local de manifestação das diferenças em meio à coletividade. De certa maneira, podemos afirmar que, a igualdade precede a liberdade em razão de, a partir do momento que o sujeito nasce, surge o novo, ele precisa ser igualado aos outros para que efetivamente possa ser livre. Portanto, antes da liberdade, ele precisa estar manifestando sua individualidade em meio à pluralidade no espaço público, sendo igual ao outro, apesar de parecer com esse panorama um tanto divergente.

Sabemos, portanto, que o local de manifestação pura da ação política ou “palco” de aparição pública entre os indivíduos não ocorre continuamente na sociedade. Contudo, a liberdade permanece pronta no aguardo para irromper de maneira imprevisível.

É porque a fonte de liberdade permanece presente mesmo quando a vida política se tornou petrificada e a ação política, impotente para interromper processos automáticos, que a liberdade pode ser confundida tão facilmente com um fenômeno essencialmente não político; em tais circunstâncias, a liberdade não é vivenciada como um modo de ser com sua própria espécie de “virtude” e virtuosidade, mas como um dom supremo que somente o

homem, dentre todas as criaturas terrenas, parece ter recebido, e cujos sinais e vestígios podemos encontrar em quase todas as suas atividades, mas que, não obstante, só se desenvolve com plenitude onde a ação tiver criado seu próprio espaço concreto onde possa, por assim dizer, sair de seu esconderijo e fazer sua aparição. (ARENDDT, QL, p. 218).

Destarte, a liberdade está constantemente efetiva para promover a mudança dos padrões que possivelmente tenham se tornado automatizado. É imprescindível, contudo, que os indivíduos como seres que receberam o “dom supremo” saiam de seus refúgios confortáveis e estabeleçam o espaço público onde promovam a devida aparição entre seus pares. Todavia, não existe uma programação fechada e certa de todos os acontecimentos referentes a esse processo devido à imprevisibilidade da ação: “Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo;” [...] (ARENDDT, ACH, p. 245). E, além disso, “[...] o processo por ele iniciado jamais termina inequivocamente num único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se revela ao ator, mas somente à visão retrospectiva do historiador [...]” (ARENDDT, ACH, p. 245).

Com isto posto, uma vez iniciado o processo, não há como “desiniciar”, mesmo que o indivíduo se arrependa em função de não saber o que estava fazendo ou sua ação acabe por prejudicar em demasiado outrem. Não existe possibilidade de retorno. É como diz a sabedoria popular através dos provérbios, “Há três coisas que nunca voltam atrás: a flecha lançada, a palavra pronunciada e a oportunidade perdida” (PROVÉRPIO CHINÊS). Conforme Sônia Maria Schio, “A ação humana é irreversível, porque não há como voltar atrás e desfazer o que foi iniciado. Mesmo que o agente não soubesse o que estava realizando, depois de desencadeado o processo, não há como anulá-lo ou dissolvê-lo.” (SCHIO, 2012, p. 167).

Com base em tais peculiaridades do pensamento arendtiano acerca da ação, podemos apontar que tais situações geram apatia nos indivíduos quando se trata de os mesos atuarem politicamente. Pois, pensar que uma ação por eu iniciada não será por eu controlado mantém os sujeitos em um constante incômodo. Para a maioria das pessoas, no senso comum, a política ela é útil a partir do momento em que ela passa a ser produtiva no sentido da apresentação de resultados positivos; e para que isso ocorra a ação, a partir desses parâmetros, deve ser administrada, e, portanto, controlada por aquele que age. Assim, temos uma política necessária e não como vital, uma vitalidade entendida como o mérito da revelação do indivíduo através do discurso como garantia de igualdade perante à outros seres humanos e assim, garantida a sua liberdade no espaço de diversidade. Segundo Moisés Rodrigues da Silva, “[...] o tipo humano dominante na era moderna não é o político. A modernidade começa com a vitória do *homo faber* e culmina na promoção do labor à mais alta posição na hierarquia: o *laborans* (necessidade) vence o *faber* (utilidade); o *homo* se abaixa diante do *animal*, e o *politicus* sucumbe sob ambos.” (SILVA, 2011, p. 13). Dessa maneira, os sujeitos contemporâneos ao que nos parece estão imersos em uma apatia política e compenetrados no prazer corpóreo. Nas palavras do professor Moisés:

[...] Envolvido no processo biológico, não se volta para o de fora e se inviabiliza politicamente. [...] por ter a vida como bem supremo, este homem se isola e, portanto, torna-se incapaz da política. Pois, a política, para a pensadora alemã, não se dá no homem, mas entre os homens, na esfera pública, onde estes se revelam mediante a ação e o discurso, demonstrando também sua “coragem” ao abandonarem seu esconderijo para mostrarem quem são. (SILVA, 2011, p. 13).

Para Hannah Arendt é de suma relevância a natalidade como categoria política, no contexto da ação, como podemos observar até o presente momento. Segundo Adriano Correia, “Sendo cada homem um indivíduo singular, no nascimento algo singularmente novo vem ao mundo. Não é outra a razão de a natalidade ser para ela a categoria central do pensamento político [...]”. (CORREIA, 2012, p. 9-10). Dessa maneira, esse ser singular deve se mostrar a outros seres que também são singulares e a partir desse ato, que se dá por meio público e através do discurso e das palavras, temos, portanto, a garantia da igualdade entre os seres humanos. A partir da igualdade, atuamos com liberdade onde podemos nos lançar rumo ao desconhecido, uma vez que a ação política arendtiana é imprevisível, irreversível e ilimitada. Não está sob o controle de nem um ser humano ou de um grupo deles. Ainda, segundo Correia:

O mundo, se deixado à própria sorte, tende a seguir a mesma lei da mortalidade que preside a vida e todas as coisas humanas. Apenas a ação interpõe rupturas no movimento retilíneo do homem, do nascimento em direção à morte, em sua vida biológica. A capacidade de agir, de iniciar algo novo, tal como a compreende Hannah Arendt, está fundada no fato do nascimento, que é como um milagre que salva o mundo da ruína. O nascimento renova, assim, a persistente inserção da novidade e imprevisibilidade. Cada indivíduo se insere no mundo como um estranho e deve ser então acolhido e protegido em seu desenvolvimento, de modo que se sinta em casa e possa agir e afirmar sua singularidade. (CORREIA, 2012, p. 10).

Se nos atentássemos somente as atividades do *labor* e do *trabalho*, o mundo segue um fluxo constante à mortalidade, na concepção do pensamento arendtiano. É fato que nossa vida é limitada, somos mortais e a morte é a certeza única plena que temos; também estamos de acordo que todas as nossas criações, nossos artificios e invenções, produtos do nosso trabalho não são eternos, logo, estão condenados ficarem obsoletos ou a desaparecerem. Todavia, não precisamos, necessariamente, condenar o mundo a tal sentença. Se nos mantiver em isolamento, somente ocupados do *labor* e do *trabalho*, o mundo condenado estará. Agora, se rompermos esse ciclo através da ação, temos a esperança de que o mundo não estará condenado à morte eminente. Assim, como o nascimento de um ser singular é visto como um milagre no mundo, sua inserção na ação, apesar de todos os imprevistos possíveis, deve ser visto como renovação e como um milagre. No seu momento de inserção o indivíduo deve estar entre iguais, contudo, jamais ser uniforme; nunca fazer parte de um “corpo” político entendido biologicamente, onde todas as partes e órgãos constituem um corpo que é comandado por um cérebro. E sim, partes independentes que estão entre outras partes na mesma condição de independência, portanto, iguais e cada qual se sente à vontade, por ser igual e livre para afirmar sua singularidade.

De acordo com Schio:

A natalidade, concebida como sendo uma categoria política e não em seu sentido biológico, permite a irrupção do novo ao mundo humano, reforçando ainda mais a liberdade em contraposição com a necessidade. Então, o ser humano não é apenas possuidor da capacidade de começar, como ele também é um começo através do nascimento. [...] O nascimento é a chegada de uma singularidade absolutamente inédita aondo. A natalidade não permite apenas a continuidade da espécie, pois ela adquire um cunho político ao permitir a renovação de ideias no convívio público. (SCHIO, 2012, p. 169-170).

O que queremos ressaltar é que no âmbito a política ela deve ser encarada como autônoma e como força vital e não como necessidade e para tal, a natalidade, supera a sua condição biológica, como argumenta Schio. O ser humano é o próprio começo e é apto a iniciar algo inédito à qualquer tempo através da sua singularidade incondicionalmente original. Parece um tanto excêntrico e de fato é: se trata de uma originalidade única em qualquer tempo e espaço, fundamental e garantida através da natalidade, que não só permite a perpetuação da nossa espécie no sentido biológico, mas também, aufere caráter político a partir do momento em que garante a renovação de ideias entre os seres humanos. Ressalta a comentadora:

Os seres humanos são capazes de iniciar porque eles próprios são seres que nascem novos em um mundo que preexiste a eles, ao qual se inserem e tornam-se responsáveis. Além disso, eles devem deixá-lo para as gerações que o sucedem. [...] Por isso, os seres humanos são portadores da capacidade de iniciar, o que torna a natalidade imprescindível à política, pela renovação que ela permite. Os homens são livres por nascimento, mesmo que a liberdade não os agrade, devido à sua contingência, preferindo, então, viver sob o labor ou centrando-se apenas no trabalho. (SCHIO, 2012, p. 171).

Não solicitamos a demanda da existência: todavia, a partir do momento que estamos neste mundo somos responsáveis por ele. Não só pela subsistência de nossa existência, como forma de sobrevivência da espécie, mas também, com a manutenção efetiva do mundo. Antes de nós outros aqui estavam, por consequência, somos o resultado da geração anterior. Recebemos este mundo e somos responsáveis em mantê-lo para as próximas gerações. Isso potencializa cada indivíduo em ser um ser iniciador a qualquer tempo, e por mais que as circunstâncias da ação política no âmbito da liberdade não nos agradem, nascemos livres e precisamos vivenciar a natalidade para que a ação não seja instrumentalizada.

Isto posto, como viver uma vida voltada para a ação política no contexto arendtiano, se na atualidade o que vemos é justamente o sufocamento do ser humano nas categorias do *vita activa* do *labor* e do *trabalho*? Se estamos imersos cada vez mais em cuidar de nossa vida enquanto sobrevivência, onde o trabalho é um elemento necessário para manter as necessidades básicas de cada ser humano? Em uma sociedade onde o consumo exacerbado de bens e serviços dita através dos meios de comunicação o que devemos ou não fazer com nossas vidas? De acordo com Hannah Arendt, em *A condição humana*: “É de natureza do início que se comece algo novo, algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes.” (ARENDR, ACH, p. 190). Por conseguinte, “[...] o novo sempre surge sob o disfarce de um milagre. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável.”. (ARENDR, ACH, p. 191), ou seja, deduzimos um panorama imerso em um teor de dádiva esperamos o “inesperado”, uma vez que somos singulares e o teor político da natalidade é justamente essa “novidade singular”. Cabe a nós a esperança para além do sentido de expectativa e espera, mas também, para o de fé, confiança, perspectivas e possibilidades de novidades estarem a qualquer momento rompendo as conjunturas constantemente. Para o professor Moisés Silva:

[...] a esperança reside no fato de que, a cada recém-nascido e a cada nova geração, a situação, seja ela qual for, pode ser mudada, pois, mesmo que as coisas estejam indo para a ruína, o homem tem a faculdade de

interrompê-las e iniciar algo novo. A natalidade rejubila o filósofo político por garantir que, geração após geração, nasçam não “animais”, que têm como destino simplesmente a morte [...]. (SILVA, 2011, p. 15).

Na natalidade, portanto, reside em seu cerne algo tão potente que nos transmite a confiança na possibilidade de que se as coisas estão indo de mal a pior, não podemos simplesmente aceitar este cenário como imutável. Temos a capacidade de alterá-lo a qualquer momento, através dessa capacidade de iniciar algo totalmente inédito. Isso nos acresce de esperança em dias melhores, todavia, lembrando que, como resultado da geração anterior, portamos o dever de deixar um mundo habitável para a próxima geração. Destarte, essa esperança não pode ser somente o esperar o que vai acontecer de maneira cômoda e sim, participar desse processo contribuindo com a minha unicidade, inserindo-me no mundo público junto à pluralidade e assim, estabelecendo o movimento constante da novidade. Segundo a pensadora:

[...] a ação sempre estabelece relações, e tem portanto a tendência inerente de violar todos os limites e transpor todas as fronteiras. Os limites e fronteiras que existem na esfera dos negócios humanos jamais chegam a constituir estrutura capaz de resistir com segurança ao impacto com que cada nova geração vem ao mundo. A fragilidade das leis e instituições humanas e, de modo geral, de todo assunto relativo à coexistência dos homens, decorre da condição humana da natalidade, e independe inteiramente da fragilidade da natureza humana. (ARENDETT, ACH, p. 203-204).

Percebemos a potência da natalidade, enquanto novidade política, mais uma vez quando a pensadora destaca a ilimitação dos possíveis resultados pertinente às ações. A capacidade que os seres humanos têm de administrar a sua vida de *labor*, ou seja, como vamos prover nossa sobrevivência através da satisfação de nossas necessidades e os estratagemas próprios do *trabalho*, nos permite conhecer um mundo administrado e imaginar que temos capacidade de trazer essa organização para a política. Quando assim o fazemos, simplesmente instrumentalizamos a política e esta, não passa de uma subordinada do reino das necessidades humanas. Contudo, a ação não está submissa ao reino das necessidades humanas. Ela independe totalmente e transpõe todas as fronteiras justamente porque uma vez iniciado o processo aos seres humanos não está sob controle. É como se uma força poderosa tomasse proporções inimagináveis à nossa capacidade humana de percepção. E nesse estágio essa novidade possibilitada pela natalidade nos acresce de esperança de que dias melhores virão. De acordo com Kathlen Luana de Oliveira:

O novo, inaugurado com a natalidade, acontece em forma de milagre, é inesperado. É o mundo que permanece, inclusive depois da morte individual. A natalidade sempre é renovação da pluralidade humana, a atualização da liberdade. Os seres humanos possuem a possibilidade de serem inauguradores. A cada nascimento singular, a cada aparição no mundo, o novo é possível. Através da ação, o novo é instaurado no mundo. E o *amor ao mundo* é a persistência do mundo, da persistência do *entre-nós*. [...] Começar é equivalente à liberdade humana [...]. A possibilidade de começar traz fé e esperança à vida humana. (OLIVEIRA, 2011, p. 154).

Dessa maneira, podemos perceber um movimento incessante entre os conceitos natalidade, ação, novidade, singularidade, pluralidade, liberdade, pois a partir do nosso nascimento o qual já é uma novidade, a partir daí, enquanto sujeitos singulares podem dar início a qualquer momento ao novo. Tudo isso faz parte do processo de renovação da pluralidade do estar entre o coletivo que se refere propriamente a ser livre. Parece-nos de imediato que a singularidade arendtiana trata-se de um conceito egoísta e interesseiro, contudo, é justamente o contrário; ele se encaixa em uma lógica perene perseverante de manutenção do mundo.



**Referências bibliográficas:**

***Bibliografia primária:***

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1997.
- \_\_\_\_\_. A conquista do espaço e a estatura humana. In: *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 326-344.
- \_\_\_\_\_. A mentira na política. In: *Crises da República*. Trad. José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013 p. 13-48.
- \_\_\_\_\_. A quebra entre o passado e o futuro. In: *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 28-42.
- \_\_\_\_\_. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. 6. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2016.
- \_\_\_\_\_. A tradição e a época moderna. In: *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 43-68.
- \_\_\_\_\_. Da violência. In: *Crises da República*. Trad. José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 91-156.
- \_\_\_\_\_. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. Desobediência civil. In: *Crises da República*. Trad. José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013 p. 49-90.
- \_\_\_\_\_. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. Que é autoridade? In: *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 127-187.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. Verdade e política. In: *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 282-325.

***Bibliografia secundária:***

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí, RS: Unijuí, 2009.
- AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- ARAÚJO, Mariano Bay. *Sobre os princípios de ação política em Hannah Arendt*. In: OLIVEIRA, Kathleen Luana. SCHAPER, Valério Guilherme (orgs.). *Hannah Arendt: uma amizade em comum*. São Leopoldo, RS: Oikos, 2011.
- ARISTÓTELES. *A política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2011.
- CANOVAN, Margaret. *A reinterpretation of her political thought*. Cambridge, [indicar editora], 1992.
- D'ARCAIS, Paolo Flores. *Hannah Arendt: existência e liberdade*. Madrid: Editorial Tecnos, 1996.
- FÁVERO, Altair Alberto. CASAGRANDA, Edison Alencar. (orgs.). *Leituras sobre*

- Hannah Arendt: educação, filosofia e política*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2012.
- FRY, Karin A. *Compreender Hannah Arendt*. Trad. Paulo Ferreira Valério. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1974.
- JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- OLIVEIRA, Luciano. *10 Lições sobre Hannah Arendt*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- OLIVEIRA, Kathlen Luana. *A Mortalidade e a natalidade: notas sobre o pensamento de Arendt*. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana. SCHAPER, Valério Guilherme (orgs.). *Hannah Arendt: uma amizade em comum*. São Leopoldo, RS: Oikos, 2011.
- OLIVEIRA, Kathlen Luana. SCHAPER, Valério Guilherme (orgs.). *Hannah Arendt: uma amizade em comum*. São Leopoldo, RS: Oikos, 2011.
- ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Trad. Herrera Filho. Cidade (?) Ruriak, 2013.
- RIBEIRO, Ricardo Gomes. *Hannah Arendt e o conceito de liberdade*. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana. SCHAPER, Valério Guilherme (orgs.). *Hannah Arendt: uma amizade em comum*. São Leopoldo, RS: Oikos, 2011.
- ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade: da ação à reflexão*. 2. Ed. Porto Alegre, RS: Clarinete, 2012.
- SILVA, Moisés Rodrigues. *O homem e a política em A condição humana*. Revista *Estudos Filosóficos* nº 6/2011 – versão eletrônica. São Joao Del Rei, MG: DFIME – UFSJ, 2011. Disponível na internet: <<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>> ISSN 2177-2967
- VAZ, Celso Antônio Coelho. WINCKLER, Silvana (orgs.). *Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt*. Chapecó, SC: Argos, 2009.

## O ensaio como método filosófico em Montaigne

Danielle Antunes<sup>1</sup>

*Uma filosofia sem doutrina*

*(André Tournon. La glosse et l'essai)*

Em meu estudo busco uma maior compreensão da natureza da filosofia de Montaigne. Para tanto, trabalhei com a hipótese de que o termo “ensaio” constitui um conceito filosófico central para o desenvolvimento de sua filosofia, indo em busca da origem do termo e procurando entender a apropriação feita por Montaigne através de seus usos e aplicações no próprio texto dos *Ensaaios*. A partir da análise conceitual, cada vez mais se evidenciou a importância da noção de ensaio para a articulação e realização do projeto de Montaigne. Tendo em vista tamanha centralidade do termo, o qual até mesmo intitula a obra, levantei uma segunda hipótese e decidi perscrutar o ensaio enquanto um método filosófico performático de investigação, formação e criação, a partir da interpretação de alguns capítulos e diversas passagens dos *Ensaaios*.

A ideia de que o ensaio constitui um autêntico método de investigação filosófica em Montaigne não é de hoje; foi compreendida primeiramente por Erich Auerbach, em *Mimesis*, no capítulo *L'humaine condition*, ao afirmar que: “[...] o modo de trabalhar de Montaigne, aparentemente tão volúvel, não dirigido por plano nenhum, que segue elasticamente as mudanças de seu ser, é, no fundo, um método rigorosamente experimental, o único que se adequa a tal objeto [investigar a si mesmo].” (AUERBACH, 2004, p. 255). Posteriormente, foi reforçada por Hugo Friedrich, em *Montaigne*, que diz: “[...] ele [Montaigne] reserva de bom grado “ensaio” (e “ensaiar”) para designar seu método intelectual, seu estilo de vida, sua experiência de si.” (FRIEDRICH, 1968, p. 354), e continua mais adiante: “[...] Montaigne queria que seu título [*Ensaaios*] fosse compreendido por referência à ideia de método significada por *ensaio*. Não era para ele uma etiqueta literária, como um poeta colocaria sobre seu livro “As poesias de...” (Ibidem, p. 355-356. Trad. nossa). E, definitivamente, foi posta por André Tournon, em *Montaigne*, ao afirmar que “[...] Montaigne vai inventar um “método” filosófico sem precedente; o que ele chama de *ensaio*.” (TOURNON, 2004, p. 107).

Porém, para compreendermos com maior clareza o método ensaístico de Montaigne, precisamos levar em consideração suas especificidades. É preciso resgatar o sentido original da palavra “método”, e reconceitua-la face à diversidade de procedimentos metódicos. Assim, utilizamos o termo em seu sentido etimológico original, como ‘via ou caminho’, e

---

1 Professora adjunta na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) campus Foz do Iguaçu e no Centro Universitário Dinâmica das Cataratas (UDC) campus Centro - Foz do Iguaçu/PR.

de modo ainda mais específico, método compreendido como um procedimento ou prática discursiva, como uma forma de falar do mundo, tal como sugere Philippe Desan em *Naissance de la Méthode (Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes)* (1987).

Mas em quê consiste este método? Em primeiro lugar, ele se distingue fundamentalmente do método cartesiano, que parte do mais simples ao mais complexo, analisando e enumerando de modo ordenado e geométrico as razões; tampouco se trata do método experimental indutivo para o conhecimento e dominação da natureza, proposto por Francis Bacon. Contudo, parte da subjetividade como primeiro fundamento (mas não como substância ontológica), tal como em Descartes, e da observação da experiência e dos fatos, como em Bacon. Em contrapartida, não se trata de um método objetivo de investigação da natureza, mas se constitui como um método de formação e de criação intrinsecamente vinculado ao sujeito que o realiza, sendo deste modo uma via para a produção e invenção da própria subjetividade, pois “é a mim que pinto” (MONTAIGNE, 2002, *Ao leitor*). É também por este motivo que o ensaio não é um método normativo mas, antes, performático, ou seja, o seu procedimento se desdobra mediante o impremeditado, pois o que ele procura registrar é justamente a passagem, o instante em suas variações, seu pensamento em ação e construção, retratando em seu discurso a mudança. O ensaio enquanto performance acontece no âmbito do mostrar fazendo, trazendo para o palco do livro os bastidores dos seus ensaios. Ele acontece no campo do “impremeditado e fortuito”, tal como descreve Montaigne, e como ele mesmo relata: “Habitualmente começo sem projeto; a primeira frase produz a segunda.” (I, 40, 377)<sup>2</sup>. Tornar o processo de construção e criação a própria obra prima porém, não significa amadorismo no caso de Montaigne, muito pelo contrário, tal procedimento requer arte e engenho, muito treino e “ensaio”. Ele diz:

O único sargento de tropa que tenho para organizar minhas peças é o acaso. À medida que meus devaneios se apresentam, vou amontoando-os; ora eles se precipitam em bando, ora se arrastam em fila. Quero que vejam meu andamento natural e habitual, tão desencontrado como é. Deixome ir como estou; ademais, não se trata aqui de matérias que não seja permitido ignorar ou abordar ao acaso e irrefletidamente. (II, 10, 116).

A denominação do ensaio como um método se faz necessária tendo em vista a nossa pretensão de ressaltar a sua importância e singularidade como um procedimento autenticamente filosófico, e que, embora não se trate de um método normativo nem objetivo, abre uma outra possibilidade de investigação, formação e criação dentro da área. A diferenciação do método montaigneano em relação aos métodos de Descartes e Bacon ocorre principalmente em função de seus objetivos: enquanto Descartes e Bacon propõem métodos para a investigação e conhecimento da natureza, bem como para o avanço das ciências, o método de Montaigne está voltado para a investigação e formação de si mesmo e da sua própria subjetividade e, em consequência disso, heurísticamente, para o conhecimento da condição humana, já que toma a si mesmo como um exemplar: “[...] cada homem porta em si a forma integral da humana condição.” (III, 2, 28). É por isso que afirmamos que o ensaio consiste em um método performático de investigação, formação e criação da subjetividade, pois a manifestação da subjetividade humana se dá em uma outra ordem diferente da lógica geométrica, e não pode ser “observada” objetivamente a

2 Adotamos como padrão para referência às citações dos *Ensaio*s de Montaigne a disposição livro, capítulo, página da edição brasileira, nesta mesma ordem, como por exemplo: (I, 26, 243), onde “I” corresponde ao livro, “26” ao capítulo e “243” à página da edição brasileira.

“olho nu”; portanto, para investigá-la, se faz necessário um outro método que dê conta de suas peculiaridades e especificidades, e é aí que o ensaio contribui imensamente ao tomar, a sua maneira, a subjetividade como objeto de investigação. Montaigne diz: “[...] não consigo fixar meu objeto. Ele vai confuso e cambaleante, com uma embriaguez natural. Tomo-o nesse ponto, como ele é no instante em que dele me ocupo. Não pinto o ser, pinto a passagem [...]” (III, 2, 27). Em razão da complexidade e mutabilidade da subjetividade, é que o ensaio se torna um procedimento de grande alcance ao tomá-la como objeto de investigação, como nos diz Auerbach na seguinte passagem:

Quem quiser descrever com exatidão e objetividade um objeto que se modifica constantemente deve acompanhar exata e objetivamente as mudanças do mesmo; deve descrever o objeto a partir do maior número possível de experiências, da forma como ele foi visto em cada caso, e pode desta forma ter a esperança de poder determinar o âmbito das possíveis modificações, obtendo, assim, finalmente, uma imagem de conjunto. Este é um método rigoroso, que pode ser considerado científico até no sentido moderno do termo, e é justamente este que Montaigne procura seguir. Ele, provavelmente, teria resistido ao termo “método”, demasiado pretensioso cientificamente, mas é um método [...]. (AUERBACH, 2004, p. 255).

Através da operação do ensaio é que Montaigne desenvolve sua filosofia, feita em primeira pessoa e sobre problemas que lhes são pertinentes, incorporando à teoria uma dimensão prática, voltada para o conhecimento de si e para a constituição da própria subjetividade. Assim, seu projeto filosófico de escrita, no qual une todos os discursos da filosofia com a sua própria vida - “[A] para atritar e polir nosso cérebro contra o de outros” (I, 26, 229) -, constitui o seu método de investigação, formação e criação, elaborando e reelaborando os seus próprios julgamentos e ideias através do exercício do juízo, dando forma a si mesmo ao refletir sobre suas ações e as ações dos outros, e criando através da sua “pintura do Eu” uma imagem mais fiel a si. Por isso, podemos dizer que o ensaio consiste em um autêntico método filosófico; mas, se a palavra método causa algum incômodo por conta de sua carga científica e se preferirmos, podemos chamá-lo simplesmente de via, caminho, processo, procedimento, operação ou andamento filosófico. O importante é percebermos as nuances deste percurso e reconhecer que, por estar intimamente vinculado ao sujeito que o realiza, ele terá sempre uma feição singular. É por tal motivo que, embora o ensaio possa ser considerado um método, em virtude da sua ligação com a instância subjetiva daquele que ensaia e se ensaia, consideramos que não é apropriado extrair dele uma metodologia geral. Sendo assim, não temos um modelo ou padrão normativo a seguir, mas encontramos na exemplaridade de Montaigne algumas orientações sobre seu procedimento: a escrita em primeira pessoa a partir da perspectiva do sujeito que escreve, a performatividade, a experimentação, o exercício de pesagem da multiplicidade de opiniões e argumentos, o processo de subjetivação e de formação através da escrita de si.

Embora o ensaio lide com ideias e conceitos através de discursos, jamais podemos situá-lo no âmbito puramente científico para dele extrair uma metodologia; antes, é preciso compreendê-lo como um procedimento crítico e artístico ao mesmo tempo, concedendo-lhe a liberdade para que o espírito opere na escritura. Crítico porque se move através de uma investigação, de uma busca, de uma caça, de questionamentos e problemas que se apresentam ao ensaísta; artístico porque consiste em uma arte de tecer ideias, de escolher palavras e

expressões, de moldar o texto de forma livre, permitindo-se “[B] o andamento poético à saltos e cambalhotas” (III, 9, 315), o uso de metáforas, de desvios e digressões, devaneios e fantasias, de sonoridades em seu texto, o qual também Montaigne chama de “minha pintura” (III, 2, 27), e não por acaso. O ensaio não se quer científico, nem pretende esgotar um assunto procurando suas causas primeiras ou seus fins últimos. Como diz Adorno:

Ele não começa com Adão e Eva, mas com aquilo que deseja falar; diz o que a respeito lhe ocorre e termina onde sente ter chegado ao fim, não onde nada mais resta a dizer: ocupa desse modo um lugar entre os despropósitos. Seus conceitos não são construídos a partir de um princípio primeiro, nem convergem para um fim último. (ADORNO, 2003, p. 17).

É por isso também que Lukács, em *Sobre a essência e a forma do ensaio*, ao considerar o ensaio e a crítica sinônimos, afirma que ele é uma arte, e não uma ciência, pois, para ele, “[...] na ciência são os conteúdos que agem sobre nós, na arte são as formas; a ciência nos oferece fatos e suas conexões, a arte, por sua vez, almas e destinos” (1971, n.p.). Portanto o ensaio, em suas instâncias crítica e artística, traz a marca indelével daquele que o escreve, do questionamento da humana condição expressa na singularidade dos escritos do ensaísta.

### **O ensaio no ensino de filosofia**

Pensar nas possibilidades de reativação e aplicação do ensaio hoje é um dos horizontes que se abre a partir desta pesquisa. Com ela, não podemos deixar de nos colocar a grande questão sobre “o que é a filosofia?”, e trazer para a nossa reflexão um de seus possíveis caminhos. A questão posta por Deleuze e Guattari, “O que é a filosofia?”, no livro de mesmo nome, traz uma definição deveras simples, entretanto de grande alcance: “A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 11). Para eles, o contributo de cada filósofo ao longo da história está em sua criação conceitual, no trabalho com a superposição e condensação de um campo delimitado de ideias que compõem e formam conceitos, ou seja, ideias que, ao serem intersectadas, dão origem à um novo conceito - coração singular da obra filosófica de cada autor.

Portanto, pensar a filosofia por este prisma, como uma arte que consiste em criar conceitos, é uma posição que coloca diante de nós o caráter de artífice do filósofo que, tal como um artesão, elabora e inventa conceitos a partir de discursos e ideias, face às condições específicas e problemas peculiares que enfrenta. Esta concepção de filosofia nos habilita a ver o ensaio como a criação filosófica de Montaigne e, da mesma forma, nos auxilia a articular este conceito aos nossos problemas. Acreditamos que a potência de articulação e aplicação do ensaio é tamanha que, mesmo sendo ele um conceito assinado e datado por um homem da Renascença, e, por certo, em diálogo com seu tempo, é um conceito vivamente passível de atualização em nossos tempos, capaz de nos auxiliar na criação de novas práticas e conceitos, tal como sugerem os autores:

Certamente, os novos conceitos devem estar em relação com problemas que são os nossos, com nossa história e sobretudo com nossos devires. Mas que significam os conceitos de nosso tempo ou de um tempo qualquer? Os conceitos não são eternos, mas são por isso temporais? Qual é a forma filosófica dos problemas deste tempo? Se um conceito é “melhor” que o precedente, é porque ele faz ouvir novas variações e ressonâncias desconhecidas, opera recortes insólitos, suscita um Acontecimento que nos

sobrevoa. Mas não é já o que fazia o precedente? E se podemos continuar sendo platônicos, cartesianos ou kantianos hoje, é porque temos direito de pensar que seus conceitos podem ser reativados em nossos problemas e inspirar os conceitos que é necessário criar. (Ibidem, p.37).

Com os *Ensaio*s de Montaigne, vemos que o que está na balança de seus julgamentos, não é a pesagem do conhecimento das coisas e do mundo, mas é ele próprio, seus ensaios sobre si mesmo. Assim, o lugar a que chega com suas pesagens e o uso de sua pedra de toque - *l'étamine* - não é à suspensão do juízo, mas a um maior conhecimento de si, se não em termos de verificação exata de seu peso e medidas, ao menos em termos de suas cores e formas, enfim, à pintura de seu autorretrato, como ele diz, “[...] em que o pintor tivesse colocado não um rosto perfeito e sim o meu” (I, 26, 221).

O ensaio, ao ser performado através da escrita, torna-se ao mesmo tempo uma técnica e um artefato capaz de promover por esta via uma exploração fenomenológica de si mesmo. Embora o ensaio seja voltado para o desenvolvimento e a formação do julgamento e da subjetividade daquele que o pratica, ele se dá numa relação com o leitor e lhe serve de modelo para que este possa fazer seus próprios ensaios. E, por ser performático, se dá no âmbito do colocar-se em movimento de escrivência, de ação discursiva, para através do texto como uma experiência de si, investigar-se e dar-se a conhecer. Seguindo esta trilha, o ensaio pode contribuir com o desenvolvimento e constituição da subjetividade dos indivíduos, auxiliando-nos a nos conhecermos e a nos tornarmos-nos quem somos, “[...] aprendendo a desfrutar lealmente de seu [nosso] ser” (III, 13, 501), em nossa condição humana, mutável, falível, irresoluta, inconstante, mas, enfim, sempre disposta a ensaiar e a se ensaiar, nesta nossa condição que, por excelência, é a do aprendiz. Com Montaigne aprendemos que empreender-se no desenvolvimento pessoal, na pintura e lapidação do seu próprio ser e na investigação da condição humana, é uma nobre tarefa para a filosofia, a qual pode ser definitivamente auxiliada pela prática do ensaio na escrita.

Não se trata, como vimos, de imitar os *Ensaio*s de Montaigne, pois estes são inimitáveis. Trata-se de, à luz do conceito montaigneano de ensaio, pensarmos e enfrentarmos nossos problemas no campo das atividades filosóficas, especialmente os relacionados à escrita acadêmica: só a partir deste gesto libertador e criador é que poderemos fazer autênticos ensaios, ou, ao menos, ensaiarmos nossa escrita de maneira mais liberta, porque mais humilde; como aprendizes, e não como mestres. Afinal, tentar imitar Montaigne, seria algo extremamente contrário ao seu exemplo de livre pensador, como nos diz Pascal Riendeau: “se liberar da sombra de Montaigne se torna talvez a única opção factível.” (2005, p. 91), pois é preciso enxergarmos na criação original de Montaigne “[...] uma possibilidade e uma abertura”. Riendeau coloca de uma maneira ainda mais enfática esta perspectiva:

[...] sustentar a hipótese (recorrente) de que não existam verdadeiros ensaios tal como aqueles de Montaigne se torna, de uma certa maneira, negar à Montaigne tudo aquilo que devemos a ele: se não se pode refazer *Les essais*, estes deram lugar à uma multidão de textos que vieram *a posteriori* reforçar não somente a posteridade da obra de Montaigne, mas também tudo o que ela pôde, de alguma forma, permitir e engendrar.” (Ibidem. Trad. nossa).

O conceito de ensaio, compreendido em sua polissemia, descortina diante de nós um horizonte de múltiplas possibilidades e desdobramentos, seja no âmbito pedagógico,

metodológico ou filosófico. Por seu caráter de abertura e convite à autoria, temos no ensaio não um método normativo, no sentido tradicional, mas um método performático que nos provoca a fazer ensaios a nossa maneira, abrindo caminho para uma prática filosófica autoral, que possa ser realizada em primeira pessoa e no momento presente.

Terminamos o nosso percurso não porque nada mais nos resta a dizer, pois sentimos que ainda temos muito o que fazer. E embora nossa pesquisa tenha caráter bibliográfico, o problema que se pôs a nós por detrás de tal intento, é essencialmente um problema de ordem prática. O cenário atual de nosso país e o papel da filosofia na educação e na ciência - ensino e pesquisa, bacharelado e licenciatura - cria por vezes falsas dicotomias, que ao invés de nos auxiliar em uma consolidação da prática e da cultura filosófica no Brasil, desencadeia uma cisão interna que apenas serve para enfraquecer tal intento.

Embora haja uma longa tradição da história da filosofia no Ocidente, a questão primeira e sempre reatualizável que se põe a qualquer sujeito que queira compreendê-la é sobre o que é isto, a filosofia, sendo portanto o conceito de filosofia o primeiro problema filosófico a ser encarado. Montaigne aparece então como um mestre da liberdade de pensamento, ao nos ensinar que é preciso colocar em dúvida a autoridade e a tradição, e buscarmos respostas por nós mesmos, através do exercício de nossos próprios julgamentos. Portanto, o problema da metafilosofia é um problema de primeira ordem ao qual não podemos nos furtar. Assim, ao lidarmos com a formação acadêmica em filosofia, nos deparamos com problemas situados em diversos âmbitos, desde questões de ordem curricular e de conteúdos a problemas de ordem política e burocrática; aparece-nos também questões de ordem metodológica e de práticas de ensino-aprendizagem. É neste ponto que o ensaio compreendido como um método genuinamente filosófico pode nos fornecer uma possibilidade formativa e um exercício de grande alcance para o desenvolvimento da escrita acadêmica, o que sabemos ser um problema relevante no âmbito da educação em nosso país. Não se trata de uma proposta salvacionista obviamente, nem tampouco de uma regra geral; mas sim da ampliação do âmbito das práticas possíveis, as quais em conjunto com tantas outras já estabelecidas, possuem de fato o potencial de fornecer caminhos para a melhora das habilidades, competências, capacidades e performances filosóficas de estudantes e pesquisadores. Certamente aqui não estamos fornecendo uma metodologia para o ensino de filosofia, mas iniciando uma pesquisa sobre o ensaio pensado enquanto um conceito e um método filosófico voltado para o ensino. Pois, como diz Montaigne “se minha alma pudesse prender pé eu não me ensaiaria; decir-me-ia; ela está sempre em aprendizagem e em prova”.



**Referências bibliográficas:**

- ADORNO, Theodor. O ensaio como forma. In: *Notas de Literatura I*. Tradução e apresentação de Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2003. p. 15-45.
- AUERBACH, Erich. L'humaine condition. In: *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. Vol. 2. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 247-276.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Trad. Bento Prado Junior e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DESAN, Philippe. *Naissance de la Méthode (Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes)*. Paris : Librairie A.-G. Nizet, 1987.
- FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Trad. Robert Rovini. Paris: Gallimard, 1968.
- LUKÁCS, Georg. Sobre a essência e a forma do ensaio: uma carta a Leo Popper. In: *A alma e as formas: Ensaio*. Trad. Mario Luiz Frungillo, elaborada a partir da edição: *Die Seele und die Formen. Essays*. Neuwied: Luchterhand, 1971, p. 7-31.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaio*s. livro I. 2ª ed. Trad. Rosemary Costhek Abílio, precedido de “um estudo sobre Montaigne”, de Pierre Villey sob direção e com prefácio de V.-L. Saulnier. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Os Ensaio*s. Livro II. 2ª edição; Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Os Ensaio*s. Livro III. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- RIENDEAU, Pascal. La rencontre du savoir et du soi dans l'essai. *Études littéraires*, vol. 37 n° 1, Automne 2005. p. 91-103.
- TOURNON, André. *Montaigne*. Trad. Edson Querubini. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

# Os conselhos de trabalhadores: uma abordagem da teoria e da prática do anarquismo

Davi Mendes Caixeta<sup>1</sup>

## Introdução

Os últimos séculos da história da humanidade têm sido permeados de grandes revoluções que procuraram transformar a organização da sociedade. Mesmo que tais revoluções não tenham sido bem sucedidas, vários desses ideais seguem inspirando a reconstrução da sociedade. Entre os ideias revolucionários que mais marcaram a história, destaca-se o anarquismo. No presente artigo, busca-se compreender o movimento anarquista como uma forte corrente revolucionária, conforme foi defendido pelo pensador russo Mikhail Bakunin. Em seguida, considera-se como esses ideais não ficaram somente nas palavras, mas serviram de influência para diversas organizações populares, como no caso da Guerra Civil Espanhola, entre os anos 1936 e 1939. Por fim, observa-se como algumas problemáticas do pensamento sobre o anarquismo têm provocado e inspirado filósofos e ativistas, como Guy Debord, na elaboração de uma visão crítica sobre a sociedade.

## 1. Uma breve abordagem da teoria anarquista

O que é o anarquismo? Seria uma teoria do caos social? O anarquismo se assemelharia a um individualismo exacerbado, em que cada pessoa poderia pensar, agir e fazer o que lhe interessasse? Um conjunto de pessoas sem qualquer tipo de organização política, à primeira vista, lembra a situação do estado de natureza, uma vez que cada indivíduo poderia fazer o que bem entendesse sem temer qualquer tipo de coerção pelo poder soberano. Entretanto, esse tipo de pensamento não condiz com as teorias anarquistas dos séculos XIX e XX. Na verdade, entender o anarquismo como algo correlato ao estado de natureza apenas reflete um grande preconceito e uma falta de conhecimento sobre as teorias anarquistas descritas pelos seus mais célebres expoentes, como Mikhail Bakunin. É preciso enfrentar corajosamente esses preconceitos e, a partir de um melhor esclarecimento, buscar compreender o que significa uma sociedade em que não há um poder político, não há Estado, mas sim uma organização social por meio da coletividade.

Para compreender o anarquismo, deve-se relacioná-lo com a liberdade. O anarquismo é a teoria de uma sociedade em que os seres humanos vivem sua liberdade em plenitude, ou seja, uma sociedade em que todos podem desenvolver, sem restrições, todas as suas potências, sejam intelectuais ou morais, que se encontram nas faculdades latentes em cada um (BAKUNIN, 2011, p. 112-113). O anarquismo é a aspiração para a construção de uma comunidade de homens e mulheres livres e iguais, fundamentada no trabalho sobre

---

1 Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

a consciência humana, na difusão das ideias de rebelião, de superação, de liberdade, de dignidade (GARCÍA, 1980, p. 43). Numa comunidade totalmente livre, não há senhores nem escravos, nem patrões nem empregados. A liberdade é aqui compreendida como a ausência de qualquer poder dominante, qualquer tipo de coerção estatal.

Esse tipo de concepção de liberdade reflete uma imensa diferença com o direito à liberdade postulado pelas revoluções burguesas no século XVIII. A liberdade entendida pela burguesia, bem como o direito à igualdade, se reduzia a um direito formal, em que todos os seres humanos seriam livres e iguais perante a lei. Esse tipo de direito, largamente exaltado pelos governos democráticos representativos, não passa de uma mentira, uma forma de enganar e ludibriar as classes oprimidas da sociedade, no caso o proletariado (BAKUNIN, 1986, p. 50). Já a liberdade pregada pelos anarquistas ultrapassa em muito o simples direito formal à liberdade, garantido pelas constituições dos Estados, mesmo nas democracias, porque ela não se reduz meramente a uma formalidade. Bakunin, no texto “A Comuna de Paris e a noção de Estado”, faz um grande elogio à liberdade como condição para o desenvolvimento de todas as potencialidades do ser humano, diferenciando-a da liberdade formal defendida pela burguesia:

Sou um amante fanático da liberdade, considerando-a o único meio onde possam desenvolver-se e crescer a inteligência, a dignidade e a felicidade dos homens; não dessa liberdade completamente formal, outorgada, medida e regulamentada pelo Estado, mentira eterna que, na realidade, só representa, sempre, o privilégio de alguns fundado na escravidão de todos; não dessa liberdade individualista, egoísta, mesquinha e fictícia, pregada pela Escola de J.-J. Rousseau, bem como por todas as outras Escolas do liberalismo burguês, e que considera o pretense direito de todos, representado pelo Estado como o limite do direito de cada um, o que resulta necessariamente e sempre na redução do direito de cada um a zero. Não, entendo a única liberdade que seja verdadeiramente digna desse nome, a liberdade que consiste no pleno desenvolvimento de todas as potências imateriais, intelectuais e morais que se encontram em estado de faculdades latentes em cada um; a liberdade que não reconhece outras restrições senão aquelas que nos são traçadas pelas leis de nossa própria natureza; de sorte que, para ser exato, não existem restrições, visto que essas leis não nos são impostas por qualquer legislador de fora, residindo ao lado ou acima de nós. (BAKUNIN, 2011, p. 112-113)

Se, por um lado, o anarquismo deve ser associado à liberdade, por outro lado, não se pode deduzir que ele prega uma sociedade em que vigora o individualismo exacerbado. Não é porque se trata da ausência de qualquer poder político que os homens vão deixar de se relacionar e se isolarem em seu próprio mundo. Não é pela falta de um poder coercitivo soberano que os homens vão perder a confiança uns nos outros. Muito pelo contrário, a organização social, entendida por esses pensadores, deve ser construída sobre a coletividade: “uma sociedade livre é uma sociedade solidária, comunitária” (GARCÍA, 1980, p. 24). Nesse tipo de organização social não há dominação, deve-se priorizar a autogestão da comunidade e a socialização dos meios de produção. Isso significa que a liberdade dos anarquistas também implica numa igualdade econômica e social, em que há a organização espontânea do trabalho, a propriedade coletiva e as associações de produtores livremente organizadas e federalizadas nas comunas (BAKUNIN, 2011, p. 113-114).

Segundo a teoria da coletividade, os trabalhadores de determinado local, como numa fábrica ou numa localidade rural, formam espontaneamente um conselho. Esse conselho é composto por operários ou camponeses, empregados e técnicos, nomeados

pela própria comunidade, podendo ser destituídos a qualquer momento. Essa organização por conselhos ocorre nos níveis local, regional e federal, através das seções ou sindicatos, dos conselhos de ramo, dos conselhos locais, dos conselhos regionais e, por último, do conselho federal (GARCÍA, 1989, p. 42). Em suma, os trabalhadores de cada localidade se organizam em comunas autônomas e livremente organizadas.

Esse sistema social através dos conselhos se diferencia em muitos aspectos de um sistema de governo democrático representativo. Nas sociedades democráticas, em que os cidadãos podem escolher os representantes para governar, não há uma liberdade capaz de se comparar àquela pregada pelos anarquistas, porque sempre haverá um poder dominante e coercitivo impondo limites à sociedade. Os anarquistas tampouco se deixam enganar pelo sufrágio universal, não se iludem com um parlamento composto majoritariamente por operários. Mesmo que os proletariados exercessem seu direito ao voto e escolhessem representantes de seu próprio meio para compor o parlamento, os trabalhadores eleitos, ao tomarem posse do poder político, não passariam de novos tipos de homens de Estado, novos dominadores, do mesmo jeito ou até piores que seus predecessores (BAKUNIN, 1986, p. 55).

Bakunin entende que os trabalhadores tinham mais entendimento daqueles assuntos que estavam mais próximos a sua realidade, ao meio em que viviam, a seus trabalhos nas fábricas ou nos campos. As discussões que aconteciam nas assembleias representativas dos Estados, por causa da abstração dos assuntos e do distanciamento para com a realidade dos operários e camponeses, não conseguiam envolver e considerar suas simples opiniões. Isso implicava na exclusão dos proletários e no afastamento deste com relação aos assuntos políticos (BAKUNIN, 1986, p. 53). Além disso, por não terem uma ampla compreensão dos temas abstratos que se debatiam nas assembleias, os proletários podiam ser facilmente enganados por homens que almejavam captar a benevolência popular, mas com o intuito de defender seus interesses particulares.

Assim, qualquer tipo de governo, mesmo as democracias representativas, são uma mentira e um meio de dominação. “Toda a mentira do sistema representativo repousa nesta ficção segundo a qual um poder e uma câmara legislativa provenientes da eleição popular devem absolutamente ou mesmo podem representar a vontade geral do povo” (BAKUNIN, 1986, p. 46). Nem o sufrágio universal nem o governo representativo conseguem promover a liberdade do povo. Para se implantar uma sociedade totalmente livre, fazendo com que o Estado dominador seja superado, é necessária a revolução social, única solução para as desgraças de todo o mundo civilizado construído pela burguesia (BAKUNIN, 2011, p. 111). Em outras palavras, é necessário abolir completamente todo o poder político, para substituí-lo pela organização social das forças produtivas e dos serviços econômicos.

O partido dos socialistas revolucionários, grupo que seguiu os ideais anarquistas de Bakunin, tiveram uma participação importante nas primeiras manifestações organizadas pelas classes de trabalhadores, sobretudo na Primeira Internacional. Além disso, a teoria anarquista também teve uma grande influência nas várias tentativas concretas de revolução social, como a Comuna de Paris, que ocorreu entre os meses de março e maio de 1871, e a Guerra Civil Espanhola, entre os anos de 1936 e 1939. Tendo em vista o destaque que recebeu o movimento espanhol, aborda-se esse acontecimento tão paradigmático do movimento revolucionário anarquista.

## 2. O caso espanhol: uma tentativa de aplicação da autogestão por meio dos conselhos de trabalhadores

Imaginar uma sociedade em que não há uma organização política hierárquica, como o Estado, é uma coisa bastante desafiadora. Em determinados momentos da história, o anarquismo, se não existiu fielmente à sua teoria, pelo menos chegou a um estágio bastante próximo do que se pensou sobre uma sociedade sem classes e sem Estado. Um desses momentos ocorreu entre os anos 1936 e 1939, na Espanha. As práticas de autogestão dos operários e camponeses, a organização de tantos trabalhadores por meio de conselhos e das demais organizações sociais sem caráter político, que se observaram na Espanha, são capazes de abalar qualquer ceticismo por parte daqueles que desconfiam da aplicabilidade do anarquismo. Nesse período, cerca de 80% do país aderiu às práticas da autogestão das lutas operárias, da coletivização das fábricas e das terras (TRAGTENBERG, 2008, p. 91).

O marco dessa transformação social ocorreu em 19 de julho de 1936, quando houve um levante da classe dominante comandada por Franco. Em resposta a isso, os trabalhadores, somados por liberais, comunistas, socialistas e anarquistas, saíram às ruas para resistir ao golpe fascista. O resultado desse embate foi a vitória popular contra Franco, na maior parte do território espanhol. A classe trabalhadora, após tal conflito, aproveitou a oportunidade para realizar uma revolução social. A organização da sociedade espanhola não seguiu a linha da revolução russa, instituindo um Estado socialista com forte característica autoritária. Para as lideranças do movimento proletário revolucionário espanhol “a propriedade privada deve dar lugar à socialização da propriedade, que não deve ser confundida – repetimos – com estatização, com capitalismo de Estado” (ABAD DE SANTILLÁN, 1980, p. 80). Ainda acrescenta-se que uma economia comunitária, sem a presença estatal, não é algo impossível nem uma heresia, entra no terreno da justiça.

Um dos principais expoentes da revolução espanhola, fortemente influenciado pelos ideais anarquistas, foi Diego Abad de Santillán. Para esse pensador, o anarquismo foi a teoria que inspirou o movimento sindical espanhol, estabelecendo-se como vanguarda, mas sem que isso implicasse na pretensão dos anarquistas em controlar e tomar o poder dentro dos sindicatos espanhóis e da Confederação Nacional do Trabalho. Abad de Santillán não foi somente um teórico, não esteve distante dos acontecimentos como um espectador, ele também assumiu um papel ativo nos diversos momentos da Guerra Civil Espanhola.

A revolução social espanhola buscou a construção de um homem novo e uma sociedade nova. Para uma sociedade organizada sem a ingerência de um poder soberano, são necessários homens capazes de vivê-la, demonstrando que os senhores e os tiranos não fazem falta. Para Abad de Santillán, todos devem trabalhar e ajudar na construção da sociedade coletiva, em que todos são livres e iguais. É preciso eliminar o parasitismo econômico e político, isto é, suprimir a classe de pessoas, como os burgueses e os burocratas, que se beneficiam do trabalho dos operários e camponeses mas não contribuem com seu próprio trabalho. “Àqueles que trabalham não agrada ver exaurir-se a melhor parte do produto de seu esforço, e não fosse a força policial e militar do Estado, é certo que a justa máxima *quem não trabalha não come* seria imediatamente traduzida na prática” (ABAD DE SANTILLÁN, 1980, p. 72).

Fiéis às ideias de Bakunin, os revolucionários espanhóis reafirmaram que a realização de uma sociedade anarquista, no âmbito político, se dá pelo desaparecimento do poder e pelo impedimento de que ele seja reconstruído, colocando em seu lugar a liberdade e a solidariedade humanas. Com a destruição de todo poder que promulga as leis e a obstrução de todas suas tentativas de reconstrução, a própria comunidade saberá traçar suas normas de convivência. Na economia, os anarquistas buscaram conquistar as fábricas, as terras e os meios de transportes, não para destruí-los, mas sim para sua socialização, sua posse definitiva pela comunidade inteira, em benefício de todos, sem distinção de pessoas (ABAD DE SANTILLÁN, 1980, p. 66).

Os membros da sociedade, de acordo com as teorias do anarquismo, não eram geridos por uma instância acima deles, mas se autogeriam, através de algum instrumento de autogestão. Uma sociedade de trabalhadores livres não pode se organizar por meio de um parlamento nem por decreto de Estado, mas os próprios trabalhadores que devem construir sua comunidade, nos locais de trabalho e não fora deles. O primeiro passo, na reconstrução da sociedade espanhola, foi ajustar um organismo que resolvesse os problemas cotidianos e imediatos à revolução: a própria organização do trabalho (ABAD DE SANTILLÁN, 1980, p. 88). Esse organismo não era imune a falhas, mas deveria ser elaborado de acordo com as circunstâncias e vicissitudes do momento. A efetivação do anarquismo na Espanha se dava similarmente a algo vivo, capaz de se adaptar ao momento, aos homens e às condições do mundo naquela época (ABAD DE SANTILLÁN, 1980, p. 89).

Assim, no lugar de um proprietário, aquele ser parasitário dentro de uma fábrica ou de um campo, figura estéril na economia, foi implantado um conselho de trabalhadores. Esse conselho era constituído por operários, camponeses, empregados e técnicos que representavam o pessoal de determinada empresa, mina, navio, campo etc. Eles eram nomeados por seus próprios congêneres, podendo ser destituídos a qualquer momento. O conselho local poderia ser modificado sempre que isso fosse preciso, se assim os respectivos trabalhadores julgassem conveniente. Tragtenberg descreve de forma bastante ilustrativa o funcionamento de uma coletividade de camponeses numa aldeia:

Em cada aldeia, uma assembleia geral de camponeses elegia os membros do comitê administrativo. Todos os homens aptos entre 18 e 60 anos tinham de trabalhar. Os camponeses organizavam-se em grupos de doze, encabeçados por um delegado, também camponês, e cada equipe se responsabilizava por uma zona de cultivo ou uma função, conforme o tipo de trabalho e a idade de seus membros. Todas as noites, o comitê administrativo se reunia com os delegados dos diversos grupos. Sobre assuntos de administração local, a comuna reunia os trabalhadores numa assembleia geral, na qual tudo era discutido e resolvido. Tudo era propriedade comum, exceto roupas, economias pessoais, animais domésticos, áreas de jardim e aves destinadas ao consumo. Coureiros, sapateiros e demais artesãos agrupavam-se em coletividades. As ovelhas da comunidade eram divididas em rebanhos de centenas de cabeças, confiadas a pastores e distribuídas pelas montanhas, racionalmente. (TRAGTENBERG, 2008, p. 93)

Os conselhos de operários e camponeses locais se relacionavam com outros conselhos com afinidades funcionais, através das seções, que constituíam os sindicatos. Estes, por sua vez, formavam os conselhos de ramos, em nível regional e federal. Estas novas estruturas não deveriam interferir na organização interna dos locais de trabalho, salvo para tratar

de determinados assuntos, como a modernização das técnicas produtivas, implementação de novos instrumentos de trabalho, fusão ou coordenação de fábricas, supressão de estabelecimentos improdutivos ou pouco rentáveis (ABAD DE SANTILLÁN, 1980, p. 91). Uma função importante desses conselhos nos níveis regional e federal, além de estudar e avaliar novas técnicas de produção, era ajudar aquelas localidades mais precárias, no que diz respeito ao número de pessoas ou à quantidade de recursos. Foram criadas, inclusive, caixas de compensação para auxiliar as coletividades mais atrasadas tecnológica e economicamente (TRAGTENBERB, 2008, p. 95).

No entanto, essa rápida experiência espanhola de desenvolvimento econômico por via do coletivismo sobreviveu somente até 1939. As comunas espanholas enfrentavam grande resistência de alguns sindicatos, formados por comerciantes e pequenos proprietários de terra que recebiam maiores incentivos em sua produção. Além disso, alguns bancos, especialmente os bancos estatais, retiveram alguns recursos das coletividades prejudicando sua autogestão. Mas a maior dificuldade enfrentada pelas comunas foi o próprio Partido Comunista Espanhol, aliado ao governo de Stalin. Em 1939, a 11ª Divisão desse Partido, dirigida por Lister, destruiu com seus tanques as coletividades rurais e dissolveu diversos comitês administrativos (TRAGTENBERB, 2008, p. 95-96). Com tantas resistências, por parte de liberais e socialistas autoritários, o coletivismo espanhol ruiu e cedeu lugar à implantação do fascismo de Franco.

Apesar do fim da experiência espanhola de autogestão, as comunas chegaram a dominar a maior parte da Espanha e provaram a possibilidade de haver práticas inspiradas pelo pensamento anarquista. Contra qualquer discurso cético sobre a viabilidade do anarquismo, o proletariado espanhol mostrou como é possível a existência de uma sociedade livre, sem a necessidade da dominação estatal, e igualitária, através da socialização dos meios de produção. Esses ideais anarquistas de liberdade e igualdade, fortalecidos pelas breves experiências concretas, influenciaram e continuam inspirando diversos pensadores e ativistas.

### **3. A repercussão do anarquismo no pensamento de Guy Debord**

A teoria do anarquismo não se encerrou com a morte de seus principais expoentes. Muitos pensadores têm refletido sobre uma sociedade mais livre, sem qualquer tipo de dominação política. Guy Debord, filósofo francês e ativista político, inspirado por alguns ideais anarquistas e pelas experiências de autogestão, buscou elaborar uma interessante crítica à sociedade contemporânea. Esse pensador vê no proletariado o sujeito que precisa tomar consciência de sua história para empreender uma revolução social: “o pensamento da história só pode ser salvo ao se tornar pensamento prático” (DEBORD, 1997, §78). Com as lutas revolucionárias, surgem as condições práticas da consciência do proletariado, que configuram-no como sujeito teórico e prático. Em outras palavras, a fusão do conhecimento e da ação precisa realizar-se na própria luta histórica.

Debord não deixa de fazer sua crítica ao marxismo e à repercussão do pensamento revolucionário nos diversos movimentos operários. Ele mostra a insuficiência teórica que defendia a revolução proletária com fundamento principal na ciência da história. Grande parte dos movimentos operários que aconteceram no século XX, não conseguiram empreender essa junção de conhecimento e ação, fazendo com que os proletários não assumissem a plena consciência de sua história. Esses movimentos de trabalhadores caíram no pecado da mutilação da teoria de Marx e da elaboração de um esboço estatal burocrático e autoritário (DEBORD, 1997, §86). A consequência dessa mutilação foi que a classe

operária continuou alienada de sua consciência histórica, sendo dominada pela burguesia ou por um poder burocrático estatal.

Além disso, observa-se uma grande fragilidade dos movimentos revolucionários, desde a luta na Primeira Internacional, com a fragmentação entre duas concepções revolucionárias distintas: a querela entre marxistas e bakuninistas. Para Debord, ambas possuíam uma dimensão autoritária. Nenhum dessas duas correntes conseguiram superar o autoritarismo do poder político, configurando-se, os próprios partidos, como “*autoridades ideológicas*” (DEBORD, 1997, §91, grifos do autor). Ainda no que diz respeito à crítica ao anarquismo, Debord considera que essa corrente filosófico-política não corresponde a uma negação plena do Estado nem a uma afirmação da pura liberdade. Para ele, “o anarquismo é a negação *ainda ideológica* do Estado e das classes, isto é, das próprias condições sociais da ideologia separada” (DEBORD, 1997, §92, grifos do autor). O grande problema político do movimento anarquista foi que a luta política caiu numa abstração, enquanto que a luta econômica foi reduzida à mera ilusão de uma solução definitiva. Essa abstração do movimento anarquista abriu espaço favorável para a dominação informal e propagandista, com a divulgação de ideologias por “especialistas medíocres da liberdade” (DEBORD, 1997, §93).

Apesar de tecer todas essas críticas ao pensamento de Bakunin, Debord não deixa de se inspirar em alguns pontos dos ideais anarquista para tecer algumas críticas à sociedade atual. Primeiramente, ele concorda que a organização social por meio do poder estatal, seja nos governos comunistas ou capitalistas, não levam senão à dominação e à alienação da sociedade, especialmente do proletariado. Em seguida, Debord também propõe conselhos de trabalhadores como práticas viáveis de autogestão da sociedade. Diante disso, não se descarta totalmente a teoria e as experiências do anarquismo.

Há um posicionamento contra qualquer tipo de dominação política por parte do Estado, mesmo que se trate de uma ditadura do proletariado. O monopólio estatal e o poder dos operários, ao invés de levar à conscientização histórica do proletariado, faz com que os partidos comunistas não passem do “partido dos *proprietários de proletariado*” (DEBORD, 1997, §102). Ao se apossar do poder estatal, a revolução do proletário não superou o conflito de classes e nem extinguiu as classes, apenas forneceu à sociedade um novo modelo de dominação de classes, através de uma nova política econômica denominada “*capitalismo de Estado*” (DEBORD, 1997, §104, grifos do autor).

Assim como Bakunin, Debord entende que não é possível haver liberdade enquanto houver um poder coercitivo dominante. A dominação socialista através do Estado burocrático, como provou a história, revelou-se como uma grande ilusão, a exemplo das mentiras russa e chinesa. Tendo em vista as democracias ocidentais, a sociedade capitalista intensificou a alienação dos indivíduos, especialmente dos proletariados, afastando-os cada vez mais da consciência de sua classe (DEBORD, 1997, §114). Esses problemas que tangem à organização atual da sociedade, através do Estado moderno, seja no socialismo ou no capitalismo, já tinham sido, de alguma forma, percebidos pelos teóricos do anarquismo:

Algo semelhante ocorre com o Estado moderno; cresceu tanto, tornou-se tão complicado, suas engrenagens ficaram tão fortes, que o homem de Estado, que em outras épocas pôde ser dirigente do mecanismo, é, hoje, escravo da máquina. Esta é, em nossos dias, máquina e maquinista. (ABAD DE SANTILLÁN, 1980, p. 84-85)

Outro importante elemento que aproxima Debord e os anarquistas são os conselhos de trabalhadores. Esse tipo de organismo que está presente nas teses dos anarquistas e



que foi, até certo ponto, concretizado na Espanha durante seu período revolucionário, foi retomado por Debord. A proposta dos conselhos, como paradigma político e econômico, torna possível a emancipação econômica dos trabalhadores, centrando neles todas as decisões de decisão e execução (DEBORD, 1997, §116). Assim como Abad de Santillán observou que os conselhos de operários e camponeses eram organismos vivos, capazes de se adequar ao contexto, Debord também salientou que os próprios conselhos de trabalhadores são capazes de identificar seus problemas e propor suas soluções. A gestão da sociedade não é algo imposto por uma instituição que está hierarquicamente e soberanamente acima dos trabalhadores. É a própria comunidade dos operários e camponeses, organizada em seus diversos conselhos, a realidade mais elevada do movimento proletário (DEBORD, 1997, §118), que empreende a sua autogestão, correndo o risco de seus erros e sendo beneficiada com o aprendizado de cada dificuldade superada.

### **Considerações finais**

Não se pode confundir o anarquismo com o caos social, mas se deve compreendê-lo sempre junto à liberdade. Não se trata de qualquer liberdade, visto que não se reduz a um individualismo exacerbado, nem é um mero direito formal garantido pelo Estado. Mas se trata da liberdade em sua forma plena, que possibilita o desenvolvimento de todas as potencialidades humanas, sem a necessidade de qualquer tipo de poder político dominante. Essa liberdade é exercida quando as pessoas, reunidas numa coletividade, com respeito às diversidades e complexidades, assumem sua consciência histórica.

Esses ideais de anarquismo e de liberdade foram apontados por Bakunin. Em seguida, essas teorias inspiraram a prática da coletividade e da autogestão em diversos lugares, especialmente na Espanha, durante a Guerra Civil Espanhola. Ainda hoje, esses ideais revolucionários e libertários continuam sendo uma grande provocação para empreender as mais diversas críticas sobre a dominação que ocorre na sociedade atual. As inspirações advindas do anarquismo se colocam como um forte questionamento contra a dominação política, seja a uma sociedade em que impera o capitalismo e o consumismo, seja a uma sociedade socialista em que há a dominação por parte da burocracia estatal. Esses ideais, com suas críticas e suas propostas, revelam como o ser humano, através da coletividade, dos conselhos de trabalhadores, é capaz de construir uma sociedade na qual homens e mulheres são os próprios sujeitos de sua própria história.

**Referências bibliográficas:**

- ABAD DE SANTILLÁN, Diego. *Organismo econômico da revolução: A autogestão na revolução espanhola*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- BAKUNIN, Mikhail. *O princípio do Estado e outros ensaios*. São Paulo: Ed. Hedra, 2011.
- \_\_\_\_\_. Fragmentos. In: *Os anarquistas e as eleições*. Brasília: Novos Tempos Editora, 1986, p. 52-57.
- \_\_\_\_\_. O Sistema Parlamentar é Melhor na Suíça? In: *Os anarquistas e as eleições*. Brasília: Novos Tempos Editora, 1986, p. 45-51.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- GARCÍA, Félix. Introdução. In: *Organismo econômico da revolução: A autogestão na revolução espanhola*. São Paulo: Brasiliense, 1980, p. 11-43.
- TRAGTENBERG, Maurício. *Reflexões sobre o socialismo*. 8ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

# Limites entre a governamentalidade e a *Aufklärung*: O “sujeito” na filosofia de Foucault<sup>1</sup>

David I. Nascimento<sup>2</sup>

## Introdução

Entre as mudanças sucedidas na obra de Michel Foucault (1926-1984) uma ocorre ao final da década de 1970 e sublinha a (re)aproximação entre Foucault e Immanuel Kant (1724-1804). Em outros termos, entre 1976 e 1978, após expor o que acreditava constituir limitações em suas pesquisas e indicar os rumos que deveria tomar, Foucault inicia um ano sabático (FOUCAULT, 2010a, p. 5). Entre os cursos lecionados no *Collège de France* em 1975-1976, “Em Defesa da Sociedade”, e em 1977-1978, “Segurança, Território, População”, ele se limitou a conceder entrevistas, prefaciando textos, etc. Se os efeitos desse ano sabático não são facilmente percebidos em seu decorrer, talvez seja preciso observar seus escritos e curso de 1978, como tentativa de compreender as mudanças indicadas e sua aproximação da *Aufklärung*.

Nesse sentido, antes de tratar amplamente do problema da *governamentalidade* (*la gouvernementalité*) em seu curso de 1978, ou de analisar a conceituação e a exposição sobre a *Aufklärung*, por exemplo, pode-se iniciar por compreender as condições que tornaram possível Foucault desenvolver tanto a questão proposta sobre a *governamentalização* quanto a sobre a *Aufklärung*. Para tanto, poder-se-ia propor discussões sobre os modos de constituir os objetos, de elaborar as falas ou se silenciar sobre certas questões, problematizando e conceituando seus objetos. Ainda que haja indicações sobre alguns riscos<sup>3</sup>, essa perspectiva pode contribuir para a compreensão de suas pesquisas da déc. de 1980, constituindo assim uma possibilidade de observar os limites entre esses dois temas. Apresentar-se-ão alguns elementos e serão analisadas as temáticas da *governamentalidade*, da *Aufklärung* e suas relações com o sujeito. Para tanto, a investigação centrar-se-á em alguns de seus textos publicados no ano de 1978 e obras que remetem às problematizações desse período.

---

1 O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Código Financeiro 001.

2 UFFPeI

3 Segundo Sardinha (2013, p. 97), Canguilhem havia indicado “uma via para quem no futuro se interessar pela herança teórica de Foucault: segundo ele, chegou o tempo de aplicar aos seus livros os mesmos métodos de que ele se serviu para estudar e reinventar a história dos sistemas de pensamento, (...) caberia pesquisar o *a priori* histórico que teria tornado possível o trabalho de Foucault, combinando-o com uma história das práticas e dos conceitos cujo objetivo seria entender como tais conceitos mudaram ao longo dos tempos, até terem adquirido a forma que ganharam nos seus escritos.” Mas o método “nem sempre” constitui a via metodológica “mais apropriada” devido aos silêncios de Foucault quanto à política nos cursos de 1978 e 1979, o que o faz buscar um método, quanto aos indícios, a partir de Althusser (SARDINHA, 2013).

## Questões de método

A obra de Foucault guarda diferentes leituras, podendo ser separada por períodos temáticos, com viés identitário, moderno, entre outros. Ela remete, sobremaneira, aos usos realizados por intelectuais, cursos e campos de estudo, indicando a forma como ocorre a filiação do leitor ao pensamento do autor. Uma forma de ler seria constituída pela busca de conexões entre os textos e os livros, mais que os ler de forma fragmentária: a obra responderia sobre suas condições de possibilidade expostas a partir das rupturas emergentes, mudanças de perspectivas, retomadas de temas, etc. Usando *História da Loucura* (1961) como exemplo, haveria a leitura do livro quanto à experiência trágica da loucura em confronto com a experiência crítica, da grande internação e do *status* de doente mental atribuído ao louco a partir da Modernidade (a partir do final do séc. XVIII). Depois, a leitura abordaria do livro enquanto condições de possibilidade para os (anti)psiquiatras, incitando Foucault a continuá-lo, buscando uma análise “radicalmente diferente, no sentido de (...) ver se não se pode colocar no ponto de partida da análise, não mais essa espécie de núcleo representativo que remete necessariamente a uma história das mentalidades, do pensamento, mas um dispositivo de poder” (FOUCAULT, 2006, p. 17). Os estudos das rupturas indicadas por Foucault poderiam constituir paralelos com os quais as próprias mudanças temáticas e metodológicas poderiam ser compreendidas, responderiam sobre os indícios que o fizeram retomar alguns filósofos e proceder com alterações.

Como parte da tentativa de compreender as condições de sua obra, especialmente quanto às formas de conduzir os indivíduos, é necessário tratar de suas mudanças e menções ao governo, à Kant e à *Aufklärung*. Esses temas talvez estejam entrelaçados na Filosofia desde antes do séc. XVIII e sejam importantes para a composição da “crítica do papel da razão”. Assim, cabe ressaltar, nas acepções de Foucault, não o desenvolvimento de análises que demarcariam uma relação de oposição entre razão e não razão, elaborando um “processo da razão” que levaria a cair na armadilha exemplificada por racionalistas e irracionais (FOUCAULT, 2012a, p. 349). Quanto ao pensamento de Kant e ao tema referente à *Aufklärung*, é preciso discorrer sobre o que teria sido a tarefa das “Luzes”: “multiplicar os poderes políticos da razão” (FOUCAULT, 2012a, p. 348).

Assim, a partir de tal “multiplicação” dos poderes políticos da razão, do momento em que os homens problematizam sua potência, o pensamento de Kant se torna central para o Ocidente. Exposta a necessidade de problematizar os limites da razão, a partir de Kant, o “papel da filosofia foi o de impedir a razão de ultrapassar os limites do que é dado na experiência” (FOUCAULT, 2012a, p. 348-349). Desperto do sono dogmático, o homem pôde se perceber no centro das problemáticas das Críticas. O procedimento de leitura sugerido por Sardinha (2013) aplicado a Foucault também seria aplicável a Kant: partindo de outra dimensão, permitindo outra compreensão àquela dada por algumas edições de que seus textos constituem “um contínuo e harmônico desdobramento de um projeto intelectual independente de circunstâncias – uma obra sem um mundo” (CAYGIL, 2000, p. XIX). Pelo contrário, no contexto político e cultural da época vivida por Kant estariam os elementos que fariam o final do séc. XVIII ser considerado pelo próprio Kant (1985, p. 112) como uma época de “Esclarecimento”. Tal observação faria supor uma ligação entre as considerações de “Beantwortung der Frage: Was ist *Aufklärung*?” e suas Críticas: a *Aufklärung*, definida por Kant como “a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (KANT, 1985, p. 100), seria ainda

referida por Foucault “como um momento em que a humanidade fará uso de sua própria razão, sem se submeter a nenhuma autoridade; (...) momento que a Crítica é necessária, já que ela tem o papel de definir as condições nas quais o uso da razão é legítimo” (FOUCAULT, 2008a, p. 340).

Nesse sentido, o contexto político e cultural tanto poderia ser importante para a compreensão de Kant quanto para o problema da *Governamentalidade*. Isso leva a outra questão quanto à época e ao pensamento de Kant: segundo Foucault (2012a, p. 349), com os desenvolvimentos da organização política e Estados Modernos, “o papel da filosofia foi também o de vigiar os abusos do poder da racionalidade política”. Junto à tentativa de compreender a relação entre razão e poder, encontram-se as sugestões de Foucault para se afastar e não realizar análises (i) “da racionalização da sociedade ou da cultura como um todo, mas analisar esse processo em vários domínios – cada um deles enraizando-se em uma experiência fundamental: loucura, doença, morte, crime, sexualidade, etc” (FOUCAULT, 2012a, p. 349); depois, buscar (ii) “descobrir a que tipo de racionalidade” recorrem as pessoas em lugar de procurar “saber se elas se conformam ou não com o princípio da racionalidade” (FOUCAULT, 2012a, p. 349); por fim, deve-se fazer referência à (iii) os “processos bem mais recuados, se quisermos compreender como nos deixamos pegar na armadilha de nossa própria história” (FOUCAULT, 2012a, p. 349-350). Ainda quanto ao item (iii), seria importante observar a sugestão exposta “dentro e fora” do texto no qual é encontrada: o recuo seria útil tanto para dimensionar o problema da *governamentalidade* como dos últimos cursos de Foucault. Ou, se se considera o “kantismo de Foucault”, ele poderia ser aplicado a algo próprio da constituição do texto de Kant, a elaboração de suas Críticas. Em outros termos, a possibilidade desse recuo, enquanto parte de um procedimento metodológico, poderia indicar as condições para a elaboração das três Críticas. De qualquer forma, permite dimensionar as elaborações de Foucault a partir de seu ano sabático e as constante referência à *Aufklärung*.

Estas sugestões podem concernir às temática dos cursos imediatos a 1977, momento em que, apresentando o problema do governo, Foucault buscou o episódio, “*grosso modo*, do aparecimento e da instauração do que na época se chamava de razão de Estado” (FOUCAULT, 2008b, p. 6), assim como de suas relações com a racionalidade política, com os escritos que reproduziram ou rejeitaram Maquiavel e o papel do pastorado na salvação das almas. Foucault havia dito que anteriormente tratou de “analisar as relações entre experiências como a loucura, a morte, o crime ou a sexualidade, e diversas tecnologias do poder”. Doravante, seu trabalho incidiria “sobre o problema da individualidade – ou, deveria dizer, da identidade em relação ao problema do ‘poder individualizante’”<sup>4</sup> (FOUCAULT, 2012a, p. 350).

De qualquer forma, uma vez assegurada certas singularidades entre os textos e suas exposições, e observadas as lutas, as formas de poder e seus objetivos, poderia ser somada uma terceira característica imediata àquelas duas que veem se desenvolver com a Crítica kantiana, mais especificamente de sua resposta sobre o que é a *Aufklärung*: essa característica vai além do questionamento sobre “o que somos nós?, em um momento muito preciso da história” (FOUCAULT, 2013, p. 282). Outramente exposto, a partir da tarefa de uma Filosofia que permite analisar criticamente o próprio tempo, tornando

4 No curso de 1976 há outra indicação: “em linhas gerais, as disciplinas; nos cinco anos seguintes, a guerra, a luta o exército” (FOUCAULT, 2010a, p. 21).

possível conjecturar que não se trata tanto da descoberta do que “nós somos”, mas “talvez” de “recusar o que somos”, como escreveu Foucault (2013, p. 283). Essa é uma ponderação que se repete e que se distingue das questões tradicionais da Filosofia<sup>5</sup>, compondo um outro polo da problemática que tem origem em Kant (FOUCAULT, 2012b, p. 294). Ou seja, com as ponderações feitas sobre essa prática filosófica, seria possível buscar libertar o indivíduo do tipo de individualização a que está ligado<sup>6</sup>, “promovendo novas formas de subjetividade através da recusa desse tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos”, continua ele (FOUCAULT, 2013, p. 283). Assim, reforça-se “uma expectativa muito grande” (FOUCAULT, 2013, p. 275) atribuída ao papel da Filosofia quanto a sua vigilância dos poderes excessivos da racionalidade política. Além disso, essa pode ser uma noção relevante de ser rediscutida com relação ao desenvolvimento das pesquisas foucaultianas da década de 1980.

### A problemática geral do governo e a governamentalidade

Foucault, a partir de seus cursos ministrados no *Collège de France* entre 1976 e 1979, fez referências à literatura relacionada à Maquiavel, dimensionando os temas abordados por ele. A publicação póstuma de “O Príncipe” (1532), motivou “uma considerável série de tratados que já não se oferecem exatamente como conselhos ao príncipe, mas que, entre o conselho ao príncipe e o tratado de ciência política, se apresentam como artes de governar” (FOUCAULT, 2009, p. 118). Essa afirmação indica que a análise foi realizada e ela delimita os objetos que lhe são centrais: os tratados sobre as “artes de governar”, isto é, os textos maquiavelianos ou hobbesianos. Desse modo, Foucault considera que atualmente uma opção estaria em “pensar o Estado a partir da noção de governo das coisas e pessoas” (DUARTE, 2013, p. 56) em lugar de analisar a manutenção do principado ou da constituição do poder soberano. Nesse sentido, o problema se situa “a meio caminho” de dois polos, “entre o Estado, como o tipo de organização política, e seus mecanismos, a saber, o tipo de racionalidade de que se lançou mão no exercício do poder do Estado” (FOUCAULT, 2012a, p. 365). Isso é, não se trata de examinar se as “aberrações do poder de Estado” são causadas pelos excessos de irracionalismo ou racionalismo, tão pouco de mostrar como as aberrações ou práticas políticas estão ligadas e descendem de algo como uma razão em geral<sup>7</sup>.

Contudo, é preciso compreender a problematização de Foucault sobre a razão, pois não se trata de uma desconfiança para com ela. Foucault questiona se se deve investir nesse “tipo de racionalismo que parece específico da cultura moderna e que se origina na *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2013, p. 275). Ainda que salvaguardando a proposta de membros da *Escola de Frankfurt*<sup>8</sup>, ele a rejeita para sugerir a “investigação das relações entre a racionalização e o poder” (FOUCAULT, 2013, p. 276). Em suma, as “práticas políticas se assemelham às científicas” (FOUCAULT, 2012a, p. 365). Isto é,

5 “O que é o mundo? O que é o homem? O que foi feito da verdade? O que foi feito do conhecimento? (...) E assim por diante”(FOUCAULT, 2012b, p. 294).

6 Quanto a isso, uma discussão sobre o Estado e o Liberalismo pode ser encontrada em Duarte (2013).

7 Ater-se ao “tipo específico de racionalidade política produzido pelo Estado” (FOUCAULT, 2012a, p. 365) demonstra que ele desenvolve um percurso semelhante quanto às “ciências”. A referência ao “repercurso” é encontrada em sua discussão sobre os “três eixos” com os quais trabalhou: “é um pouco esse repercurso dos caminhos já trilhados que eu gostaria de empreender esse ano, retomando alguns pontos” (FOUCAULT, 2010b, p. 7).

8 Com origem no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, a Escola de Frankfurt foi fundada por Felix Weil em 1923 e buscava atualização da teoria marxista. Tinha como membros Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, entre outros.

inicialmente, é possível analisar a racionalidade política, tal como se pode analisar qualquer racionalidade científica. Por certo essa racionalidade política se articula a outras formas de racionalidade (...). Ela sempre se encarna nas instituições e nas estratégias, e tem sua especificidade própria. Sendo a racionalidade política a matriz de um grande número de postulados, de evidências de vários tipos, de instituições e de ideias que consideramos adquiridas, é duplamente importante, de um ponto de vista teórico e prático, prosseguir essa crítica histórica, essa análise histórica de nossa racionalidade política, que é um pouco diferente das discussões referentes às teorias políticas, mas também das divergências de escolhas políticas. O fracasso atual das grandes teorias políticas deve redundar não em uma maneira de pensar não política, mas em uma investigação sobre o que foi nosso modo de pensar político ao longo desse século. (...) na racionalidade política cotidiana, o fracasso das teorias políticas não é provavelmente devido à política nem à teoria, mas sim ao tipo de racionalidade nas quais se originam (FOUCAULT, 2012b, p. 309).

Assim, Foucault explicita um motivo para o fracasso das teorias políticas – um outro “*tipo* de racionalidade”. A racionalidade moderna não teria como preocupação a “constituição do Estado”, nem “o desenvolvimento do individualismo burguês” ou o constante esforço para “integrar os indivíduos à totalidade”<sup>9</sup>: esse tipo de racionalidade é possibilitado pela antinomia “direito/ordem”, remetendo a “um sistema jurídico” e à “uma ordem bem precisa do Estado”<sup>10</sup> (FOUCAULT, 2012b, p. 309). Sendo considerada a hipótese sobre as práticas científicas e políticas, deve-se observar dois possíveis pontos: a emergência da *governamentalidade* em Foucault se aproximaria de suas outras pesquisas; com isso, seria proveitoso buscar descrever o modo como a *Aufklärung* ligaria as diferentes problematizações (como parte do percurso circular, no qual tanto seria analisada a racionalidade política quanto a científica). Por fim, seriam observáveis as condições possibilitadas à subjetivação e que estariam em relação direta com certas posturas críticas.

Ao fim da aula de 1º de fevereiro de 1978, Foucault apresenta o neologismo com o qual o curso é associado, a “Governamentalidade”. A menção ocorre após tratar de alguns livros nos quais são encontradas definições e distinções sobre o governo e seu objetivo. Entre os séculos XVI e XVII, múltiplas questões se relacionam com a “eclosão” do “problema do governo”: desde o séc. XVI, junto às questões que tratavam das condutas, o retorno ao Estoicismo (e o governo de si), do governo da família e dos filhos, das almas e do estado pelo príncipe, tem-se o desenvolvimento de uma literatura que se situa entre aquela que oferece conselhos aos príncipes e os tratados de ciência política (FOUCAULT, 2009, p. 118). O termo *governamentalidade* torna-se central como uma tentativa de “correção” para o que havia desejado para aquelas aulas: em lugar de “Segurança, Território, População” expõe se não teria sido mais exato denominar o curso como “História da ‘governamentalidade’”, de modo a reforçar enquanto condição de possibilidade. Esse termo poderia ser entendido como

9 “se o homem (...) se tornou objeto para diversas outras ciências, é preciso buscar a razão disso, não em uma ideologia, mas sim na existência dessa tecnologia política que formamos no seio de nossa sociedade” (FOUCAULT, 2012b, p. 310).

10 Ver Trevisan sobre Christian Thomasius (2016, p. 289), nele se encontra a “origem da relação tensa, que perpassa a *Aufklärung*, entre, por um lado momento de obediência irrestrita ao soberano na fundamentação da autoridade política secular e, por outro, o apelo à razão e à liberdade”. Em outros termos, ele apresenta uma possibilidade para discutir o “edifício jurídico” em torno do rei (FOUCAULT, 2010a, p. 23).

o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado”. (FOUCAULT, 2009, p. 143-144)

O neologismo designa o “conjunto” constituído por diversos elementos, que por sua vez remetem àquela forma específica de “poder” que visa a população (FOUCAULT, 2010a, p. 203) e que estaria associado a um recorte temporal no qual se percebe desenvolver e resultar uma certa noção de Estado. Isto é, a caracterização estabelecida por Foucault possui três pontos que fazem aquele neologismo exceder seu caráter conceitual: a partir da primeira pontuação, das diferenças encontradas nos textos pró e anti-Maquiavel, (i) vê-se surgir aquilo que compõe a *governamentalidade*, aquele conjunto composto por elementos diversos e sem os quais não seria possível exercer uma forma específica e complexa de poder; quanto a esse poder, (ii) seu lugar de preeminência quanto aos poderes disciplinar e soberano reforçando o que ele objetiva (a população), remete ao desenvolvimento das condições necessárias para o que vai caracterizar o Estado, processos de desenvolvimentos de aparelhos e saberes específicos. A obra foucaultiana apresenta um problema para as pesquisas que derivam de alguns de seus cursos; (iii) a *governamentalidade* volta a si mesma, torna-se o desenho do percurso – processo e/ou resultado – do Estado de Justiça ao Estado administrativo. Cada uma das três especificações dadas à ela seriam suficientes para incluir na discussão outros de seus livros, como que realçando a hipótese já indicada. Resumidamente, remete a um poder que se relaciona de forma diversa com seus objetos, que possui outros objetivos devido ao tipo específico de razão com o qual está relacionado.

### ***Aufklärung* e o sujeito**

Retornando à periodicidade, às menções à Kant recebem uma dimensão singular a partir de 1978. Ou seja, Foucault passa a considerar a possibilidade de analisar a racionalidade política tal qual a científica, examinando aquela pequena distinção feita sobre o que foi seu trabalho e o que “doravante” almejava realizar.

Nos dois textos em que retoma a *Aufklärung* em 1978, Foucault elenca polos distintos: as ciências e o governo, grosso modo. Ao prefaciá-lo “O Normal e o Patológico”, de Canguilhem, ele expôs a diferença de associações que o tema recebeu desde que foi introduzido no séc. XVIII: na França, ele foi associado às pesquisas dos historiadores das ciências. Obras como as de Koyré, Bachelard ou Canguilhem “funcionaram como núcleos de elaboração filosófica importantes, uma vez que faziam atuar, sobre diferentes facetas, a questão da *Aufklärung* essencial para a filosofia contemporânea” (FOUCAULT, 2011, p. 429). Na Alemanha, a *Aufklärung* manteve-se ligada à reflexão histórica e política (FOUCAULT, 2011, p. 427-428).



A associação ao pensamento de Canguilhem torna Foucault um herdeiro do modo de problematizar as condições de emergência dos saberes. Questionar a loucura enquanto objeto de um saber, por exemplo, permitiu-lhe compreender as inferências das normas de comportamentos (FOUCAULT, 2013, p. 6). De maneira geral, a *Aufklärung* retornou dois séculos depois “não mais como uma maneira de o Ocidente tomar consciência de suas possibilidades atuais e das liberdades às quais ele pode ter acesso, mas como uma maneira de interrogar sobre seus limites e sobre os poderes dos quais abusou” (FOUCAULT, 2011, p. 430). A elaboração do escrito foucaultiano “O que é a Crítica?” se relaciona ao problema da governamentalização desde os séc. XV-XVI, da ação sobre as condutas pelas artes de governar, etc. (FOUCAULT, 2015, p. 36). A atitude crítica que emerge nesse contexto, contrariamente à arte de governar, pode receber uma primeira caracterização geral: “a arte de não ser de tal forma governado” (FOUCAULT, 2015, p. 37). Tem como centro das relações que conectam verdade, poder e o sujeito. Em outros termos, mostra o sujeito como detentor do direito de interrogar o poder e a verdade, uma função de dessujeitamento (FOUCAULT, 2015, p. 39). Nesse caso, a crítica, que surge em oposição à arte de governar, encontra-se vinculada à Kant, não pelo que ele tratou em suas três Críticas, mas por sua definição da *Aufklärung* (FOUCAULT, 2015, p. 40). A designação feita por Kant sobre a época na qual vivia encontraria reverberação em período anterior à elaboração das Críticas<sup>11</sup>. Isto é, as atitudes críticas que questionam os limites dos poderes do soberano, das autoridades religiosas na imposição de condutas para a salvação das almas, entre outras, poderiam ser relacionadas às das motivações do e para o Esclarecimento. A partir disso, pode-se realizar outra associação: não quanto a algo de uma atitude parecida que poderia ser comparada desde o séc. XVI e início do séc. XVIII, mas quanto à atualidade da discussão sobre a *Aufklärung* para a contemporaneidade.

Há outros pontos que tangem essas exposições nas quais Foucault retoma a *Aufklärung*. Por exemplo, o pertencimento a um certo “nós” e a um certo “tempo” denominado internamente em seu próprio trajeto, um processo cultural que “toma consciência de si”, que se auto-denomina. Esse processo possui outro objeto ou uma forma de avaliar e de fazer saber. Entre as razões sobre o contexto, sobre esse problema de lugar e de data do texto, a questão da atualidade surge de forma a mostrar um elemento do presente que o faz distinto dos demais, mas que também o coloca como portador de um processo do qual o próprio Kant é parte e que faz a Filosofia “se tornar a superfície de emergência de sua própria atualidade discursiva” (FOUCAULT, 2010b, p. 13-14).

Considerando que o próprio Foucault se vincula a um dos polos que tem origem em Kant – “uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos” (FOUCAULT, 2010b, p. 21) –, é possível analisar seu percurso, ante às diferentes referências que fez à *Aufklärung*. Esse percurso teria referência nos eixos nos quais buscou realizar suas pesquisas, em constante relação com a *Aufklärung*, o que tornaria constante o problema do sujeito em sua obra, mesmo quando se tratava de criticá-lo: pela análise das formas pelas quais o indivíduo é levado a se constituir sujeito (FOUCAULT, 2010b, p. 6).

11 “vous vous étonnerez d’entendre dire qu’il y a quelque chose comme une attitude critique et qui serait spécifique de la civilisation moderne, alors qu’il y a eu tant de critiques, polémiques, etc., et que même les problèmes kantien sans doute des origines bien plus lointaines que ces XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles” (FOUCAULT, 2015, p. 34).

Desse modo, compreende-se o sentido da recuperação de “*Was ist Aufklärung?*” por Foucault: sua vinculação com a Crítica elabora a possibilidade de, duzentos anos depois, continuar o processo da análise das possibilidades da *Aufklärung*. Reforça-se sua ideia que não se trata das “possibilidades atuais e das liberdades às quais ele pode ter acesso” mas de questionar sobre seus “limites e sobre os poderes dos quais abusou” (FOUCAULT, 2011, p. 430). Se se supuser que com a *Aufklärung* se pode interrogar a *governamentalidade*, isso pode significar uma problematização das relações entre o desenvolvimento de um sistema jurídico e a ordem do Estado. Depois, retomar esse lugar de um “nós” em um determinado momento, incluindo as imposições e as possibilidades de rompimento com essas imposições sobre o “nós”.

### **Considerações finais**

As recentes (e contínuas) publicações dos textos de Foucault têm permitido releituras de sua obra, bem como a retomada das críticas dirigidas a ele. Permitem, inclusive, compreender as mudanças efetuadas por Foucault quanto a sua própria obra: seus objetos, problematizações, etc. Em suma, tanto os problemas questionados pelo autor quanto suas formas de problematizá-los seguem atuais e, mais que isso, seguem se atualizando.

Pode-se compreender Foucault como parte daquele “nós” que questiona o seu tempo, naquele procedimento colocado sob suspeita, uma forma de “talvez” recusar as imposições feitas ao “nós”. Dessa forma, a recusa às imposições podem ser compreendidas como uma forma de avaliar as possibilidades de subjetivação, permitindo ao sujeito, se não uma centralidade imediata (posto que essa centralidade imediata poderia ser compreendida de acordo com os pesquisadores, problematizações, procedimentos, etc.) alguma importância ainda a ser avaliada. Nesse contexto, se a população foi observada como sendo o “alvo” principal daquele conjunto de instituições às quais está ligada a *governamentalidade*, poderia ser suposto, nesse ponto, um princípio de relação.

**Referências bibliográficas:**

- ADVERSE, Helton. *Para uma Crítica da Razão Política: Foucault e a Governamentalidade*. In. Revista Estudos Filosóficos, São João del Rei, n. 4, 2010, p. 1-25.
- CAYGIL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- DUARTE, André. Foucault e a governamentalidade genealogia do liberalismo e do Estado Moderno. In. CASTELO B., G.; VEIGA, A. (orgs.). *Foucault: Filosofia & Política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 53-70.
- FOUCAULT, Foucault. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France*. 2ª. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.
- \_\_\_\_\_. *Estratégia, Poder-Saber*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.
- \_\_\_\_\_. *Ética, Sexualidade, Política*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.
- \_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France*. 1ª. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.
- \_\_\_\_\_. *Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France*. 1ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- \_\_\_\_\_. *O Poder Psiquiátrico: curso dado no Collège de France*. 1ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la critique suivie de La culture de soi*. Paris: J. Vrin, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- \_\_\_\_\_. O Sujeito e o Poder. In. DREYFUS, L. H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma trajetória Filosófica: Para além do Estruturalismo e da Hermenêutica*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 283-295.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Aufklärung). In *Textos Seletos*. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 100-117.
- SARDINHA, Diogo. Um Silêncio de Foucault sobre o que é a política. In. CASTELO B., G.; VEIGA, A. (orgs.). *Foucault: Filosofia & Política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 97-110.
- TREVISAN, Diego K. *Esclarecimento e absolutismo: As aporias do direito natural de Christian Thomasius*. In. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, n. 33, 2016, p. 287-303.

## O duplo aspecto da pluralidade humana em Hannah Arendt: Igualdade e distinção

Débora Maria Santiago Cavalcante<sup>1</sup>

### Introdução

Um dos temas centrais na teoria de Hannah Arendt é a pluralidade. Isto se dá em função da indissociável relação construída por ela entre a pluralidade, a política e o humano. A pluralidade relaciona-se com a política, porque esta visa de forma mais fundamental possibilitar à coexistência e a convivência de homens distintos. Relaciona-se com o humano, porque é próprio dos seres humanos, como seres distintos que são, a capacidade de distinguir-se e essa capacidade é compartilhada por todos. A análise de Arendt tem um viés político que aponta para a construção do humano porque ressalta a importância dos homens no plural e do estar junto através do discurso e da ação. Nesse sentido a grandeza da política, para ela, reside na possibilidade da existência dos indivíduos na pluralidade, e não no domínio e imposição de formatos de um ou de alguns sobre os muitos outros.

Nesse contexto, o intuito maior aqui é analisar os dois aspectos que, na visão arendtiana, são as duas faces que fundam a pluralidade humana: a igualdade e a distinção. Essa análise será feita na medida e extensão dos conceitos enquanto elementos fundamentais da pluralidade humana.

Não é possível então conceber a ideia de pluralidade humana sem o reconhecimento e a interação desses elementos, posto que os homens nascem distintos e se constituem de uma complexa e inédita singularidade que vem ao mundo a cada nascimento. No entanto, junto a essa “absoluta distinção” (ARENDR, 2016, p. 109) os homens compartilham entre si a capacidade de distinguir-se e de exteriorizar o “quem”. Todo homem é capaz de comunicar a si próprio e não somente alguma coisa e isso os aproxima, fazendo surgir também uma “relativa igualdade”. Tudo isso é encarado em um primeiro momento apenas como possibilidade, posto que a distinção ou a capacidade de distinguir-se, inata ao homem pois inerente a ele, só se concretiza no espaço da ação e do discurso e a igualdade é vista como uma equalização dos homens pelos homens, como espécie humana. É a própria interação da distinção e da igualdade que aponta e constitui a pluralidade humana.

A interação desses elementos possibilita e efetiva o surgimento da pluralidade humana, traduzindo-se numa relação de contrabalanceamento na qual faces opostas, igualdade e distinção, devem ser encaradas com o mesmo peso, no sentido de mesmo valor, e somente assim e a partir daí surge o equilíbrio, que neste caso é a própria pluralidade.

---

<sup>1</sup> Mestranda em filosofia na Universidade Estadual do Ceará (UECE)

O desequilíbrio desses elementos ameaçam a própria existência humana. Considerar o aspecto da distinção sem fazê-lo, de forma paralela, à igualdade, pode facilmente trazer a confusão e o “absoluto caos das diferenças” (ARENDRT, 2016, p. 145), e considerar a igualdade sem a distinção faz surgir a arbitrariedade e a imposição.

Portanto, verificando-se a importância da sutil relação entre igualdade e distinção no pensamento de Hannah Arendt surgiu o interesse em explorar de forma mais cuidadosa tais elementos que denomino aqui de aspectos constitutivos fundamentais da pluralidade humana. Para tanto, inicio situando a pluralidade humana no pensamento arendtiano, partindo do conceito de Arendt sobre a *vida activa* e as atividades humanas fundamentais que a compõem, mais especificamente a ação e o discurso, para após adentrar o tema de forma mais específica.

### 1. *Vida activa*: trabalho, obra e ação

É na obra “A condição humana”, que Arendt se propõe a fazer uma análise fenomenológica das atividades humanas fundamentais que compõem a *vida activa*, que é propriamente um modo de viver. Além disso, nesta obra Arendt (2010) propõe um desafio ainda maior: pensar o que estamos fazendo e deste modo reconsiderar as circunstâncias e fatores essenciais para uma efetiva existência humana, a partir do cenário da era moderna que traz consigo perigosos fatores a serem considerados como o pensamento a serviço da ciência e do conhecimento organizado, o advento da automação, a glorificação teórica do trabalho e as experiências e temores vividos, principalmente com o totalitarismo, que se mostrou, na história dos homens, a maior tentativa de extinção da pluralidade humana.

Ao desenvolver o estudo sobre a *vida activa*, Arendt inicialmente faz uma análise histórica e denuncia a hierarquia estabelecida entre *vida activa* e vida contemplativa pela tradição do pensamento político ocidental, isto porque tradicionalmente a expressão *vida activa* recebe o seu significado a partir da visão da vida contemplativa e, dessa forma, sempre houve o primado da contemplação sobre a atividade. Diante disso Arendt sustenta que “o enorme valor da contemplação na hierarquia ocidental embaçou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vida activa*” (ARENDRT, 2010, p.20) e que o emprego que ela faz da expressão *vida activa* “pressupõe que a preocupação subjacente a todas as suas atividades não é a mesma preocupação central da vida contemplativa, como não lhe é superior nem inferior” (ARENDRT, 2010, p.20). Nas palavras da autora:

*A vida activa*, a vida humana na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente. (ARENDRT, 2010, p.26)

Dessa forma, ela elenca as três atividades humanas fundamentais que compõem a *vida activa* e que são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, tais atividades são: o trabalho, a obra e a ação. No intuito de construir os aspectos que efetivam a existência humana, a autora esclarece qual a condição humana correspondente a cada atividade, ou seja, qual a condição que precisa ser verificada para que a atividade seja considerada humana. Neste sentido, Arendt (2010) afirma que a condição humana do trabalho é a própria vida, a condição humana da obra ou fabricação é a mundanidade e a condição humana da ação é a pluralidade.

Nesse contexto, ela analisa as atividades elencadas e as condições que as tornam fundamentalmente humanas. Ela se utiliza da atividade do trabalho para demonstrar o ciclo vital e processo biológico da vida, sobre os quais os homens são inseridos em função do consumo e da subsistência. Utiliza-se da atividade da obra ou fabricação para levantar a questão dos artefatos e produtos que cercam a vida dos homens e se relacionam com a utilidade, durabilidade e permanência no mundo. E, por fim, através da ação e do discurso, atividades políticas por excelência, ela ressalta a importância do ato e da palavra no estar juntos entre os homens, e da pluralidade entre os homens para uma efetiva existência humana.

## 2. Ação e Discurso

A ação e o discurso são os meios a partir dos quais os homens distinguem-se uns dos outros e, dessa forma, exteriorizam a pluralidade humana. Na obra “A condição humana”, Arendt aprofunda-se no estudo das três atividades que estão ao alcance de todo ser humano, mas nesta pesquisa a análise se limita à atividade humana fundamental da ação e do discurso, pois são estas que se vinculam ao conceito e aspectos relativos à pluralidade humana.

Quando introduz os aspectos da ação, Arendt afirma que “só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz da ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença dos outros” (ARENDR, 2010, p. 27). Dessa forma, pontua que a ação é a única atividade que se dá diretamente entre os homens, sem a interferência das coisas ou matéria. Ela ressalta que a atividade da ação é indissociável do discurso, porque são os atos e as palavras que promovem a inserção do homem *qua* homem no mundo.

A ação e o discurso são tão intimamente relacionados porque o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém chegado: “Quem és?” Essa revelação de quem alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos. (ARENDR, 2010, p. 223)

Assim não haveria como falar da ação sem considerá-la juntamente com o discurso, pois ambas atividades são necessárias à exteriorização do “quem” de cada um e somente elas revelam essa distinção única que ultrapassa a mera existência corpórea do homem. A distinção retira os homens do formato da fabricação e os guia à ação, deixam de ser instrumentos de processos repetíveis para reconhecerem-se como um fim si mesmo. Enquanto a ação está relacionada ao agir, ao iniciar, traz o novo e o imprevisível, o discurso relaciona-se ao falar, às palavras, sendo a forma verbal a partir da qual o homem revela seus atos e a si mesmo. Arendt (2010) entende que o discurso possui uma afinidade muito mais estreita com a revelação e a ação com o início:

Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais. (ARENDR, 2010, p. 223)

O discurso, portanto, efetiva a condição humana da pluralidade. Já a ação em Arendt se relaciona, de forma mais específica à condição humana da natalidade. Todo nascimento traz algo novo e imprevisível que tem, em potencial, a força necessária para romper os

processos solidificados pela tradição e pelo tempo. O nascimento, portanto, traz alguém novo ao mundo e isso se dá em razão da singularidade de cada homem. Vale ressaltar, porém que o singular não significa o simples, como se poderia equivocadamente pensar. Na verdade, esta singularidade não torna os homens seres simples, mas reforça a complexidade do “quem” e a pluralidade humana. Esta complexa singularidade é o que torna cada homem único, de tal maneira que, como ele, nunca antes existira alguém e nem existirá depois de sua morte.

O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso mais uma vez só é possível porque cada homem é único, de sorte que a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. (ARENDRT, 2010, p. 222)

Por ser a única atividade que pressupõe o estar entre os homens, a ação decorre do fato de que os homens e não o Homem vive na terra. É o plural e não o singular que funda a vida humana e assim o fato da pluralidade edifica a ação e o discurso e por isso é a condição humana dessas atividades que decorrem da capacidade de distinguir-se dos homens. Nesse sentido, só o homem é capaz de distinguir-se, de comunicar a si próprio. Sendo assim, diferente de todos os outros animais, o homem vai além e não só comunica instintos como sede, fome e afeto, mas comunica o “quem” e aparece para os outros não em sua mera existência corpórea, como objetos físicos, mas como homens. O aparecimento do “quem”, que ocorre a partir dessa inserção no mundo humano por meio de atos e palavras, Arendt define como um segundo nascimento, e é realizado por meio da ação e do discurso.

Para Bruehl (1997), como um início ou começo, a ação revela quem o homem é, como alguém distinto de qualquer outro mas relacionado a todos, potencialmente relacionado pelo que é compartilhado, o fato de serem humanos. Arendt preocupa-se em demonstrar que a ação é uma atividade humana fundamental que acontece por meio da interação autêntica entre os homens, sendo capaz de romper com a tentativa de imposição de um padrão uniformizador de homem que apenas se comporta e não é mais capaz de agir e produzir o novo e o inesperado. A ação inicia e o discurso revela. É por meio da ação e do discurso que se exterioriza a distinção humana. É a partir dessa capacidade de distinguir-se dos homens que se efetiva pela ação e o discurso que a pluralidade humana (no sentido *inter omni esse*) nos aparece, essa paradoxal pluralidade de seres únicos.

### 3. Pluralidade humana

Os homens surgiram e permanecem em um mundo repleto de coisas, sejam elas naturais ou artificiais, dadas ou construídas, efêmeras ou perenes. O ambiente da Terra é plural em todos os seus sentidos, quer falemos da natureza, dos seres vivos, dos objetos, das cores, dos gostos e sabores. Nesse contexto, Arendt afirma que “a pluralidade é a lei da Terra” (ARENDRT, 2017, p. 35) e, portanto, é anterior aos homens e independe deles, porque existe, está posta e se impõe na Terra como força condicionante dela mesma e dos homens de tal maneira que se estrutura no pensamento de Arendt como a condição humana da ação.

A pluralidade é a condição da ação humana, porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá. (ARENDRT, 2010, p.10)

Arendt ressalta que os homens são iguais, de um modo tal que são distintos, simultaneamente. Nesse sentido, não somos réplicas ou repetições de um mesmo e único modelo, de um único Homem. Contrariamente, cada homem que nasce é um ser único, singular e complexo em sua própria pluralidade e o conjunto de todas as complexas singularidades dos homens constituem a pluralidade humana.

Assim como todas as coisas que compõem o nosso habitat, o homem não existe no singular e portanto, sozinho nenhum de nós é capaz de constatar a própria existência e a realidade que nos cerca. Nesse sentido, Arendt pontua que “nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador” (ARENDR, 2017, p.35). É a presença constante dos outros que também podem ver, ouvir e atestar a existência de algo ou alguém que confirma a realidade. Eu sei, por exemplo, que um objeto existe da forma que descrevo porque os outros me confirmam que veem o mesmo e o descrevem com as mesmas características, confirmando a cor, formato e finalidade e isto constitui a realidade, esse “espaço entre” que nos cerca e afeta. É por essa razão que a pluralidade é a condição humana da ação, porque a ação só se dá num espaço no qual se pressupõe a pluralidade efetivada e constatada na presença de outros.

Dessa forma, a pluralidade não está só entre os homens, no sentido de que cada homem é único e distinto do outro, mas está também dentro de cada um e na sua história individual. A genética constitutiva, o lugar em que se nasce, a cultura na qual se insere, a língua materna, a história de vida, todos esses fatores e circunstâncias externas tem força condicionante e assim moldam a forma dinâmica da pluralidade do “quem”, construindo as diversas perspectivas de mundo, e isso funda o humano. Essas diferentes visões de mundo só são exteriorizadas por meio da ação e do discurso, “a importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes” (ARENDR, 2010, p. 70).

Canovan (1992) ressalta que essa pluralidade é dinâmica, e que é inerente à condição humana o fato de que as pessoas que habitam o mundo estão continuamente mudando. E nesse movimento, a perspectiva de mundo de cada um se constrói de forma singular, porque o homem é plural fora de si e em si, em virtude da sua própria constituição, com interesses, gostos e perspectivas diversas, dinâmicas e mutáveis. Nesse sentido, Arendt afirma que “os homens não só existem no plural, tal como todos os seres terrenos, mas também tem dentro de si uma indicação dessa pluralidade” (ARENDR, 2016, p. 65). É nesse sentido que Bruehl (1997) estabelece, nas perspectivas da pluralidade humana, dois modos de estar junto: o estar junto de outros homens e iguais do qual surge a ação e o estar junto consigo mesmo de onde surge o pensamento.

É a pluralidade humana e as diversas forças condicionantes que atuam sobre os homens que fundam as diversas perspectivas de mundo, por isso a sua extrema relevância para a vida humana, que vai além da mera existência física. Quando a pluralidade se observa intersubjetivamente, ou seja, no agir que se dá entre dois ou mais homens distintos tem-se a ação, quando se dá no espaço intrassubjetivo, no diálogo que cada um tem consigo mesmo, tem-se o pensamento. Tudo, no entanto, é relação porque os homens são seres relacionais. A atividade da ação que resulta da pluralidade intersubjetiva é estudada na obra “A condição humana”, a atividade do pensamento que resulta do diálogo do dois-em-um, é analisada na obra “A vida do Espírito”. Arendt pontua que:

A capacidade de ver uma coisa de vários pontos de vista permanece no mundo humano; é a mera troca do ponto de vista que nos foi dado pela



natureza pelo de outra pessoa, com a qual compartilhamos o mesmo mundo, de que resulta uma real liberdade de movimento em nosso mundo mental, paralela à nossa liberdade de movimento no mundo físico. (ARENDR, 2016, p. 229)

Nesse sentido, Arendt pontua que a possibilidade de mudança de posicionamento e perspectiva de mundo, ao me deparar e me afetar com a pluralidade do outro que pensa de forma diversa, garante a liberdade de movimento no mundo mental, que acontece paralelamente à liberdade de movimento no mundo físico. Na concepção arendtiana, o estar juntos de forma autêntica no mundo possibilita a ação, e garante a realidade e uma efetiva vida humana. Ela pondera que os homens podem abster-se de trabalhar ou decidir não usar ou usufruir do mundo de coisas e não lhes acrescentar qualquer objeto e isso não lhes retiraria a condição de ser humano. Porém “uma vida sem discurso e sem ação é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens” (ARENDR, 2010, p.221).

### 3.1 O duplo aspecto da pluralidade humana: igualdade e distinção

A pluralidade humana ocupa lugar de extrema relevância na teoria política de Arendt porque se relaciona de forma intrínseca ao estar junto entre os homens, seres iguais posto que distintos. Nesse sentido, a política tem a finalidade de viabilizar a coexistência de iguais porque pertencentes a espécie humana, lugar de igualdade, mas absolutamente diferentes, porque todo homem nasce singularmente único, e este é o fato de distinção. Assim, a pluralidade não somente é a *conditio sine qua non*, mas também a *conditio per quam* de toda a vida política, porque surge e aparece entre os homens, e assim absolutamente fora deles.

Vale ressaltar então que, na visão de Arendt, não nascemos iguais e portanto a igualdade não nos é dada e não nasce como característica inerente à cada homem. Sendo assim, são os homens que produzem a igualdade por meio da organização:

A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais. (ARENDR, 2012, p. 410)

Dessa forma, poderia se dizer que a distinção vem antes da igualdade. Diferente desta, a distinção nos é dada, porque não há como escapar ao fato de que nascemos distintos e singulares. A igualdade, por outro lado, é produzida posteriormente pelos próprios homens como uma forma de harmonizar as distinções.

A pluralidade humana se constitui a partir dessa harmonização e por isso, se compõe de um duplo aspecto, uma dupla face, qual seja, a igualdade e a distinção. O primeiro aspecto, por trazer um lugar comum entre os homens, possibilita a compreensão entre eles, o segundo aspecto, por se constituir anteriormente e em si como um potencial mal entendido, traz a necessidade da ação e do discurso para a compreensão:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser

humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas. (ARENDRT, 2010, p.219)

O primeiro ponto relevante para ressaltar é a questão específica do significado de um duplo aspecto da pluralidade humana, ou seja, de como Arendt apresenta à vista o conceito a partir de uma oposição binário.<sup>2</sup> O objetivo principal desse estudo é elucidar e aprofundar tais aspectos de forma que se entenda a maneira que se relacionam enquanto elementos essenciais da pluralidade humana. Quando Arendt fala de um duplo aspecto, é porque igualdade e distinção devem ser entendidas simultaneamente, de forma que necessariamente ambos devem ser considerados, e receber um valor positivo. Dessa simultaneidade surge a interação, ou seja, a influência recíproca de um termo sobre o outro que ao se inter-relacionarem fundam o terreno da pluralidade humana.

A mera ou qualquer interação, porém, não é suficiente para efetivar a pluralidade humana. Por isso me parece ser necessário analisar de forma mais detida as possibilidades e os efeitos do inter-relacionamento da igualdade e distinção. Primeiramente, os dois aspectos devem se contrabalancear, e para tanto, devem ser iguais em valor. Apesar de serem termos binários e portanto, opostos não se deve atribuir uma valor positivo a um e negativo a outro, ambos tem valor positivo. Sendo assim, colocados numa balança valorativa distinção e igualdade teriam que se equivaler em valor, pois é daí que nasce o equilíbrio que possibilita a pluralidade humana.

Nesse sentido, se colocarmos igualdade e distinção numa balança e a distinção tiver valor negativo e um menor peso valorativo, daí surge o risco da igualdade tornar-se arbitrariedade e imposição. Do contrário, se a igualdade ocupar essa posição negativa corre-se o risco da distinção se tornar caos e confusão. Se somente um dos aspectos for considerado e o outro excluído, igualdade em detrimento da distinção ou vice versa, não há mais risco, há aí a efetivação de um desequilíbrio que se traduzirá no surgimento ou de uma igualdade arbitrária de um lado, ou de uma distinção caótica do outro. Essas são as consequências do desequilíbrio valorativo entre igualdade e distinção. Nesse sentido, não há como pensar a igualdade entre os homens sem antes considerar a distinção que os constitui e o caminho contrário também se impõe, não há como pensar a distinção sem considerar a igualdade.

Assim, parece claro porque Arendt de início declara que a pluralidade humana constitui-se de um duplo aspecto, pois ela somente se exterioriza se considerada suas duas faces, de maneira que igualmente e positivamente valoradas, produzam o equilíbrio. A igualdade atua sobre a distinção e esta atua sobre aquela de maneira que ambas se mantenham como aspectos da pluralidade, de um lado como fator de possibilidade e de outro como fator de necessidade da compreensão entre os homens.

Em decorrência do desequilíbrio valorativo entre igualdade e distinção, Arendt denuncia, quando fala sobre as sociedades de massa, que a igualdade moderna se baseia no conformismo e no fato de que o comportamento substituiu a ação e assim perde-se o lugar da pluralidade humana em meio ao espaço público. Quando isso se verifica, a pluralidade

2 Silva, na obra "Identidade e diferença" ao discorrer sobre a forma de classificação que se estrutura em torno de oposições binárias, em torno de classes polarizadas, cita a análise detalhada do filósofo francês Jacques Derrida e aponta que "para ele, as oposições binárias não expressam uma simples divisão do mundo em duas classes simétricas: em uma oposição binária, um dos termos é sempre privilegiado, recebendo um valor positivo, enquanto o outro recebe uma carga negativa." (SILVA, 2014, p. 83)

humana vai sendo substituída pela uniformização, é o que ela denomina da vitória da igualdade no mundo moderno. Nesse sentido, Aguiar:

Sem esse espaço público e comum não há ação, não há possibilidade de os homens se manifestarem como seres individuais, há um nivelamento e um conformismo geral no qual ninguém age e fala, apenas se comporta e se adequa. (AGUIAR, p. 82)

Tais fatos deixam claro a prevalência da igualdade sobre a distinção na sociedade moderna, sendo atribuído todo valor positivo ao aspecto da igualdade e todo valor negativo ao aspecto da distinção. Dessa forma, na perspectiva da ideia de uma balança valorativa, vê-se um claro desequilíbrio na valoração dos termos e ao exaltar apenas a ideia de igualdade esta se torna arbitrária e impositiva, fato que ameaça de frente a pluralidade humana.

### **Consideração finais**

Ao afirmar que se não fossem iguais os homens não poderiam compreender uns aos outros, a autora esclarece ser a igualdade o lugar comum entre os homens que traz a possibilidade de compreender uns aos outros. Porque somos da espécie humana e compartilhamos uma linguagem comum, temos a possibilidade de nos compreender. Por outro lado, ao pontuar que se não fossem distintos de qualquer outro que é, os homens não precisariam da ação e do discurso para se fazer compreender, Arendt explicita a necessidade da compreensão. Igualdade e distinção constituem-se, respectivamente, na possibilidade e necessidade da compreensão entre os homens.

A igualdade como aspecto da pluralidade humana não é corresponde à igualdade moderna baseada no inconformismo inerente à sociedade hodierna e que só é possível porque o comportamento, regras de conduta impostas, substitui a ação como principal forma de relação humana. Contrariamente, essa igualdade é a que decorre do fato de que os homens pertencem à espécie humana e todos dividem uma estrutura fisiológica-cognitiva que permite, a partir de uma linguagem comum desenvolvida, a compreensão uns dos outros em camadas mais profundas, inclusive do “quem”. É essa igualdade que se traduz na forma de possibilidade de compreensão do outro. A distinção, de outro lado, traz a necessidade da compreensão, porque os homens são seres distintos e, em razão disso, de forma potencial mal entendidos podem ocorrer a todo momento. É da igualdade e da distinção, da possibilidade e da necessidade, que surge a pluralidade humana.

Diante do exposto, na sociedade moderna fica claro a iminente ameaça que se vive nos dias atuais, pois cada vez mais se observa uma grande exaltação, e assim, um valor positivo agregado aos formatos e padrões ditos como melhores, exige-se a igualdade no sentido de repetição do socialmente imposto como modelo e modo de viver. Nesse cenário, nos quais as minorias e aqueles que exteriorizam a distinta singularidade do “quem” no espaço público devem forçadamente se encaixar para sobreviver não há qualquer lugar no espaço público para a pluralidade humana. Assim, dentro do raciocínio da oposição binária de termos opostos, o termo privilegiado é a igualdade e recebe um valor positivo que tem uma grande força homogeneizadora, enquanto a distinção recebe toda a carga negativa, fato que acarreta em uma grave desequilíbrio. Em razão disso, a pluralidade humana encontra-se em iminente ameaça quando, cada vez mais, se valoriza a igualdade em detrimento da distinção. A balança valorativa dos termos se desregula em razão do enorme peso de uma igualdade que aprisiona os homens e sufoca a capacidade natural da distinção.

**Referências bibliográficas:**

- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- \_\_\_\_\_, Hannah. *A promessa da política*. Tradução Pedro Jorgensen Jr. 6º ed. Rio de Janeiro: DIFEN, 2016.
- \_\_\_\_\_, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 6º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- \_\_\_\_\_, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Londres: Cambridge University Press, 1992.
- SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

## Do mal radical à banalidade do mal: Entre a superfluidade humana e a extrema superficialidade do pensamento

Éden Farias Vaz<sup>1</sup>

O problema do mal foi um tema no qual Hannah Arendt direcionou seus esforços. Em 1951, nas páginas finais de *Origens do Totalitarismo*, ela apresentou sua noção de mal radical – emprestando o conceito da filosofia de Immanuel Kant em *A Religião Dentro dos Limites da Simples Razão* e lhe dando própria acepção no ambiente totalitário. A definição de mal radical apresentada por Arendt contrariava todas as usuais interpretações acerca do problema do mal: o mal finalmente apresentaria suas raízes no mundo a partir de um sistema político cuja característica fundamental é a superfluidade humana. Assim, o surgimento de um mal radical se contrapunha a todas as usuais doutrinas sobre o problema do mal que associam a prática do mal à fraqueza, ao egoísmo e à ignorância. Este mal seria absoluto na medida em que já não é possível atribuir a ele motivos humanamente compreensíveis. Diferente do viés tradicional que identifica o mal a partir de seu caráter utilitário, o mal já não constitui meio para um fim, mas aparentemente fim em si mesmo nos regimes totalitários.

Posteriormente, Arendt apresenta na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal* a noção de banalidade do mal circunscrita à personalidade de Adolf Eichmann: a expressão pretendia descrever o inusitado fato de que Eichmann era “horível” e “terrivelmente” normal. Um burocrata por excelência que se limitou a cumprir as diretivas que lhe foram ordenadas com algum zelo, empenho e dedicação. Para Arendt, era patente no agente uma incapacidade sincera para refletir sobre seus crimes. Se por um lado ao falar em mal radical ela descrevia um mal absoluto somente possível a partir de um sistema onde todos são igualmente supérfluos, com banalidade do mal se intentava descrever um fenômeno cuja principal característica era a extrema superficialidade do agente e uma genuína incapacidade de pensar. “Ele não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predis pôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época” (ARENDR, 2006, p. 311).

Arendt descreve o relato sobre o julgamento de Adolf Eichmann como uma exposição factual. Posteriormente, ela afirmou acreditar que os eventos relatados no julgamento, bem como o comportamento do réu perante a corte israelense, sustentavam o subtítulo da obra. Ela dizia apontar para “um fato que sentia ser chocante por contradizer nossas teorias a respeito do mal, portanto, para algo verdadeiro, mas não plausível” (ARENDR, 2004, p.80). Em formulação posterior, afirmou descrever circunstâncias onde se encontravam ausentes

---

1 Universidade Federal de Goiás – PPGFIL (Programa de Pós-Graduação em Filosofia) – Nível Doutorado

qualquer tipo de volição: as motivações para a prática de crimes extremos não podiam ser atribuídas à maldade, patologia ou convicção ideológica do agressor. Isso tornava suas ações ainda mais devastadoras, pois nenhum limite poderia se estabelecer a partir da sua disposição para infligir danos – a possibilidade prática da violência não se encerrava na vontade do agente.

Segundo Jerome Kohn, nas notas de introdução da obra *Responsabilidade e Julgamento*, até 1953 o mal radical constituiu o *leitmotiv* de Arendt acerca do problema do mal. A adoção da expressão banalidade do mal a partir de 1963 indicava um redirecionamento em relação à concepção apresentada anteriormente em *Origens do Totalitarismo*. No que se refere ao mal radical, o elemento diferencial neste contexto de completa novidade no que diz respeito às nossas concepções sobre o problema do mal é que “o mal radical surge em relação a um sistema no qual todos os homens são igualmente supérfluos” (ARENDDT, 1998, p. 510). No entanto, com relação à banalidade do mal, o mal não é nem radical, nem absoluto, mas somente extremo. Ela não só julgou inadequado compreender a atuação do réu em Jerusalém a partir do mal radical, como a correlação entre fatos mórbidos e a extrema frivolidade do agente contradiziam também nossas habituais noções sobre o problema do mal por não identificar nenhum princípio subjetivo que justificasse seus crimes. Se a superfluidade é a característica distintiva do mal radical, a banalidade do mal se traça a partir da superficialidade de assassinos de gabinete como Adolf Eichmann.

Contudo, ainda que as definições tratadas – o mal radical e a banalidade do mal – apontem perspectivas e direcionamentos distintos, ambas indicam romper bruscamente com a tradição filosófica, literária e teológica acerca do problema do mal. *Grosso modo*, indicam que as categorias pela qual compreendemos o problema do mal ao longo da história do pensamento são insuficientes para compreender alguns destes eventos fundamentais do século XX. A razão desta afirmação se justifica pelo fato de que não constitui para filosofia moral um problema que os malfeitores (de quem se deve esperar senão o pior) pratiquem o mal, mas sim que “pessoas respeitáveis”, “honrados cidadãos” e “homens comuns tivessem cometido aqueles crimes com mais ou menos entusiasmo simplesmente porque lhe fora mandado” (ARENDDT, 2004, p. 122).

Para Arendt, com o mal radical os regimes totalitários acabaram por descobrir que existem crimes que os homens não podem punir por não poder perdoá-los. Ademais, também se descobre que estes crimes se encontram além da solidariedade com o pecado humano já que não podem ser compreendidos segundo a noção utilitária do fazer-o-mal e nem serem sanados a partir da lógica retributiva da pena. Integram o que a autora se refere ao afirmar que o mal real exprime a situação em que tudo que podemos dizer é algo nunca deveria ter acontecido. Um mal absoluto na medida em que se encontra além da capacidade humana de remoção.

Já no que diz respeito à banalidade do mal, a revelação sinistra oriunda da experiência totalitária é que o homem comum e ordinário poderia constituir um tipo ainda mais letal do que qualquer criminoso declarado. Anteriormente, Arendt já era enfática ao afirmar que os assassinos totalitários são os mais perigosos, pois não importa se estão vivos, mortos ou se nunca viveram: não só as vítimas são supérfluas, mas também os carrascos são igualmente descartáveis. De modo semelhante, a partir da noção de banalidade do mal, Arendt se questionara se “será o fazer-o-mal possível não apenas por ‘motivos torpes’, mas de quaisquer outros motivos, na ausência de qualquer estímulo particular ao interesse

e à volição?” (ARENDR, 2000, p. 06). A partir da atuação do réu em Jerusalém, Arendt percebe ser não só impressionante que no 3º Reich o mal esteja destituído das relações de meios e fins como ainda mais surpreendente que ele perdera a qualidade pela qual a maioria das pessoas o reconhece: a qualidade da tentação.

E assim como a lei de países civilizados pressupõe que a voz da consciência de todo mundo dita “Não matarás”, mesmo que o desejo e os pendores do homem natural sejam às vezes assassinos, assim a lei da terra de Hitler ditava à consciência de todos: “Matarás”, embora os organizadores dos massacres soubessem muito bem que o assassinato era contra os desejos e os pendores normais da maioria das pessoas. No Terceiro Reich, o Mal perdera a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhece – a qualidade da tentação. Muitos alemães e muitos nazistas, provavelmente a esmagadora maioria deles, deve ter sido tentada a *não* matar, a *não* roubar, a *não* deixar seus vizinhos partirem para a destruição (pois eles sabiam que os judeus estavam sendo transportados para a destruição, é claro, embora muitos possam não ter sabido dos detalhes terríveis), e a *não* se tornarem cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação. (ARENDR, 2006, p. 167) (grifos do autor)

É comum para nossa tradição filosófica e teológica associar o mal à tentação. O pecado resulta da fraqueza em resistir à tentação compreendida como um ímpeto ou disposição de ânimo para a prática de atos censuráveis. À vista disso, ser tentado é usualmente concebido como ser instigado para o mal. Paulo de Tarso é um dos fundadores dessa tese ao proferir não fazer o bem que quer, mas o mal que não quer. Para entender o que Paulo quer dizer podemos apenas repetir com Arendt que “o que acontece é que ele sabe, ‘que ele consente com a lei que é boa’ e mais, ele deseja agir de acordo com a lei, e, todavia ‘faz aquilo que não devia” (ARENDR, 2004, p. 175). Essa mesma tradição de pensamento é responsável por divulgar o ideário de que se evita o mal ao resistir às inclinações e é necessário algum esforço para se fazer o bem. A tentação é compreendida como aquilo que apetece os indivíduos: por este viés, fazer o mal é nada mais do que ceder à fraqueza dos apetites e o *fazer-o-bem* dificilmente configura uma ação automática.

Kant deu a fórmula geral desta concepção ao descrever o mal radical como um princípio responsável por eventualmente distanciar os indivíduos de seus deveres morais cedendo à primazia de suas inclinações. Um afastamento resultante da opção pelos incentivos da natureza sensorial. Assim, o mal radical atuaria como articulador das oscilações dos indivíduos entre o dever e a natureza sensorial como uma tendência a preferir o último ao primeiro. Isto é, resultante de um conflito interno e constante que exprime a subjetividade individual entre a razão e o desejo. Neste sentido, todo malfeitor é aquele que adota máximas contrárias ao dever, infringindo a lei moral dada *a priori* pelo princípio de universalização como uma exceção à forma do dever em prol de seu amor-próprio.

É evidente que o mal radical em Kant não possui o mesmo sentido cedido por Arendt. Pelo contrário, a lógica do problema do mal – e destarte do mal radical – no pensamento kantiano está a par da tradição filosófica ao conceber o mal a partir da noção de fraqueza, da ignorância e do egoísmo. Kant elenca três possibilidades de se fazer o mal de modo que todas as demais formas de se praticá-lo seriam derivações destas: a fragilidade humana, a impureza do coração e a corrupção do coração humano. No primeiro

caso, minha vontade boa, mas não consigo realizá-la; no segundo a minha máxima é boa, mas não é pelo dever; por fim, a corrupção do coração humano se evidencia quando o fundamento da minha máxima de ação não se encontra na forma do dever e faço o mal no intuito de alcançar algum benefício.

Há ainda uma quarta possibilidade imediatamente descartada por Kant: a existência de um ímpeto diabólico, isto é, da própria maldade como fundamento da prática do mal. Poderíamos ser tentados a nos aproximar do que intenta Arendt ao se referir ao mal radical como absoluto e não-utilitário, ainda que esta aproximação logo se revele um equívoco já que Arendt parece associar o conceito de mal radical em *Origens do Totalitarismo* à gratuidade, mas não à deliberação, algo completamente diverso. “Se a tradição da filosofia moral concorda sobre alguma coisa desde Sócrates a Kant, e, (...) até o presente, esse ponto é a impossibilidade de o homem praticar deliberadamente atos cruéis, querer o mal pelo mal” (ARENDR, 2004, p. 136).

Kant está inserido na tradição filosófica e teológica que só confere estatuto ontológico ao bem: a vontade não pode querer o mal, pois é uma faculdade apenas para escolher aquilo que é bom. Por esta razão, o mal radical para o filósofo se situa no estado de corrupção do coração humano, isto é, praticar o mal em vista de um proveito fruto da tentação – este seria a maior grau de perversidade de que o ser humano é capaz na filosofia kantiana. Não obstante, as críticas ao conceito de mal radical na filosofia de Immanuel Kant se justificam, sobretudo, pela acusação de que toda inclinação constitui, por excelência, uma tentação. Destarte, o mal radical concebido por Kant se encontra obviamente inserido na lógica utilitária da prática do mal.

Arendt, por sua vez, afirma que o mal radical resulta da superfluidade dos homens e se situa além dos limites da solidariedade do pecado humano, bem como enfatiza que ao se tentar provar que tudo é possível, os sistemas totalitários somente provaram que tudo poderia ser destruído. O mal seria absoluto conforme se distancia do caráter utilitário da agressão podendo obliterar a própria razão – ele desvelaria uma total incapacidade de se compreender qualquer motivo humanamente compreensível para a efetivação dessas novas formas de violência pelo descompasso da relação entre meios e fins.

Se, por exemplo, aplicarmos ao fenômeno do terror totalitário a categoria de meios e fins, pela qual o terror seria um meio para manter o poder, para intimidar as pessoas, para as amedrontar, e deste modo fazê-las comportar-se de determinadas maneiras e não de outras, torna-se claro que o terror totalitário seria menos eficaz em atingir esse fim do que qualquer outra forma de terror. O medo não pode ser um guia fiável se aquilo que constantemente temo me pode acontecer independentemente do que eu faça. (...) Poder-se-ia dizer (...) que neste caso os meios se transformaram em fins. Mas isto não é, realmente, uma explicação. É apenas uma confissão, disfarçada de paradoxo, de que a categoria de meios e fins já não funciona. (ARENDR, 1998, p. 205)

É relevante notar que a percepção de Arendt de que o mal mostra finalmente suas raízes no mundo a partir de um sistema cuja principal característica é a superfluidade humana (bem como a partir de um sistema que é indiferente às relações entre meios e fins das práticas de terror) é análoga à noção surgida no pós-guerra de crimes contra a humanidade como um tipo penal específico no direito internacional: a superfluidade dos indivíduos, no campo jurídico, se manifesta a partir de sua completa suscetibilidade, isto



é, do desamparo político e da expectativa constante de violação de qualquer direito que se possa pressupor inerente aos indivíduos – de seus lares, de sua liberdade e de suas próprias vidas. Estes crimes correspondem ao mais alto grau de transgressão em um mundo de iguais: aprofundam uma luta de um único lado visto que suas vítimas já não são sequer de adversários – já não há um inimigo a ser combatido, mas antes objetos a serem destruídos.

A ausência de uma reciprocidade extrema derroca na impossibilidade do perdoar, pois tais crimes possuem por consequência desfigurar a singularidade humana. O maior escândalo de que resulta este tipo de crime provém da completa deformação do homem: torná-lo, enfim, aquilo que não é e que não se assemelha a si próprio, que não reconhece a si, nem em si, nem em seus congêneres. O mal extremo constitui a absoluta desumanidade que resulta da indiferença, isto é, na incapacidade de ser afetado pelo outro. São, portanto, crimes contra a pluralidade e diversidade humana. O que está em jogo é por em causa a própria natureza dos seres humanos, a própria noção de que cada indivíduo é um ser distinto, com características e histórias próprias. Por esta razão retiravam-lhes os direitos, as casas, as posses, as roupas, os sapatos, os cabelos e, por fim, até mesmo os seus nomes.

O que os regimes totalitários intentam, por sua vez, nada mais é do que converter os seus cidadãos em peças substituíveis e seus não-cidadãos em rostos desumanizados. Assim, se supera até mesmo a pretensão do domínio, pois a própria definição de “dominação total” não é adequada posto que sua lógica pretende formular um sistema onde todos são igualmente descartáveis: vítimas esquecidas nos poços do esquecimento e carrascos que não importa se estão vivos, mortos ou se nunca viveram. O processo de despersonalização é bilateral, ainda que obviamente não seja simétrico: as vítimas são desumanizadas tendo em vista que se reduzem a reações automáticas, ao passo que seus carrascos se reduzem à realização de funções. Neste sentido, todo o empreendimento que permitiu o surgimento de um mal radical e indivíduos banais como Adolf Eichmann serem capazes de praticar o mal mais extremo resulta do processo de normalização do assassinato.

Por sua vez, o exemplo do réu em Jerusalém mostrou ser possível não só praticar os piores crimes de maneira organizada, sistemática e em escala industrial como também ausente de qualquer princípio subjetivo do querer. Essa possibilidade é fruto de um sofisticado sistema responsável por catalisar adesões e desconectar motivações: a utilização de eufemismos, regras de linguagem, clichês e frases de efeito tinham por única finalidade estabelecer um hiato entre função e execução. O extermínio massivo e burocrático, as mortes por gás, o distanciamento com a morte direta e a utilização de uma linguagem específica possuíam um propósito claro: nublar noções de responsabilidade. Nisso consistia a banalidade do mal: a inexistência de interação entre carrascos e vítimas, entre carrascos e crimes, essa ausência de pensamento distintiva no caso de Adolf Eichmann e tantos outros assassinos de gabinete que jamais cometeriam qualquer crime por própria iniciativa. Não possuindo raízes, as suas possibilidades para a prática do mal eram ilimitadas. Pessoas como Eichmann, um burocrata *par excellence*, não eram loucas, sádicas ou fanáticas: “Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo III de ‘se provar um vilão’” (ARENDR, 2006, p. 310). Ele ainda assim foram capazes de realizar o mal mais extremo.

O mal burocrático é incompreensível nos termos utilitários que geralmente se reconhece o mal, ou mesmo de acordo com os vícios ou fraquezas humanas. Com efeito, as vítimas destes crimes não possuem nenhuma crença de lhe ver respeitadas seus direitos,

afinal, estes crimes resultam da própria política estatal: “o que o crime contra humanidade destrói é a dignidade da pessoa humana, menos concebida como um valor intrínseco ao homem do que como um laço mínimo entre os homens” (GARAPON, 2002, p. 131). Por sua vez, se o mal totalitário descobre que não se pode punir o que não se pode perdoar, a impossibilidade do perdão resulta da impossibilidade de punir como decorrência da despersonalização não somente das vítimas, mas também dos agentes – estes assassinos de gabinetes. Assim, estes crimes constituem crimes cometidos por ninguém de modo que essa descaracterização é produto da própria logicidade jurídica: no âmbito penal o crime não é sequer identificável frente a ordenamento jurídico onde não encontra previsão. Igualmente, seus autores não são imputáveis no âmbito da legalidade de um Estado criminoso. Pelas mesmas razões, no caso específico dos crimes contra a humanidade a possibilidade de punição é incerta, pois os elementos necessários para se chegar a uma condenação são subvertidos: a ilegalidade, materialidade e intencionalidade.

A falta do primeiro elemento é circunscrita à cumplicidade do poder judicial a um contexto político criminoso: sua ausência é decorrência dos princípios que fundamentam o direito. A referência de Adolf Eichmann ao 3º Reich como um “Estado de Crime Legalizado” é certa, ainda que paradoxal. O crime é fruto das próprias leis do Estado – uma política que tem por finalidade o próprio terror e violência e que para todos os efeitos se declara soberana. Sendo assim, não é possível ao magistrado invocar a positividade de um ordenamento jurídico para julgar este tipo específico de crime, considerando que ele não incorre em ilegalidade estatal. Segundo Arendt, Theodor Maunz, constitucionalista alemão, foi responsável por delimitar o panorama ao afirmar que o comando do *Führer* era o centro absoluto da ordem legal do 3º Reich. É importante também notar que, mesmo que estes crimes sejam constituídos a partir da obediência, as ordens se diferem das leis por uma característica específica: temporalidade. Uma vez cumprida, a ordem perde sua força latente. Ela não se estende para além de sua execução. Por outro lado, ainda que não sejam perpétuas, as leis se estendem indefinidamente até que sejam revogadas (e deve-se lembrar de que a pretensão nada modesta de Adolf Hitler se estendia a um Reich de Mil Anos). De acordo com este preceito, estes crimes só poderiam ser julgados a luz de um direito que se pretenda universal para além de todas as épocas.

A ausência do segundo elemento – materialidade – é especialmente simbólica. Por elemento material se compreende o crime constituído como ato ocorrido no mundo (e se o crime é ato, deve-se supor que evidentemente é cometido por alguém). A falta deste elemento é decorrência do distanciamento entre vítima e agressor: os crimes totalitários são atos de gabinete. Oskar Gröning, ex-membro da Juventude Hitlerista, filiado ao partido nazista e membro da SS, ao ser questionado se não se considerava culpado em alguma medida pelos extermínios massivos respondeu negativamente. Ele alegou nunca ter matado ninguém pessoalmente e só fazer serviços de tesouraria no campo. No caso específico do nazismo, os crimes eram frutos de um esforço cooperativo distribuído hierarquicamente. No Julgamento de Frankfurt, Hans Hofmeyer com sarcasmo irritado disse ainda esperar encontrar alguém que tenha feito algo em Auschwitz: “O comandante não estava ali, o oficial encarregado apenas por acaso estava presente, o representante da Seção Política apenas carregava listas e outro ainda apenas levava a chave” (ARENDR, 2004, p. 300).

Por fim, a intencionalidade do crime configura um elemento moral relativo ao desejo de resultado. Como nos casos anteriores, este elemento caracteriza-se igualmente problemático, pois como rotineiramente reafirmado em todos os processos de criminosos

nazistas o argumento de defesa recorrente se pauta no cumprimento de ordens. Muitos destes criminosos sequer possuíam qualquer consciência da transgressão: a obediência cega de Adolf Eichmann, bem como sua incorruptibilidade nas suas funções fruto do automatismo e da irreflexão, negligencia a vontade e a responsabilidade pessoal – na delegação de responsabilidades e recusa da autonomia individual reside a terrível lição da banalidade do mal. Adolf Eichmann se dizia um cidadão respeitador das leis e certamente o era. Circunscrita à sua psique e de demais assassinos burocratas, a banalidade do mal diz respeito a esta característica negativa de suas personalidades: a ausência de pensamento. O colapso moral do 3º Reich resulta da ação de homens ordinários, pessoas que jamais cometeriam os mesmos crimes por iniciativa própria.

O estatuto de novidade do mal nos regimes totalitários é referente, portanto, à prática do mal ser desprovida da categoria de meios e fins. Todavia, para além da aporia, a noção de mal radical parece nos dizer muito pouco acerca das razões – na ausência de terminologia mais adequada – para a prática dos crimes cometidos. E, claro, é evidente que esta afirmação não pode ser generalizada: é mais do que óbvio que dentre os nazistas haviam sádicos, oportunistas, ideólogos e outros de várias espécies que aderiram, por uma razão ou outra, à prática do genocídio. Assim, resta pouco ao ofício dos que se ocupam em compreender o fenômeno exceto tratar os particulares enquanto particulares: este é provavelmente uma das principais razões do redirecionamento de Arendt no entendimento do problema do mal frente às políticas totalitárias no 3º Reich e optar não mais pelo uso da noção de mal radical, mas pela expressão banalidade do mal a fim de descrever o caso de Adolf Eichmann. Contudo, a expectativa de Arendt de confrontar-se com um grande criminoso, um genocida responsável pela morte de milhões e centenas de milhares de pessoas, se converteu logo ao início do processo em um anticlímax. Eichmann era um homem trivial: um burocrata ordinário e, portanto, um perpetrador completamente improvável de crimes daquela escala. Ele não era sequer um patife de quem poderia se esperar alguma sutileza ou astúcia. E exceto por desejar alcançar a patente de *standarenführer*, patente imediatamente superior à sua, Eichmann não deu razões pessoais para os seus atos: “a não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa”.<sup>2</sup> Essa afirmação seria suficiente para nos tentar incluir Adolf Eichmann na lógica de meios e fins da transgressão e situá-lo na longa tradição do pensamento que associa o fazer-o-mal à busca de benefícios pessoais, exceto pelo descompasso mais do que escandaloso entre subir uma patente e ser responsável pelo assassinato de mais de um milhão de seres humanos – e nisso consiste a sinistra novidade das experiências totalitárias do último século.

---

2 ARENDT, Hannah, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 310.

**Referências bibliográficas:**

ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida e Helena Martins; revisão técnica Antônio Abranches. – 4ª Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal*. Trad. José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Responsabilidade e Julgamento*. Ed. Jerome Kohn; Trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ASSY, Bethânia. *Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt*. In: MORAES, Eduardo J.; BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001 a. p. 136-165.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

GARAPON, Antoine. *Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma Justiça Internacional*. Trad. Pedro Henriques. Instituto Piaget, Lisboa, 2002.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura; Fundamentação da Metafísica dos Costumes; Primeira Introdução à Crítica do Juízo; A Religião dentro dos Limites da Simples Razão*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril S.A., 1974. (Os Pensadores)

## O poder que produz saberes

Elias de Nazaré Moraes<sup>1</sup>  
Ernani Chaves<sup>2</sup>

### A produção das verdades que constituem o sujeito

Michel Foucault, em suas análises genealógicas durante a década de 1970, abordou um tema peculiar que está ligado a outros temas<sup>3</sup> desenvolvidos e juntos são decorrentes de mecanismos heterogêneos, estratégias, tecnologias, que se tornaram característicos de seu pensamento: o poder. Não se trata de uma teoria,<sup>4</sup> mas de buscar entender como acontecem às relações políticas e as imbricações do poder, as práticas e os efeitos não somente nas instituições, mas, sobretudo, fora desses lugares nas relações de “micropoderes” ou de uma “microfísica”<sup>5</sup> e de “forças”<sup>6</sup> em distintas realidades que se direcionam na produção de conhecimentos e verdades, e culminam na constituição do sujeito pelos modos de subjetivação.

As diferentes análises do filósofo a cerca do poder são, genealógicamente, históricas e tratam sobre o funcionamento, as práticas e exercícios no âmbito individual e social. Deste modo, Foucault denomina de “genealogia” a sua maneira metodológica de análise como uma contraposição aos “discursos científicos”<sup>7</sup> produzidos nas universidades e os efeitos centralizadores institucionais e organizados no interior de uma sociedade. No curso

1 Universidade Federal do Pará

2 Universidade Federal do Pará

3 Temas como a sexualidade, disciplina, norma, conhecimento de si, cuidado de si, racismo, biopolítica, etc., são todos relacionados ao poder e seus efeitos.

4 No curso *Segurança, Território, População* de 1978, Foucault afirma que “[...] a análise desses mecanismos de poder não é de forma alguma uma teoria geral do que é o poder. Não é uma parte, nem mesmo um início dela” (2008a, p. 3), mas que “[...] só pretende ser, no máximo, um início de teoria, não do que é o poder, mas do poder, contanto que se admita que o poder não é, justamente, uma substância, um fluido, algo que decorreria disto ou daquilo [...]” (*Ibidem*, p. 4).

5 Segundo Roberto Machado na introdução da coletânea *Microfísica do poder*, essa microfísica do poder acontece a partir de um deslocamento em dois aspectos intrínsecos de efetivação que são o espaço de análise do poder e, ao mesmo tempo, do nível desse poder. Isso quer dizer que, “[...] à medida que a consideração do poder em suas extremidades, a atenção a suas formas locais, a seus últimos lineamentos tem como correlato a investigação dos procedimentos técnicos de poder que realizam um controle detalhado, minucioso do corpo – gestos, atitudes, comportamentos, hábitos, discursos.” (FOUCAULT, 2015, p. 14). Tal análise indica que o Estado não criou e nem absorveu esses poderes “periféricos” e moleculares, o que não quer dizer que não haja alguma ligação ou que não possa se ligar em algum momento da história nos diferentes pontos da teia social o exercício dos variados níveis, seja com o Estado ou não.

6 Uma característica bastante particular em Foucault é o poder como “manifestação” de relações de forças que funcionam como “ancoragem” da sociedade em um dado momento que se “modificam” e reinserem a guerra de maneira silenciosa “nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros” (FOUCAULT, 2005, p. 22-23).

7 No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault afirma que “É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate” (2005, p. 14). Por outro lado, na genealogia, trata-se de ativar os saberes históricos das lutas a partir de “[...] um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torna-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico” (FOUCAULT, 2015, p. 270).

*Em defesa da sociedade* de 1976, o filósofo chama de genealogia, “[...] o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais” (2005, p. 13). Não é algo que ele considere definitivo, mas provisório, modificável.

Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns (*Ibidem*, p. 13).

Para Foucault a genealogia significa uma nova visão sobre os acontecimentos e a contextualização histórica.<sup>8</sup> Nesta visão o poder não aparece como uma entidade, uma essência, mas como exercício efetivo nos encontros de relações de forças<sup>9</sup> e de interesses. Segundo Deleuze, o poder não acontece de forma centralizada por um comando do tipo institucional como o Estado, mas nos acontecimentos descentralizados entre indivíduos, classes e instituições, estratégias ou não que “[...] vão a cada instante “de um ponto a outro” no interior de um campo de forças, marcando inflexões, retrocessos, retornos, giros, mudanças de direção, resistências. É por isso que elas não são localizáveis numa instância ou noutra” (1988, p. 81, grifo do autor).

O poder que gera efeitos e se movimenta em diferentes direções modificando ou produzindo objetivações e sujeitamentos atua particularmente, num sentido externo sobre o “sujeito”, agindo principalmente por meio de discursos<sup>10</sup> de verdades que o subjetivam através de mecanismos no nível da efetividade da ação, em aspectos visíveis (instituições) e invisíveis (dispositivos) operados pelos dispositivos que se manifestam e efetuam objetivando (REVEL, 2011, p. 144). Deste modo, Wellausen comenta que os dispositivos produzem discursos que agem diretamente no sujeito de modo individualizante (2007, p. 3-4), e “[...] no qual o poder, disseminado nas múltiplas formas institucionais, afirma-se através de dispositivos disciplinares, produzindo sujeitos “sujeitados” na história da modernidade” (*Ibidem*, p. 20, grifo do autor). Tais aspectos vão sendo transformados e adaptados historicamente para que as múltiplas relações sejam disciplinadas e normalizadas na sociedade (*Ibidem*, p. 18-21).

No campo das tecnologias que produzem efeitos de poder encontram-se as práticas de subjetivação que, para Foucault, constituem o sujeito. Não se nasce sujeito, mas torna-se e um sujeito de conhecimento particularmente científico (1993, p. 205).<sup>11</sup> Por sua vez, em

8 No curso *Nascimento da Biopolítica*, Foucault nega qualquer possibilidade de redução historicista e afirma que sua análise histórica é o inverso por considerar a inexistência dos universais (2008b, p. 5).

9 Deleuze comenta que, se o poder é exercício e, ao mesmo tempo, relações de forças que se efetivam, então ele é uma prática que remete a microfísica do poder e não se reduz as práticas de saber (1988, p. 81-82).

10 Foucault afirma na *Arqueologia do saber* sobre o uso dos discursos que agem constituindo ou modificando as coisas ou relações, “Isso quer dizer, também, que eles estão investidos em técnicas que os põem em aplicação, em práticas que daí derivam em relações sociais que se constituíram ou se modificaram através deles. Isso quer dizer, finalmente, que as coisas não têm mais o mesmo modo de existência, o mesmo sistema de relações com o que as cerca, os mesmos esquemas de uso, as mesmas possibilidades de transformação depois de terem sido ditas” (2008c, p. 140).

11 Na conferência *Verdade e subjetividade* em Berkeley, 1980, Foucault fala sobre o papel das ciências na constituição do sujeito moderno: “Todas as práticas pelas quais o sujeito é definido e transformado são acompanhadas pela formação de certos tipos de conhecimento e, no Ocidente, por uma variedade de razões, o conhecimento tende a ser organizado em torno de formas e de normas mais ou menos científicas. Há também uma outra razão talvez mais fundamental e mais específica das nossas sociedades. Reside no facto de que uma das mais importantes obrigações morais ser, para qualquer sujeito, o conhecer-se a si próprio. A obrigação dos indivíduos à verdade e uma organização científica do conhecimento são as duas razões pelas quais a história do conhecimento constitui um ponto de vista privilegiado para a genealogia do sujeito” (1993, p. 205).

referência ao sujeito de Foucault, Candiotti diz que através dos “modos de subjetivação” “[...] busca-se saber como alguém, numa prática histórica específica, *torna-se* sujeito, qual seu estatuto, sua posição, sua função e os limites do seu discurso” (CANDIOTTO, 2006, p. 67, grifo do autor). Para Revel, o sujeito pode se constituir tanto por práticas de poder ou de conhecimento numa teia de poder-saber quanto por meio de técnicas de si (2011, p. 147), o que demonstra um movimento duplo na constituição do sujeito, de um lado age externamente produzindo efeitos “sobre” e outro subjetivamente a partir de “si”.

O filósofo diz que sua finalidade analítica era construir uma “genealogia do sujeito”, ou seja, “[...] uma filosofia crítica que busca as condições e as indefinidas possibilidades de transformar o sujeito, de nos transformarmos a nós próprios. [...] Significando isto a articulação de certas técnicas e de certos tipos de discurso acerca do sujeito” (1993, p. 206). Deste modo, Foucault realizou uma análise da “história do sujeito”, de como o sujeito moderno foi constituído,<sup>12</sup> para mostrar que é possível fazer “[...] uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (1995, p. 231),<sup>13</sup> que há um processo de modificação e constituição de subjetivação que passa pelos diferentes “[...] modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos” (*Ibidem*, p. 231). Pereira observa que na genealogia,

[...] não existe sujeito, individual ou coletivo, como motor da história, quer dizer, os sujeitos não existem previamente e entram em cena, na verdade: para a genealogia, os sujeitos emergem apenas nos campos de batalha e apenas ali desempenham as funções que lhes são designadas (2011, p. 36).

Segundo Castro, os *modos de subjetivação* são processos e práticas de constituição do sujeito que acontecem nas relações de subjetivação e objetivação dentro dos “[...] jogos de verdades nos quais o sujeito, enquanto sujeito, pode converter-se em objeto de conhecimento” (2009, p. 408), em dois polos de movimentos de modo que o sujeito pode ser tanto constituído enquanto efeito ou resultado dessa objetivação, quanto constituir-se como sujeito moral sobre si mesmo a partir dessa relação do *sobre* com o *si*.<sup>14</sup> Neste sentido,

[...] Foucault fala dos modos de subjetivação como modos de objetivação do sujeito, isto é, modos em que o sujeito aparece como objeto de uma determinada relação de conhecimento e poder. Com efeito, os modos de subjetivação e objetivação não são independentes uns dos outros; seu desenvolvimento é mútuo (2009, p. 408).<sup>15</sup>

Para Foucault, em *Vigiar e Punir*, o entendimento sobre os *modos de subjetivação* passa por uma análise das relações de poder-saber, mas, que para isso é preciso “admitir que o poder produz saber”, portanto um investimento político no corpo para que, por um lado, seja produtivo e, por outro, fonte de extração de verdades e conhecimentos desse sujeito objetivado e sujeitado nas relações de poder-saber (2004, p. 27).

12 *Dits et Écrit*, IV, p. 697.

13 Na língua inglesa Foucault fala da seguinte maneira: a history of the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects (1983, p. 208).

14 Isso demonstra uma compreensão mais ligada ao próprio sujeito numa relação externa do *sobre* o sujeito com o *si* mesmo ou como prática de si, tencionando-se com os discursos de verdade sobre o sujeito. Este elabora e assume como sendo verdade e condição de si para formar o eu. “As formas da relação consigo mesmo, as técnicas e os procedimentos mediante os quais se elabora essa relação, os exercícios pelos quais o sujeito se constitui como objeto de conhecimento, as práticas que permitem ao sujeito transformar seu próprio ser” (CASTRO, 2009, p. 409).

15 Castro continua dizendo: “Se, como Foucault, chamamos “pensamento” ao ato que instaura, segundo diferentes relações possíveis, um sujeito e um objeto, uma história do pensamento seria a análise das condições em que se formaram e modificaram as relações entre o sujeito e o objeto para tornar possível uma forma de saber” (2009, p. 408).

Essas relações de “poder-saber” não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em redação [sic] ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas (*Ibidem*, p. 27, grifo do autor).

Para Candiotti são as práticas específicas de determinadas questões históricas e articuladas que fazem emergir objetos e depois serem modificados como a sexualidade e a verdade, o que demonstra que não se tem uma natureza, mas que são construídas e produzidas. Do mesmo modo o *sujeito*, foi através da constituição histórica dos *modos* de objetivação e subjetivação que ele se *tornou* um saber possível (2006, p. 67). Neste sentido, para Foucault, pode-se entender o “saber” como parte e resultado do conjunto da formação discursiva e “[...] não é a soma de conhecimentos, porque desses se deve poder dizer sempre se são verdadeiros ou falsos, exatos ou não, aproximados ou definidos, contraditórios ou coerentes”.<sup>16</sup> Mas, por outro lado “nenhuma destas distinções é pertinente para descrever o saber, que é o conjunto dos elementos (objetos, tipos de formulação, conceitos e escolhas teóricas) formado a partir de uma e mesma positividade, no campo de uma formação discursiva unitária”.<sup>17</sup> O filósofo afirmou<sup>18</sup> que,

[...] a análise das práticas discursivas permitia seguir a formação dos saberes, escapando ao dilema entre ciência e ideologia; a análise das relações de poder e de suas tecnologias permitia focaliza-las como estratégias abertas, escapando à alternativa entre um poder concebido como dominação ou denunciado como simulacro (1998, p. 10).

Rojas comenta que o saber é uma construção histórica de modo que se pode falar não somente de saberes, mas também de “realidades” construídas socialmente. Isso seria como uma ontologia da história de nós mesmos em relação à verdade, assim como o conhecimento, o normal e anormal, ou seja, os modos pelos quais os próprios sujeitos formam-se em objetos de conhecimentos (2012, p. 1-2). Foucault compreende que a “vida” como forma fundamental do saber faz aparecer novos objetos e métodos capazes de descortinar<sup>19</sup> ou construir historicamente novos saberes e verdades sobre o sujeito (2000, p. 345-346).

### A verdade como produto do poder

Na relação do poder-saber encontra-se a análise sobre a verdade, também, intrínseca aos *modos* de objetivação e subjetivação. Neste sentido, na entrevista sobre *Verdade e poder*,<sup>20</sup> Foucault problematizou a descontinuidade dos saberes considerados como “verdadeiros” ou das práticas das ciências como a biologia, a psiquiatria, a medicina. No caso da medicina,

16 Le savoir n'est pas une somme de connaissances -car de celles-ci on doit toujours pouvoir dire si elles sont vraies au fausses, exactes ou non, approchées ou définies, contradictoires ou cohérentes (*Dits et Écrits I*, 1994, p. 723). A tradução para o português é do vocabulário de Foucault (CASTRO, 2009, p. 394).

17 Aucune de ces distinctions n'est pertinente pour décrire le savoir, qui est l'ensemble des éléments (objets, types de formulation, concepts et choix théoriques) formés, à partir d'une seule et même positivité, dans le champ d'une formation discursive unitaire (DÈ, I, p. 723, grifo do autor). A tradução para o português é do vocabulário de Foucault (CASTRO, 2009, p. 394).

18 A citação que segue nesse caso da análise das práticas discursivas está ligado à sexualidade das relações de poder.

19 Descortinar é uma expressão arqueológica de Foucault, mas foi empregada aqui no sentido complementar da construção genealógica.

20 Entrevista de Alexandre Fontana em 1977 com o título de *Vérité et pouvoir*.



esta rompeu<sup>21</sup> com as “proposições verdadeiras”, as maneiras de “ver e falar” e todo um conjunto de práticas que lhes serviam de suporte e criou um novo regime no discurso e no saber (2015, p. 38-39). O filósofo observa que no contexto do século XVIII e início do século XIX, ficou evidente a rapidez e amplitude das modificações e descontinuidades do período quanto ao regimento dos enunciados e discursos aceitos como verdadeiros cientificamente e politicamente. Neste sentido, o genealogista quer saber quais os “[...] efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual é seu regime interior de poder; como e por que em certos momentos ele se modifica de forma global” (*Ibidem*, p. 39).

Contra a ideia de uma “verdade absoluta” e “transcendental”, Foucault diz que a verdade é “deste mundo”, produzida por múltiplas coerções e “nele produz efeitos regulamentados de poder”, por conseguinte neste mundo cada sociedade tem seu regime de verdade (*Ibidem*, p. 52). Neste sentido, o filósofo analisou que “o próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história” (FOUCAULT, 2002, p. 8). No contexto histórico que se segue com os avanços científicos da Modernidade as produções de verdades têm sido cada vez maiores e,

Essas produções de verdades não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, ao mesmo tempo porque esses mecanismos de poder tornam possíveis, induzem essas produções de verdades, e porque essas produções de verdade têm, elas próprias, efeitos de poder que nos unem, nos atam (FOUCAULT, 2006, p. 229).

Paul Veyne comenta que a negação da natureza dos objetos realizada por Foucault faz com que a “verdade seja explicável” a partir de uma construção situada na história, demonstrando, assim, sua perspectiva, como na noção de ciência e seus objetos que não são verdades eternas, de modo que “não poderia haver verdade nem erro, já que essas coisas não existem” (1998, p. 273-274). Por sua vez, Dreyfus e Robinow dizem que a tarefa da genealogia para Foucault “é destruir a primazia da origem, das verdades imutáveis” e, assim reafirmar o sepultamento da metafísica (1995, p. 120-121). Para Rojas, era preciso destruir o sujeito transcendental-epistemológico para que houvesse a possibilidade de construir o sujeito das práticas, das relações de poder-saber que não tem uma natureza nem essência (2012, p. 7-8).

Em análises sobre o poder como a marxista geralmente há uma referência aos aparelhos de Estado, instituições e a dominação, enquanto que para Foucault as instituições (incluindo o Estado) são espaços de intensificações das relações de poder e a ideia de dominação está mais ligada às questões jurídicas que a perpetuam.<sup>22</sup> Mas, por outro lado as,

“[...] relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência” (*Ibidem*, p. 232).

<sup>21</sup> Foucault fala de descontinuidades dos saberes que mudam historicamente os discursos e os regimentos (2015, p. 38-39).

<sup>22</sup> No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault diz que as relações de dominação se estendem ou permanecem através das formas jurídicas que compreendem o direito e o judiciário como técnicas de sujeição (2005, p. 31-32).

No âmbito das relações de poder que suscitam resistências a *genealogia* empregada por Foucault apresenta-se, também, como uma crítica aos métodos tradicionais da História ou uma “crítica das verdades” históricas de modo que o problema político da verdade<sup>23</sup> está ligado ao “regime político, econômico e institucional de produção da verdade” e, portanto, é preciso “[...] desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais ela funciona no momento” (2015, p. 54, grifo do autor). Assim, quando Foucault problematiza a “verdade” nas relações de poder-saber e encontra em Nietzsche uma politização da verdade,<sup>24</sup> e exprime sua compreensão analítica,

Por “verdade,” entender um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados. A “verdade” está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem (2015, p. 54, grifos do autor).

Foucault analisou que as verdades produzidas por um “sistema de poder”, genealogicamente, na questão do conhecimento, daquilo que é possível conhecer dos objetos e do sujeito, que historicamente dentro dos jogos de verdades<sup>25</sup> e nas relações de forças formam os sujeitos de conhecimento e fazem nascer certas formas de subjetividade (2002, p. 25-27). Deste modo, “o conhecimento é um efeito ou um acontecimento que pode ser colocado sob o signo do conhecer” (*Ibidem*, p. 24). Candiotto destaca a verdade descontínua que se produz como acontecimento e prática, e estabelece estratégias diferentemente da verdade demonstração das práticas científicas ligadas a método, de modo que esta depende daquela e ambas mudam o modo de ver a história genealogicamente (2007, p. 204-205).

Na fase genealógica das análises históricas a relação do poder com o sujeito abarca as relações de forças que produzem verdades e provocam os efeitos de poder que objetivam e subjetivam constituindo o sujeito por meio de tecnologias que, para Foucault, são capazes de extrair dos indivíduos um saber que será importante para as ciências humanas e o controle populacional dos indivíduos (2002, p. 121-122). Desta maneira surge um sujeito de conhecimento, ou melhor, do conhecimento de si, constituído em movimento duplo: do poder que age de forma produtiva e constitutivamente sobre o sujeito e, por outro lado, nos *modos de subjetivação* este sujeito se elabora e se constitui assumindo as verdades produzidas sobre si e a partir de si na relação poder-saber-verdade (CASTRO, p. 421-

23 Foucault elenca cinco características da verdade: “a ‘verdade’ é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica, quanto para o poder político); é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grande, não obstante algumas limitações rigorosas); é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, Exército, escritura, meios de comunicação); enfim, é objeto de debate político e de confronto social (as lutas “ideológicas”)” (2015, p. 52, grifo do autor).

24 Na conferência *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault encontra em Nietzsche essa perspectiva política da verdade na qual o “[...] conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado” (2002, p. 25).

25 No *Dicionário Foucault*, Revel diz que “a verdade está centrada no discurso científico e nas instituições que o produzem; ela é permanentemente utilizada tanto pela produção econômica quanto pelo poder político” (2011, p. 148) e os jogos de verdade são as “condições de possibilidade da constituição dos objetos de conhecimento e a análise dos modos de subjetivação são dadas como indissociáveis” (*Ibidem*, p. 149). Foucault afirma que jogo é “un ensemble de règles de production de la vérité. C’est un ensemble de procédures qui conduisent à un certain résultat, qui peut être considéré, en fonction de ses principes et de ses règles de procédure, comme valable ou pas, gagnant ou perdant” (DÊ, IV, p. 725). Na tradução para português de Ingrid M. Xavier no *Vocabulário de Foucault* de Castro: “[...] é um conjunto de regras de produção da verdade; [...] de procedimentos que conduzem a um determinado resultado, que não pode ser considerado, em função de seus princípios e de suas regras de procedimento, como válido ou não, vencedor ou perdedor” (2009, p. 423).

423). Esta relação Foucault denomina de *modo de sujeição*, ou seja, “a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática” (1998, p. 27).

Foucault observa que a Modernidade constituiu um sujeito que se conhece, mas que esqueceu o cuidado de si. Destarte, o filósofo muda o foco de sua análise genealógica no último período de sua vida (1980-1984), e coloca a questão da relação do sujeito com a verdade ligado ao poder do ponto de vista da prática enquanto *parresía* denominado pelo filósofo de governo de si mesmo e dos outros, no cuidado de si. Portanto, para ele “convinha pesquisar quais as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (1998, p. 11).

Com a mudança Foucault passou a empreender análises sobre a noção de *parresía* e as formas do dizer verdadeiro como franco falar no campo das práticas políticas e no âmbito das relações pessoais e do cuidado de si, e dos “[...] jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito [...]” (*Ibidem*, p.11). Neste deslocamento, ele mantém a concepção dos modos de ser sujeito e vincula o dizer a verdade ao exercício do poder como atitude parresiástica capaz de criar discursos de si mesmo (2014a, p. 4).

### **As imbricações do poder na produção de saberes-verdades-sujeito**

Foucault analisa que, historicamente, as formas de subjetivação moderna só se preocuparam com o conhecimento verdadeiro, mas que não levou em consideração a experiência do sujeito,<sup>26</sup> de como ele próprio se vê, se sente, como se percebe e “reflete sobre si mesmo como ser vivo” e questiona “através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?” (1998, p. 12).

No campo subjetivante dos sujeitos, os discursos de verdade, também, exercem um papel importante no controle comportamental dos indivíduos vinculados ao “poder disciplinar” e as “técnicas de normalização” do biopoder que, mais uma vez, ignora a experiência do sujeito como o cuidado de si (FOUCAULT, 2005, p. 336-337), mas que, segundo o filósofo, tem como objetivo treinar os corpos para torna-los úteis e dóceis para a produção econômica<sup>27</sup> onde “[...] sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição [...]” (2004, p. 25-26).

No biopoder, os modos de subjetivação ganham novas abrangências nas formas de sujeição, pois a vida e o corpo<sup>28</sup> do sujeito passam a serem objetos privilegiados dessa nova tecnologia do poder que tem como função governar a vida do indivíduo. E para Foucault, a sexualidade liga o controle disciplinar a biopolítica, assim como a normalização e os modos de subjetivação que constitui o sujeito moderno (1999, p. 118-119).

Para Adverse, no pensamento de Foucault, a sexualidade se torna um discurso de verdade que se inscrevem no plano teórico do biopoder “[...] e introduz uma forma de poder radicalmente nova, a saber, uma tomada do poder sobre a vida” (2016, p. 940). Deste modo, a sexualidade ligada a verdade “[...] explica a captura política do corpo por meio de

26 A questão da experiência do sujeito entra mais na questão ética do indivíduo que se constitui em seu discurso de verdade e representa a si mesmo como Foucault falou no curso *A coragem da verdade*.

27 Foucault diz que na passagem do século XVIII para o XIX descobriu-se um importante objeto a ser explorado: o corpo como fonte de riquezas. Mas, para que seja produtivo precisa-se disciplinar, adestrar, docilizar o corpo para o trabalho e assim produzir riquezas (FOUCAULT, 1999, p. 163-165).

28 Agamben comenta a diferença que Foucault faz entre vida e corpo no campo do biopoder ao distinguir a vida como *bíos* e o corpo como *zoé*. Na *zoé* está o corpo anatômico, individualizante e matável, enquanto que o *bíos* é especificante e feito para viver como vida qualificada. A *zoé* está ligada a uma compreensão do corpo físico enquanto que na Modernidade biológica a espécie entra na estratégia política como *bíos*. (2007, p. 9-12).

um discurso de verdade; o corpo é também o lugar em que a vida desdobra sua potência, individual e coletivamente” (*Ibidem*, p. 940). Essa análise coloca o biopoder como uma nova tecnologia das relações de poder com a pretensão de “[...] extrair uma verdade sobre nós mesmos com efeito de subjetivação” (*Ibidem*, p. 932). Deste modo,

O desenvolvimento de campos de conhecimentos diversos (que cobriram tanto os mecanismos biológicos da reprodução como as variantes individuais ou sociais do comportamento); [...] como também as mudanças no modo pelo qual os indivíduos são levados a dar sentidos e valor a sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos. [...] constitui-se uma “experiência” tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma “sexualidade” [...] (FOUCAULT, 1998, p. 9-10).

Para o filósofo francês, o poder disciplinar, no âmbito subjetivante, está ligado à produção de saberes, bem como a um disciplinamento destes saberes e dos sujeitos ao selecioná-los, normalizá-los e hierarquiza-los, de modo que, o que estava no interior do indivíduo, do corpo sujeitado é extraído provocando um desbloqueio epistemológico que fez surgir, ao mesmo tempo, a regra da ciência numa nova relação entre poder e saber que coloca a verdade no domínio da ciência (2005, p. 220-222).

Os processos históricos sejam da subjetivação ou da regulamentação da força de trabalho, ambos se inscrevem como polos de destaque na Modernidade e estão vinculados com a tecnologia da biopolítica no governo da vida, bem como as ciências humanas, na pretensão de dizer quem é esse sujeito e quem é o indivíduo, de produzir discursos de verdades que afirmam o que é ou negam algo sobre o sujeito. Para Agamben,

[...] os “processos de subjetivação” que, na passagem entre o mundo antigo e a moderno, levam o indivíduo a objetivar o próprio eu e a constituir-se como sujeito, vinculando-se, ao mesmo tempo, a um poder de controle externo, e não transferiu suas próprias escavações, como teria sido até mesmo legítimo esperar, ao que poderia apresentar-se como o local por excelência da biopolítica moderna (2007, p. 125, grifo do autor).

Foucault desenvolveu sua genealogia analítica da história da subjetividade de forma crítica, pois se verifica que ele se opõe aos modos de subjetivação que o poder produziu na Modernidade ao objetivar o indivíduo e subjetiva-lo como sujeito. Para o filósofo é preciso recusar o que “somos”, para que assim se torne possível “[...] imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste ‘duplo constrangimento’ político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno” (1995, p. 239, grifo do autor). Isso consiste numa deslocação do processo de subjetivação do sujeito que passe do sujeito de conhecimento de si para um cuidado de si a partir das tecnologias de si. De outro modo, isso requer uma liberação do indivíduo em relação a individualização que o liga ao Estado e as ciências para poder se “[...] promover novas formas de subjetividades através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos” (*Ibidem*, p. 239).

**Referências bibliográficas:**

- ADVERSE, Helton. Foucault e a História da sexualidade: da multiplicidade das forças à biopolítica. *Aurora*. Curitiba, v. 28, n. 45, p. 927-948, set./dez. 2016.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- CANDIOTTO, Cesar. Foucault: uma história crítica da verdade. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, n. 29, v. 2, p. 65-78, 2006.
- \_\_\_\_\_. Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault. *KRITERION*. Belo Horizonte, n. 115, p. 203-217, jun./2007.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Tradução de Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DREYFUS, H.; ROBINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Tradução de Luiz Felipe B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008c.
- \_\_\_\_\_. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.
- \_\_\_\_\_. Afterword The Subject and Power. In: DREYFUS, H.; ROBINOW, P. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. 2. ed. Chicago: The University of Chicago, 1983.
- \_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8. ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. 3. ed. Tradução de Roberto C. de M. Machado e Eduardo J. Moraes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.
- \_\_\_\_\_. Discurso e verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a *parresia*. Tradução e organização de Aldo Dinucci et al. *Prometeus*. Aracaju, ano 6, n. 13, 2013. Edição Especial - E-ISSN: 2176-5960
- \_\_\_\_\_. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Tradução de Fernando Fuentes Megías. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits, I*. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits, IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 13. ed. Tradução de Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 8. ed. Tradução de Maria Thereza da C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. 2. ed. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- \_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Segurança, território, população*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins

Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. Verdade e subjectividade (Howison Lectures). In: *Revista de Comunicação e linguagem*. Lisboa: Edições Cosmos, n. 19, 1993. p. 203-223.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 29. ed. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2004.

NETO, João L. F. Artes da existência: Foucault, a psicanálise e as práticas clínicas. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. Brasília, v. 23, n. 2, p. 177-184, abr./jun. 2007.

PERREIRA, Lucas de A. A genealogia foucaultiana como ferramenta para a escrita da história no presente. In: JÚNIOR, Hélio R. Cardoso; LEMOS, Flávia C. Silveira (Org.). *Foucault e Deleuze/Guattari: corpos, instituições e subjetividades*. São Paulo: Annablume, 2011.

REVEL, Judith. *Dicionário de Foucault*. Tradução de Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

ROJAS, Alexis Sossa. Verdad, discurso y libertad en Foucault: reflexiones a partir de su etapa arqueológica. *Aposta (Revista de ciências sociais)*. Móstoles; n. 54, p. 1-22, jul./set. 2012. ISSN 1696-7348.

VEYNE, P. Foucault revoluciona a história. In: *Como se escreve a história*. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

WELLAUSEN, Saly da S. Os dispositivos de poder e o corpo em Vigiar e Punir. *Revista Aulas*. Dossiê Foucault. N. 3, dez.2006/mar.2007. ISSN 1981-1225.

# John Rawls: A questão da objetividade

Elnora Gondim<sup>1</sup>

## Considerações Iniciais

No livro *Uma Teoria da Justiça*, Rawls enfatiza o procedimento da posição original como mecanismo para alcançar objetividade. Após críticas, como, por exemplo, o texto *Rawls on Justice* (1989), Thomas Nagel, que mostra a dificuldade da posição original em se tratando da relação entre às concepções de bem e a questão da objetividade, argumentando que o véu de ignorância não é o bastante para garantir a imparcialidade das partes no momento da escolha dos princípios, é de se pressupor que Rawls escreve *O Liberalismo Político* (1996) como uma forma de corrigir inconsistência vista em *Uma Teoria da Justiça*. No livro de 1996, a concepção de justiça é política e a questão da objetividade muda a sua ênfase. É conveniente ressaltar, como amostragem quanto ao desenvolvimento da questão aqui tratada, que entre TJ<sup>2</sup> e LP<sup>3</sup>, Rawls publica os textos *The Independence of Moral Theory* (1975) e *O Construtivismo Kantiano na Teoria Moral* (1980).

## I- Objetividade e uma Teoria da Justiça

Sobre a questão da objetividade, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls afirma que, em inúmeras vezes, a solidez das atitudes morais é questionada em virtude de suas origens psicológicas, quando se pensa que elas nasceram em situações que podem ser influenciadas pela submissão à autoridade. Isso leva à reflexão sobre a possibilidade de sua rejeição. E Rawls pergunta: "Por que não deveríamos julgá-las simplesmente como convulsões neuróticas?" (RAWLS, 2002, p. 572). A resposta de Rawls é relacionada ao fato de que os membros, na sociedade bem-ordenada, têm características desenvolvidas tais como: o sentimento de justiça, o entendimento da moralidade dos princípios e a pressuposição de que a própria educação moral foi regulada pelos princípios do justo e da justiça. (RAWLS, 2002, p. 573). Assim sendo, os processos psicológicos, que originam o senso moral, estão conforme princípios escolhidos em condições equitativas, pois os membros de uma sociedade-bem-organizada, ao concordarem com os princípios, concomitantemente, relaciona-os às suas condutas. E Rawls afirma:

Os indivíduos que (...) tenham quaisquer dúvidas a respeito da solidez de seus sentimentos morais, podem eliminá-las observando que as suas convicções correspondem aos princípios que seriam escolhidos na posição original ou, se não for esse caso, revisando seus julgamentos para que elas possam manter essa correspondência. Rawls, 2002, p. 579

---

1 Mestrado PROF/FILO/UFPI

2 RAWLS. *Uma Teoria da Justiça*.

3 RAWLS. *O Liberalismo Político*.

Nessa perspectiva, “O senso de justiça de uma pessoa não é um mecanismo psicológico compulsivo, instalado astutamente por aqueles que detém a autoridade. (RAWLS, 2002, p. 573). Como, também, o processo educativo “não é uma criação dos sentimentos morais adequados” (RAWLS, 2002, p. 574). Muito pelo contrário, os membros de uma sociedade bem-organizada agem de forma autônoma segundo às suas características de seres racionais livres e iguais com uma educação para a autonomia. Isso significa dizer que “todos saberão por que adotariam princípios de justiça”. (RAWLS, 2002, p. 574).

Com base no acima exposto, há uma relação intrínseca entre objetividade, autonomia, liberdade e razão, onde isso é expresso no mecanismo de representação chamado de posição original. Em outros termos, “Rawls esboça uma situação de escolha, o estado originário, no qual, premidos pela necessidade, decidimos de modo imparcial, conseqüentemente justo”. (HÖFFE, 2003, p. 78). Em última análise, o véu de ignorância e a posição original são responsáveis pela objetividade dos princípios de justiça e, tendo como consequência, a possibilidade de um acordo.

Na posição original os membros entram em um acordo imparcial sobre uma determinada concepção de justiça e, para tanto, assumem, de forma autônoma, a responsabilidade pela mesma. “Caso contrário, a autonomia provavelmente levará a uma mera colisão de vontades que se autojustificam e a objetividade conduzirá à uma adesão a um sistema consistente, mas idiossincrático. (RAWLS, 2002, p. 578).

Conforme a citação acima, agir de forma imparcial e autônoma significa dizer que agimos de acordo com os princípios objetivos que atingimos como seres racionais, iguais e livres. Eles são os princípios que nós gostaríamos que todos seguissem conforme um acordo geral apropriado. A posição original define isso de uma maneira objetiva, isto é, suas condições expressam restrições aos argumentos relacionados às singularidades das circunstâncias em que nos encontramos.

O autor de *Uma Teoria da Justiça* conclui afirmando que, em uma sociedade bem-organizada, os indivíduos, em posição original com o véu de ignorância, têm um instrumento que possibilita os aspectos da objetividade e da autonomia.

## II- A Questão da Objetividade em *The Independence of Moral Theory* (1975)

No artigo de 1975, Rawls verificou que a teoria moral é independente da epistemologia, da filosofia da linguagem e da filosofia da mente, afirmando:

The independence of moral theory from epistemology arises from the fact that the procedure of reflective equilibrium does not assume that there is one correct moral conception. It is, if you wish, a kind of psychology and does not presuppose the existence of objective moral truths. Even should everyone attain wide reflective equilibrium, many contrary moral conceptions may still be held. In fact, there are many possibilities. Rawls, 1999, p.290

Conforme a citação acima, Rawls diz que a independência da teoria moral da epistemologia decorre do fato de que o procedimento de equilíbrio refletivo não pressupõe uma concepção moral correta. Ele não prevê a existência de verdades morais objetivas. Embora, mesmo atingindo um amplo equilíbrio reflexivo, várias concepções morais contrárias podem ser consideradas, porque o equilíbrio reflexivo requer que o agente faça revisões contínuas e, além disso, as verdades objetivas não são válidas, porquanto nem a



epistemologia e nem a metafísica foram capazes de fundamentar morais objetivas. Por esse motivo, a teoria moral pretende não levar em consideração o aspecto das verdades objetivas nas concepções morais, pois as pessoas, em suas vidas diárias, têm valores morais e são influenciadas por eles. Por causa disso, a teoria moral relaciona-se com o correto, o bem e com a dignidade moral.

Assim sendo, no artigo *The Independence of Moral Theory* (1975), Rawls explicita a ideia de equilíbrio reflexivo. Ele pode ser visto como (amplo) *wide* ou (restrito) *narrow*. Nesses termos, a ênfase dada por Rawls ao equilíbrio reflexivo amplo em *The Independence of Moral Theory* está relacionada à explicação da independência da teoria moral frente à epistemologia, a filosofia da linguagem e a filosofia da mente.

No artigo supradito, a teoria moral é parte da filosofia moral e tem o significado de ser o estudo das concepções substantivas morais, ou seja, é o modo segundo o qual as noções básicas (do direito, do bem e dos valores morais) podem ser harmonizadas para formarem diferentes estruturas morais. Ela é independente da epistemologia, pois, como mostra a história da filosofia moral, a noção de verdade objetiva moral é problemática. No entanto, Rawls argumenta que as pessoas são influenciadas por convicções morais. Estas podem, então, ser um foco de estudos.

Partindo desse pressuposto, Rawls investiga a teoria moral no sentido de levar em conta as concepções morais substantivas que as pessoas consideram, colocando entre parêntesis a questão sobre a verdade objetiva moral. Assim, tentará descobrir princípios combinando os julgamentos considerados e as convicções das pessoas em equilíbrio reflexivo. Nesse caso, os julgamentos particulares sobre ações particulares não têm informação relevante sobre concepções morais. No entanto, as pessoas têm julgamentos considerados em todos os níveis de generalidade que estão acima das situações particulares. Assim, os julgamentos particulares não têm o mesmo status atribuído aos julgamentos da percepção em teorias do conhecimento.

Portanto, a independência da teoria moral da epistemologia provém do fato de que o procedimento do equilíbrio reflexivo não assume que existe uma necessidade para se descobrir o método verdadeiro, e Rawls afirma:

A independência da teoria moral da epistemologia surge do fato de que o procedimento do equilíbrio reflexivo não pressupõe algo para descobrir o método verdadeiro de determinar o que devemos fazer; em vez disso, ele deseja expor, de uma posição tão imparcialmente quanto possível, os diferentes métodos encontrados na consciência moral da humanidade em geral e nos sistemas históricos familiares. Rawls, 1999, p. 225.

Nessa perspectiva, a independência da teoria moral frente à epistemologia é em face da utilização do procedimento do equilíbrio reflexivo amplo (*wide*). O interesse de Rawls reside no fato de saber quais concepções as pessoas afirmam quando elas alcançam o equilíbrio reflexivo amplo (*wide*). Ele investiga quais princípios as pessoas conhecem e aceitam as consequências quando elas têm uma oportunidade para considerarem outras concepções plausíveis e para estabelecerem seus fundamentos.

Assim sendo, para o equilíbrio reflexivo amplo (*wide*) determinar um princípio é julgar se ele é conforme com as convicções consideradas. No entanto, no equilíbrio reflexivo amplo (*wide*) não se tem, somente, que ponderar sobre o ajustamento entre as

convicções morais, mas também considerar este ajustamento garantido quando testadas por considerações racionais, ou seja, as pessoas têm que considerar os julgamentos em todos os níveis de generalidade, por meio de princípios para formar e abstrair condições sobre concepções morais. Então, o objetivo disso é saber como as pessoas ajustam suas várias convicções em um esquema coerente, revisando algumas convicções, reforçando e expandindo outras, supondo que uma sistemática organização pode ser fundada. Assim, não existe julgamento que seja imune à revisão.

Cumprir salientar no texto de 1975, o equilíbrio reflexivo *wide* é visto de forma mais explícita e, por meio dele, é afirmada a questão da objetividade no momento da eleição dos princípios de justiça.

### III- A Objetividade e o *Construtivismo Kantiano na Teoria Moral* (1980)

Rawls escreve um artigo intitulado *O Construtivismo Kantiano em Teoria Moral* (1980), nele ele afirma que “gostaria de examinar a maneira pela qual uma doutrina kantiana interpreta a noção de objetividade no sentido de um ponto de vista social’ (RAWLS, 2000<sup>a</sup>, p. 111). E complementa afirmando que a objetividade significa que os princípios de justiça não são considerados verdadeiros, mas razoáveis e que, são dessa forma, por causa da concepção de pessoa, livre, igual e autônoma.

Nessa perspectiva, Rawls afirma: ‘a ideia kantiana de autonomia exige que não possa existir uma ordem de objetos tal que determinasse os princípios primeiros do justo e da justiça para pessoas morais, livres e iguais.’ (RAWLS, 2000<sup>a</sup>, p. 119). Assim, a seleção dos princípios ocorre por meio dos procedimentos sintéticos a priori relacionada à razão prática.

Em outras palavras, na teoria rawlsiana a concepção de pessoa é central. Ela é capaz de determinar o conteúdo dos princípios, onde a deliberação desses advém por meio das faculdades de reflexão e julgamento através de um acordo público. “Assim uma concepção de justiça é feita para satisfazer às exigências práticas da vida social e para fornecer uma base pública que permita aos cidadãos justificarem as suas instituições comuns uns aos outros” (RAWLS, 2000<sup>a</sup>, p. 122).

Nesse sentido, ele adiciona algumas ideias àquelas de *Uma Teoria da Justiça*, concebendo os agentes como seres que fazem parte de um processo de construção, onde esses são movidos, apenas, por seus interesses superiores, isto é, aqueles interesses de primeira ordem que impelem os agentes a efetivarem a sua personalidade moral, desenvolvendo e exercendo as suas faculdades morais, onde a sociedade é considerada um bem que permite a concretização desses interesses superiores.

Rawls amplia a sua ideia de autonomia e afirma que os parceiros em posição original são considerados como pessoas morais, livres e iguais, onde isso significa dizer que eles têm uma concepção do bem e um senso de justiça. A liberdade, entendida dessa forma, expressa que as pessoas, enquanto representantes em posição original, consideram aquilo que é de interesse superior submetidos à regra da razão exprimindo, assim, sua autonomia pelo fato deles seguirem princípios razoáveis e racionais. Portanto, isso significa objetividade, porquanto essas pessoas não têm uma intenção última particular, e, ao contrário, dispõem como conduta apreciar e revisar seus fins tendo como parâmetro considerações razoáveis.

#### IV- Autonomia Política e Razoabilidade

Nem sempre a concepção do razoável se fez presente nas obras de Rawls. Como exemplo, o filósofo de Harvard corrige um comentário feito por ele nos parágrafos três e nove da *Teoria da Justiça*, TJ, nos quais asseverava que a teoria da justiça é parte da teoria da escolha racional (RAWLS, 2002, p. 115). Para corrigir tal afirmação, Rawls ampliou a noção de autonomia ao político. Nessa perspectiva, ele enfatiza o aspecto construtivista da sua teoria, fornecendo uma interpretação de seu pensamento a partir da explicação da característica do político para as suas principais ideias, adotando elementos que são justificados como algo que está implícito na cultura das sociedades democráticas.

Dessa maneira, ele estende o princípio da autonomia moral, visto em *Uma Teoria da Justiça*, ao campo do político. Assim, diferencia a autonomia racional da autonomia plena e afirma ser esta última um ideal político, uma parcela constituidora das sociedades bem-ordenadas. Rawls reconhece que, contrariamente a *Uma Teoria da Justiça*, não se deve considerar a teoria da justiça como equidade como uma teoria da decisão racional, porquanto, somente, isso não basta e não é o essencial. O que é importante é modelar as convicções bem ponderadas, fazendo com que os cidadãos compatibilizem sua liberdade e igualdade de uma forma justa em uma sociedade democrática constitucional.

Dessa forma, Rawls estende o princípio da autonomia moral ao campo do político e expressa algo decisivo para o seu problema fundamental que é aquele de decidir sobre o tipo de sociedade em que as concepções do bem e do senso de justiça podem ser desenvolvidas e aplicadas. Porquanto, o construtivismo de Rawls, através do seu ideal de autonomia política, modela as concepções de pessoa e sociedade, onde os agentes racionais e razoáveis são sujeitos a restrições relativas à razoabilidade.

Em LP, Rawls faz a pergunta sobre o que distingue o razoável do racional; começa a explicação mostrando como no dia-a-dia isto é visto imediatamente e exemplifica: “... Dizemos: sua proposta era perfeitamente racional, dadas suas condições privilegiadas de barganha, mas, apesar disso, não tinha nada de razoável, chegava a ser ultrajante...” (RAWLS, 2000, p. 92)

Mediante o exemplo acima referido, Rawls expõe que a distinção entre o racional e o razoável remonta a Kant e compara o primeiro termo ao imperativo categórico e o segundo ao hipotético, porquanto um ocupa-se com a razão prática pura e o outro representa a razão prática empírica. No entanto, o autor de *O Liberalismo Político* afirma que, embora mantenha a diferença, ele próprio atribui ao razoável um sentido restrito; o associa às disposições de: (i) propor e sujeitar-se a termos equitativos de cooperação; (ii) reconhecer os limites do juízo, aceitando, assim, suas consequências. Por conseguinte, “Os indivíduos com visões religiosas e filosóficas diversas e conflitantes podem afirmar a mesma concepção política de justiça, que eles relacionam à sua maneira com suas outras visões”. (SMITH, Paul, 2009, p. 207).

Neste sentido, o termo razoável encontra-se relacionado ao princípio de motivação moral de T.M. Scanlon o qual afirma que as pessoas têm um desejo básico de serem capazes de justificar as suas ações perante os outros com argumentos razoáveis. Este desejo é aquele de encontrar princípios que outros, motivados da mesma forma, não poderiam rejeitar se fossem razoáveis. As pessoas podem não ser movidas por um bem comum, no entanto elas desejam um mundo em que todos cooperem com todos em uma reciprocidade, de modo que cada pessoa se beneficie juntamente com as outras. Em contrapartida, quando elas

não se propõem a obedecer nem a sugerir princípios ou critérios relacionados aos termos equitativos de cooperação, não são consideradas razoáveis.

Aqui é conveniente salientar que a ideia de razoável é diferente da ideia de racional. Este termo se aplica a um agente único dotado das capacidades de julgamento e de deliberação ao buscar seus interesses, seja ele um indivíduo ou uma pessoa jurídica. Os agentes racionais não têm uma forma de sensibilidade moral subjacente em relação ao desejo de se engajar na concepção equitativa, isto é:

As pessoas racionais não têm o que Kant chama (...) predisposição à personalidade moral, ou, no presente caso, a forma particular de sensibilidade moral subjacente à capacidade de ser razoável. O agente meramente racional de Kant só tem as predisposições à humanidade e à animalidade (...); esse agente compreende o significado da lei moral, seu conteúdo conceitual, mas não é motivado por ela: para um agente assim, trata-se apenas de uma ideia curiosa. Rawls, 2000, p. 95.

Na justiça como equidade o razoável e o racional são ideias distintas e independentes, porquanto o justo não é derivado do bem. Contudo, na ideia de cooperação equitativa, essas duas noções são complementares; uma tem como significado o fato das pessoas terem a capacidade de senso de justiça e a outra encerra uma capacidade para terem uma concepção do bem. O razoável e o racional são inseparáveis enquanto ideias complementares em relação à cooperação equitativa.

Em contrapartida, tanto a ideia do razoável quanto a do racional ambas mantêm características peculiares. O razoável tem uma forma de público e o racional não a tem. Através do razoável os indivíduos são iguais no mundo público dos outros e podem propor, aceitar e dispor termos equitativos de cooperação entre eles. Contudo, o razoável não é sinônimo de altruísmo nem de egoísmo, pois:

A sociedade razoável não é uma sociedade de santos nem uma sociedade de egoístas. É a parte do nosso mundo humano comum, não de um mundo que julgamos de tanta virtude que acabamos por considerá-lo fora do nosso alcance. No entanto, a faculdade moral que está por trás da capacidade de propor, ou de aceitar, e, depois, de motivar-se a agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação por seu próprio valor intrínseco é, mesmo assim, uma virtude social essencial. Rawls, 2000, p. 98.

Por fim, em *O Liberalismo Político*, o critério de construção dos princípios de justiça, mediante a objetividade, é a razoabilidade em sociedades que têm como característica: "... aceitar o fato do pluralismo como interno à própria razão, ou seja, reconhecer a existência de um pluralismo razoável." (AUDARD, 2006, p. 135). Esse, por sua vez, funda-se na razão prática, onde o equilíbrio reflexivo é tido como método o qual objetiva esclarecer uma mútua elucidação das convicções ponderadas que exprimem um consenso justaposto sobre a noção de justiça caracterizada pela coerência, precisão e consistência.

## **V- Teoria nem Metafísica nem Epistemológica**

A teoria da justiça rawlsiana é algo prático e não metafísico nem epistemológico. Ela é uma concepção que serve de base a um acordo político voluntário entre cidadãos livres e iguais. Ela não é justificada como verdadeira por uma ordem anterior aos cidadãos,

mas é um acordo deliberativo entre eles. A sua justificação é uma teoria prática e não uma elaboração conceitual de ordem metafísica ou epistemológica. Ela é avaliada a partir do parâmetro razoável e não-razoável. Assim, o razoável não é obtido a partir de uma teoria da verdade, mas com a finalidade de algo ser constituído a partir do que é justo, em uma situação concreta, na qual as noções de pessoa e sociedade são compartilhadas e presentes no âmbito de uma cultura pública que possibilita o consenso.

Por conseguinte, a autonomia da teoria rawlsiana é de tal modo que não pode ser considerada como verdadeira, porque isso levaria a uma fundamentação metafísica ou epistemológica, aspectos característicos das doutrinas compreensivas. Logo, na teoria rawlsiana, não há verdades morais objetivas.

De acordo com isso, a objetividade, em LP, implica que os princípios mais razoáveis para os agentes relacionam-se com o fato de que eles são pessoas livres, iguais e membros cooperantes de uma sociedade plural democrática. Sem tais ideias as concepções do correto e do bem não têm sentido tanto quanto às de julgamento, inferência e os princípios da razão prática.

Assim sendo, a concepção de objetividade tem como elementos essenciais os seguintes itens:

- 1) estabelecer uma estrutura pública de pensamento onde o conceito de julgamento seja aplicado e chegue às conclusões com base em razões e evidências após discussão e reflexão; 2) ter como característica julgamentos como razoáveis. Tal conceito é público e suficiente, porquanto a teoria rawlsiana não se utiliza da ideia de verdade; 3) distinguir algo que verse sobre as preferências individuais e coletivas do que o que é, realmente, justo; 4) estabelecer razões que por meio delas os agentes “devem pesar e pelas quais deve guiar-se em determinadas circunstâncias”. (RAWLS, 1996, p. 157); 5) considerar que as pessoas são capazes de ter o domínio de “conceitos e princípios da razão prática, assim como os princípios de direito e justiça que resultam do procedimento de construção”. (RAWLS, 1996, p. 158).

Aqui cumpre ressaltar que os itens acima “são amplamente reconhecidos. Nada há de novo na versão que apresento aqui”. (RAWLS, 1996, p. 156). No entanto, embora fundamentado nisso, há variantes no construtivismo político rawlsiano. Nesses termos, especificar julgamentos como razoáveis significa fornecer prioridade relativa aos princípios de direito e justiça, os quais são resultantes de um procedimento pertinente aos princípios da razão prática conjugadas às concepções apropriadas de sociedade e pessoa. Eles devem especificar uma ordem de razão estabelecida por princípios e critérios que levem os agentes a ponderarem e se deixarem guiar em determinadas circunstâncias.

Portanto, na justiça como equidade tem que haver uma base compartilhada de justificação pública entre cidadãos livres e iguais representados de forma racional e razoável, isto é, uma interpretação do que seja a concordância de julgamento entre agentes razoáveis, requerendo que sejam capazes de explicar as suas discordâncias. Destarte, para algo ser considerado objetivo tem-se que estabelecer uma estrutura razoável de pensamento, argumentação e julgamento.

É conveniente ressaltar que “o construtivismo afirma que a objetividade da razão prática é independente da teoria causal do conhecimento” (RAWLS, 1996, p. 162), porquanto existem concepções diferentes de objetividade para a razão teórica e razão

prática. E Rawls exemplifica: “Nosso julgamento perceptivo de que o gato está em cima do capacho é resultado de um processo causal apropriado que afeta nossa experiência perceptiva de o gato estar no capacho”. (RAWLS, 1996, p. 163). Nesse caso, a crença é o resultado de um processo causal daquilo que afetou a experiência sensorial.

Em contrapartida, em relação à razão prática, esta diz respeito à produção de objetos de acordo com uma concepção desses objetos, ou seja, como indivíduos razoáveis e racionais “devemos construir adequadamente os princípios do direito e da justiça que especificam a concepção dos objetos que devem produzir e orientar a conduta pública pela razão prática.” (RAWLS, 1996, p. 164)

As exigências, em se tratando de razão teórica e prática, são diferentes. Na razão prática, a objetividade significa ter as condições de redução quanto às diferenças “nos aproximando de um acordo à luz do que se vê como princípios e critérios compartilhados.” (RAWLS, 1996, p. 165)

Pode-se afirmar que uma concepção política de justiça produz razões objetivas quando as pessoas razoáveis e racionais chegam a um acordo, reduzindo suas diferenças em relação às convicções políticas. Nesse sentido, uma convicção política é objetiva quando há razões suficientes para que as pessoas acreditem que ela é razoável. Em outras palavras, “essa concordância ponderada de julgamento, ou redução das diferenças, em geral é suficiente para a objetividade” (RAWLS, 1996, p. 167). É conveniente lembrar que entre as virtudes políticas encontram-se a tolerância, o respeito mútuo, senso de equidade e civilidade.

No entanto, a objetividade não se relaciona somente com a redução das diferenças. O caso das discordâncias, por sua vez, também, é um elemento explicativo para a questão da objetividade. Para tanto, devemos elucidá-las, isto é, “explicar a impossibilidade de convergências de nossos julgamentos(...): as dificuldades de examinar e pesar todas as evidências, ou ainda de chegar ao difícil equilíbrio entre razões rivais”. (RAWLS, 1996, p. 167). Tal fato ocorre, uma vez que as pessoas, em uma sociedade bem-ordenada, têm o desejo da razoabilidade, são tolerantes e concordam com um acordo voluntário

### Considerações Finais

O tema da objetividade pode ser visto no desenvolvimento da teoria rawlsiana desde a sua obra magna, *Uma Teoria da Justiça*, cuja abordagem é restrita à posição original. Tal desdobramento culmina com a publicação do livro *O Liberalismo Político*. Em tal texto a questão é avaliada por meio do parâmetro político, isto é, nas sociedades plurais, democráticas, por meio da razão prática pública, do equilíbrio reflexivo, levando em consideração o razoável e o não-razoável. No entanto, o razoável não é relacionado à uma teoria da verdade, mas arrolado com a finalidade de algo ser constituído a partir do que é justo, em uma situação concreta, na qual as noções de pessoa e sociedade são compartilhadas e presentes no âmbito de uma cultura pública que possibilita o consenso sobreposto.

No entanto entre os livros *Uma Teoria da Justiça* (1971) e *O Liberalismo Político* (1996), o tema da objetividade é ampliado e engendrado culminando com o texto de 1996. Como amostragem, temos os artigos *The Independence of Moral Theory* (1975) e *O Construtivismo Kantiano em Teoria Moral* (1980). No escrito de 1975, Rawls diz não haver, em se tratando de teoria moral, verdade objetiva. Para provar isso, explicita a ideia de equilíbrio reflexivo amplo. Com tal método, as convicções morais podem ser harmonizadas considerando os

juízos em todos os níveis de generalidade, onde os juízos particulares sobre ações particulares não têm informação relevante sobre concepções morais. Por conseguinte, sendo utilizado de uma forma ampla e razoável, o método do equilíbrio reflexivo garante objetividade à teoria. No texto de 1980, por sua vez, a objetividade significa que os princípios de justiça não são considerados verdadeiros, mas razoáveis e que, são dessa forma, por causa da concepção de pessoa, livre, igual e autônoma. Assim sendo, os agentes fazem parte de um processo de construção movidos por seus interesses superiores, desenvolvendo e exercendo as suas faculdades morais por meio da autonomia política. O acordo, em forma de construção, é feito para atender às reivindicações da vida social, em uma base pública que permita aos cidadãos justificarem as suas instituições comuns uns aos outros.

Portanto, quando Rawls fala de objetividade, no livro *O Liberalismo Político*, ele não o faz sem um desenvolvimento anterior da referida temática. Sendo assim, a teoria rawlsiana amplia a ideia tratada e procura estabelecer uma estrutura de pensamento segundo a qual se possa identificar os fatos que são relevantes de um ponto de vista apropriado e determinar seu peso enquanto razões. Há ideias que são possibilidades de construção de uma concepção política. Em outros termos, só se tem uma concepção política quando os fatos estão coerentemente ligados em entre si pelos conceitos e princípios aceitáveis para todos depois de cuidadosa reflexão. Nesse sentido, para o construtivismo político o conceito de razoável é suficiente para se ter certa objetividade em seus resultados, garantindo com isto, um caráter político e não-metafísico, em uma sociedade plural, por meio da razão pública prática, do equilíbrio reflexivo decorrendo um consenso sobreposto.

**Referências bibliográficas:**

- AUDARD, Catherine. *Cidadania e democracia deliberativa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.
- DANIELS, Norman. *Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics*. *The Journal of Philosophy*, V. 76, N. 5, 1979, p. 256-282.
- \_\_\_\_\_. *Reading Rawls*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- HÖFFE, Otfried. *O Que é justiça?* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O Liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000.
- RAWLS, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000<sup>a</sup>.
- \_\_\_\_\_. *Collected papers* (org. Samuel Freeman). Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- SCANLON, T. M. Rawls' theory of justice. In: DANIELS, Norman (Ed.) *Reading Rawls*. Stanford California: Stanford University Press, 1989, p. 169-205
- SMITH, Paul. *Filosofia moral e política: principais questões, conceitos e teorias*. São Paulo: Madras, 2009.



# A filosofia do direito: Entre descrição e prescrição

Enoque Feitosa<sup>1</sup>

Lorena Freitas<sup>2</sup>

## 1. Introdução

Este artigo se propõe como um ensaio<sup>3</sup> ao perseguir as características da liberdade e de variedade às quais Hume recorre sem dispensar a unidade. A síntese da proposta ensaística perpassaria a “perspicuidade de estilo” de que fala Adam Smith nas primeiras linhas da sua “2ª Conferência Sobre Retórica e belas-letas”<sup>4</sup>, mas centralmente tal liberdade estaria em ser “um gênero que tem a conversa por modelo”<sup>5</sup>.

É neste sentido estrito que a liberdade estaria situada na reflexão despreocupada em trazer conclusões, do que decorre a característica da variedade. Esta por sua vez está no fluxo discursivo em oposição ao espírito monotemático no sentido de “lucubrações detidas e extenuantes sobre um assunto só”<sup>6</sup>, todavia não significando dispersão.

E sobre tal unidade, Hume diz que:

Even in our wildest daydreams and night dreams we shall find, if we think about it, that the imagination doesn't entirely run wild, and that even in imagination the different ideas follow one another in a somewhat regular fashion. If the loosest and freest conversation were written down, you would be able to see something holding it together through all its twists and turns. Or, if not, the person who broke the thread might tell you that he had been gradually led away from the subject of conversation by some orderly train of thought that had been quietly going on in his mind.<sup>7</sup>

---

1 Professor Associado na Universidade Federal da Paraíba, docente nos Programas de mestrado e Doutorado em Filosofia e em Direito da UFPB. Coordenador do GT Ética e Cidadania da ANPOF.

2 Professora Associada na Universidade Federal da Paraíba, membro do núcleo de sustentação do GT ética e cidadania – ANPOF.

3 Literalmente, nas palavras de um filólogo: “an essay is a short formal piece of writing on a particular subject”, cf: ESSAY. Essential english dictionary. Chambers Harrap publishers: 1999. Para Adorno (sem que isso signifique um endosso de suas demais opiniões desenvolvidas no artigo), “o ensaio não almeja uma construção fechada (...) e se revolta contra a doutrina segundo a qual o mutável e o efêmero não seriam dignos da filosofia”. ADORNO, Th. W. El ensayo como forma. In: Notas sobre literatura (Obra completa, vol. 11). Madrid: Akal, 2007, p. 97.

4 SMITH, Adam. Conferências sobre retórica e belas-letas. Topbooks: Rio de Janeiro, 2008, p. 79.

5 SUZUKI, Márcio. O ensaio e a arte de conversar. Pós-fácio. In: HUME, David. A arte de escrever ensaio e outros ensaios. Iluminuras: São Paulo, 2011, p. 319.

6 Idem, ibidem, p. 315.

7 HUME, David. Enquiry Concerning Human Understanding. Jonathan Bennett, 2017, p. 10, disponível em <<http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hume1748.pdf>>.

Com esse argumento Hume tenta elidir a obscuridade e difícil compreensão de que sua obra principal foi alvo. Ao redigir um resumo para *O Tratado da Natureza Humana*, assim expressa sua preocupação com o estilo de escrita, que norteia a perspectiva da arte do ensaio:

Readers will more readily apprehend a chain of reasoning, that is more single and concise, where the chief propositions only are linkt on to each other, illustrated by some simple examples, and confirmed by a few of the more forcible arguments.<sup>8</sup>

Além de referência para o estilo ensaístico do artigo, Hume é ponto de partida para a reflexão sobre descrição e prescrição, especificamente considerando a falácia naturalista que no *Tratado*, livro III, Parte I, secção II, na qual afirma que em todo sistema moral sempre fica evidente que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar quando de repente em vez das cópulas proposicionais usuais como *é* e *não é*, não encontra uma só proposição que não seja *deve* ou *não deve*.

Hume reclama a falta de qualquer justificativa ou explicação desta transposição para a nova relação ou afirmação que o *deve* ou *não deve* expressa e questiona como tal nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes.

Pela centralidade do argumento humeano, o transcrevemos na íntegra:

Em todo sistema moral de que se tenha notícia até agora é possível observar que o autor segue durante certo tempo o modo de falar ordinário, estabelecendo a existência de deus ou realizando observações sobre a atividade humana e, de repente, me encontro ante a surpresa de que, em vez das cópulas habituais das proposições “*é*” e “*não é*” não se segue nenhuma proposição que não esteja conectada por um “*deve*” ou “*não deve*”. Esta mudança é imperceptível, mas resulta, sem dúvida, da maior importância. Com efeito, na medida em que este “*deve*” ou “*não deve*” expressa alguma nova relação ou afirmação faz-se necessário que seja explicada e observada e que, ao mesmo tempo, se dê justificação de algo que parece absolutamente inconcebível, a saber: como é possível que esta nova relação se deduza de outra completamente diferente. Como os autores não fazem uso desta precaução me atrevo a recomendá-la aos leitores pois estou seguro de que uma pequena reflexão sobre isso subverteria todos os sistemas correntes de moralidade<sup>9</sup>.

Assim, e pela relevância de tal problemática, é que o objeto aqui proposto se restringe à questão da intransponibilidade entre descrição e prescrição no debate jurídico, que é do que se passa a tratar na parte seguinte.

Já na **terceira parte** busca se enfatizar o ponto de vista que aponta o caráter cético da atividade retórica no direito, que centralmente permite que se o caracterize enquanto discurso de justificação. Isso implica que tal perspectiva preocupa-se quase que unicamente em lidar com o direito como ele efetivamente sem é e não como deveria ser, o que resulta num indiferentismo moral ou, no máximo, numa moralidade cujo eixo é voltado quase

8 HUME, David. An abstract of a book lately published, entitled “A Treatise of Human Nature”. Gale ECCO, Print Editions, UK: 2010, p. 26.

9 HUME, David. Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais (1739). São Paulo: Unesp, 2001, p. 509. Na edição inglesa da Claredon Press, 1986, pp. 469-470, Book III, 1st part, Seccion 1, fine.

que inteiramente para obtenção de persuasão, aproximando-a, em nossa hipótese, da abordagem humeana.

## 2. O criticismo Humeano e a impossibilidade lógica de passagem do descrever para o prescrever

É de se referenciar que, quando se trata de investigação científica há que se distinguem os fatos de crenças. Seria diferente no direito? Numa carta a Lafargue, em 11/08/1884, Engels caracteriza a sua atitude e a de Marx sobre a questão primeira com a seguinte afirmação: Marx protestaria contra o ‘ideal político-social e econômico’ que vós lhes atribuíis. Quando se faz ciência não se elaboram ‘ideais’: elaboram-se resultados científicos. E quando, além de cientista se é um homem de partido, combate-se para levar os ideais que se tem à prática. Quando se parte, pretendendo fazer ciência, de um ‘ideal’, não se a faz porque não se constrói ciência com posições *a priori*.<sup>10</sup>

Ora, não se trata – para Engels - de uma separação mecânica e absoluta e sim de um esforço metodológico visto que ele tinha conhecimento pleno que a confusão entre uma esfera e outra fora examinada pelo nosso autor-objeto, Hume, no já mencionado no tópico anterior, “*Tratado da natureza humana*”.

Assim, trata-se, aqui, de compreender que - no que concerne à teoria e a filosofia do (e sobre o) direito – que a tensão entre descrever (ontologicamente) um fenômeno ou prescrever (axiologicamente) como ele deve ser expressaria uma enorme confusão teórica entre instâncias claramente distintas.

Tal confusão está presente, por exemplo, naquela concepção apologista do direito natural que se expressa na “Antígona” de Sófocles<sup>11</sup> que retrata o direito a partir de valores transcendentais, imutáveis e universais, tal como identificar o direito com a realização da justiça.<sup>12</sup>

Kelsen, em sua Teoria do direito, lembra que “ninguém pode negar que a afirmação pela qual algo é - isto é, o enunciado com o qual se descreve um fato real – seja essencialmente diferente daquele outro enunciado que afirma que algo deve acontecer, isto é, do enunciado com o qual se descreve uma norma e que, em consequência, de algo que existe não pode deduzir-se que algo deva existir ou do mesmo modo, de que algo deva ser não pode seguir que algo seja”.<sup>13</sup>

Ou, nos termos postos, clara e diretamente, por Austin, a existência do direito é uma coisa, seu mérito ou demérito é outra, completamente diferente<sup>14</sup>. E tais pontos de vista nada têm a ver e não implicam nenhum deles, em tratar a neutralidade do direito não como aspecto formal-processual, mas como uma característica essencial.

Ou seja, não reconhecer essa separação onto-gnosiológica e negar (ou se recusar a ver, o que dá no mesmo) que a forma jurídica é contextualmente estabelecida para definição e manutenção de certos interesses e que, assim sendo, é expressão de poder para manter

10 ENGELS, Friedrich. Correspondence Engels - Lafargue. Paris: Éditions Sociales, 1975, p. 325-326.

11 SOFOCLES. Antígona. Porto Alegre: L&PM, 2006, p. 35

12 FREITAS, Lorena; FEITOSA, Enoque. As ilusões referenciais do juspositivismo e do jusnaturalismo a partir de uma leitura marxista-realista da “Antígona” de Sófocles. In: RUBIO, David Sánchez; OLIVEIRA, Liziane; COELHO, Carla. Teorias críticas e direitos humanos: Contra o sofrimento e a injustiça social. CRV: Curitiba, 2016, p. 365.

13 KELSEN, Hans. Teoría Pura del Derecho. Mexico: UNAM, 1991, p. 19.

14 AUSTIN. The province of jurisprudence determined. London: Library of ideas, 1954, p. 184-185. Literalmente: “the existence of law is one thing; its merit or demerit is another; whether it be or be no is one enquiry; whether it or not be conformable to na assumed standard, is a different enquiry”.

o próprio poder, só contribui para ilusões quanto a supostas virtudes emancipatórias do direito.

Daí tratar o direito no plano prescritivo sob a rubrica de o está descrevendo é incorrer na falácia naturalista que Hume critica e na qual - no mesmo sentido - o fez, contemporaneamente, Moore<sup>15</sup>.

Há quem, por outro lado e em contrapartida, como John Finnis, que não obstante partir da tese central pela qual está correto Hume ao criticar o erro de inferir proposições deônticas a partir de uma que seja ôntica, isto é, de pretender deduzir um dever - que é uma proposição valorativa ou normativa, de um ser - proposição de fato ou avalorativa - embora reconheça que haja “muitas interpretações para a falácia naturalista”, nos termos em que é formulada pelo autor do “Tratado” propõe duas como principais:

Pela primeira interpretação que aponta a *standard* e em conformidade com a exegese majoritária acerca da aludida passagem “Hume estaria certo ao enunciar a verdade lógica pela qual de um conjunto de premissas não morais ou não valorativas não se pode seguir uma conclusão moral ou valorativa”.<sup>16</sup>

Já a segunda interpretação que ele traz coloca a passagem em seu ‘contexto histórico e literário’ e vê-la enquanto uma peça de embate que Hume travava contra os racionalistas de então, notadamente Samuel Clarke, e no interior do qual se explicaria a tese pela qual “a percepção das qualidades morais das ações não pode proporcionar por si mesma uma orientação que para a própria ação”.<sup>17</sup>

Por isso, pensar o status da forma jurídica descritivamente através de prédicas como ele deveria ser (isto é, de forma até pré-Kelseniana, na medida em que, para esse autor, o dever-ser tem sentido absolutamente diverso) não significa, para nem para os marxistas, nem para os positivistas e nem para quem tenha o mínimo de mentalidade científica, prestar-se reverência aos fatos sociais como fatos brutos.

O marxismo não é uma variante de um mero praticismo e nem os positivistas jurídicos podem ser confundidos com positivistas filosóficos. Os primeiros veem a própria prática social enquanto práxis reflexiva e não toscamente reiterativa, o que a confundiria com uma forma de *poiesis*<sup>18</sup>, já os segundos, por sua vez, ou por limites ideológicos, ou por lugar de classe ou mesmo por horizontes culturais, têm como estratégia (consciente ou não, pouco importa) a estabilização do status quo e das relações jurídicas. Só que, com isso e, talvez, apesar disso, causam menos mal à teoria e a filosofia do direito do que as crenças jusnaturalistas.

Assim, a inversão entre o que o direito representa em sua exterioridade (aparência) e a sua essência leva as confusões dignas de atenção e de superação dado que tal problemática não é supérflua visto que a convergência entre aparência e essência tornaria a

15 MOORE, G.E. *Principia Ethica*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1993, especialmente a secção 24, capítulo II, que trata do naturalismo ético.

16 FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. New York: Oxford University Press, 2011, p. 37.

17 FINNIS, idem, *ibidem*, p. 37. É de se notar que a segunda exegese não se contrapõe, pelo contrário, à tese central da falácia naturalista, tal como formulada em Hume. Na obra de Finnis, uma defesa contemporânea do direito natural, tal como a de Ernst Bloch em “Direito natural e dignidade humana”, o seu ponto de vista teórico se sustenta perfeitamente ainda que não ofereça, de fato, resposta para o argumento humeano. O fato dele afirmar (p. 47) que “Aristóteles e Aquino já sustentariam que o dever-ser não é dedutível do ser” em nada afeta a tese da falácia.

18 FEITOSA; FREITAS. Para uma crítica ao moralismo jurídico sob a perspectiva da filosofia da práxis: A forma jurídica, entre descrição e prescrição. VIII Colóquio Internacional Marx e Engels – CEMARX/UNICAMP, GT 3 Marxismo e Ciências Humanas. 2015, p.2. Disponível em <[https://www.ifch.unicamp.br/formulario\\_cemarx/selecao/2015/trabalhos2015/enoque%20feitosa%20e%20lorena%20freitas%2010582.pdf](https://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2015/trabalhos2015/enoque%20feitosa%20e%20lorena%20freitas%2010582.pdf)>.

ciência, enquanto atividade explicativa / compreensiva do mundo, desprovida de qualquer papel<sup>19-20</sup>.

E, no tocante a práxis jurídica, uma corrente filosófica que não se pode atribuir a pecha de marxista, caracterizada por certa vocação empirista, acaba dando uma contribuição para a reflexão sobre a atividade de decisão judicial, pelo que aporta às assim chamadas ‘razões do direito’. Referimo-nos ao pragmatismo.

### **3. A concepção pragmática de efeitos práticos enquanto categoria útil para a compreensão do paralogsimo descrever-prescrever**

Na perspectiva que aqui se defende - isto é, descritiva, retórica, cética e pragmática do direito - não se faz nem um pouco necessário para que se opere de forma estratégica, que se assimile (a sério, já que o uso retórico pode ser eficaz) todo aquele compêndio de ilusões que caracterizam “as ilusões referenciais” e o “senso comum teórico dos juristas”<sup>21</sup>. Tais crenças podem até cumprir papel persuasivo no direito e, nesse sentido serem eficazes, se não fosse o fato (lamentável) de alguns as levarem a sério, coisa que a crueza dos fatos trata de negar cotidianamente.

Claro que uma opção cética (mais elegantemente, realista) de tratar o direito pode até deixar (e efetivamente deixa) o jurista sem a segurança das crenças jusnaturalistas, mas permite por outro lado - e com melhores vantagens metodológicas, científicas e estratégicas - que se aposses de um “ceticismo esclarecido” do qual falava Holmes<sup>22</sup> e no qual o próprio operador do direito assume as responsabilidades das escolhas que faz acerca de como dotar de maior eficácia a ferramenta (teórica e prática) com a qual lida.

Ora, é de se notar que tal perspectiva - e é disso que se trata nesta parte - implica em dar conta da necessária crítica aos que querem forçadamente conectar o que é e o que deve ser no direito. Para isso é que se faz uso, nesta secção, tanto do pragmatismo quanto da retórica e de suas relações com o direito a partir da perspectiva formulada por um dos teóricos do realismo jurídico americano, Benjamin Nathan Cardozo, em *A natureza do processo judicial*, bem como do Aristóteles da “Retórica”.

No primeiro caso, nos valeremos aqui, a título de paradigma, do conceito de abdução em Peirce e suas implicações descritivas numa análise realista do processo decisório. No segundo caso, das implicações céticas e relativistas, no que concerne ao direito, da abordagem retórica, que comparece não apenas quando trata por juristas por profissão, mas também é agudamente captada na cultura literária<sup>23</sup>.

A intensa influência destes e de outros pensadores não poderia ser desconsiderada se temos como objetivo trabalhar a concepção pragmática de efeitos práticos como uma categoria útil para a compreensão das normas jurídicas e da distinção entre ser e dever-ser.

19 MARX, Karl. O Capital. São Paulo: Abril Cultural, 1983, tomo 2, p. 271.

20 FEITOSA; FREITAS. Para uma crítica ao moralismo jurídico sob a perspectiva da filosofia da práxis: A forma jurídica, entre descrição e prescrição. VIII Colóquio Internacional Marx e Engels - CEMARX/UNICAMP, GT 3 Marxismo e Ciências Humanas. 2015, p. 5. Disponível em <[https://www.ifch.unicamp.br/formulario\\_cemarx/selecao/2015/trabalhos2015/enoque%20feitosa%20e%20lorena%20freitas%2010582.pdf](https://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2015/trabalhos2015/enoque%20feitosa%20e%20lorena%20freitas%2010582.pdf)>.

21 WARAT, L. A. Introdução ao direito II. Porto Alegre: SAFE, 1997, passim.

22 HOLMES JR, O. W. Collected legal papers. New York: Harper, 1970, p. 73.

23 Em “Os irmãos Karamázovi”, a propósito da discussão entre o stáriets (espécie de monge ortodoxo) e “uma dama sem muita fé” (que dá título ao capítulo 4 do Livro II) ela indaga, de forma perfeitamente aplicável ao aspecto persuasivo do direito: “Como me convencer? (...) Como persuadir? De acordo com que provas? (...) Onde nada se pode provar, pode se persuadir”. DOSTOIÉVSKI, F. M. Os irmãos Karamázovi. São Paulo: Nova Cultura, p. 49.

Após esta análise prospectiva procuraremos dar conta de uma das vicissitudes do pragmatismo frente a um dos problemas chaves do direito e da teoria do conhecimento: a interpretação dos fatos e como neles se faz uso jurídico da abdução que, no caso, não atropela com contorcionismos hermenêuticos a intransponibilidade de que trata Hume.

E é exatamente na discussão da interpretação dos fatos, sob ótica da teoria e da filosofia do direito, que o ensaio, a essa altura, pretende expor e investigar como a interpretação judicial desenvolvida na construção da sentença ou na natureza do processo judicial, nas palavras de Cardozo, expressa o raciocínio abduativo de Peirce por introduzir ideias novas acerca do processo decisório enquanto manifestação do resultado de uma previsão normativa resultante do fato e que não põe em dúvida e nem em crise a mencionada separação ontológica aqui tratada.

Partindo do pressuposto que as ideias do realismo jurídico são um desenvolvimento da filosofia pragmática aplicadas ao direito<sup>24</sup>, apesar da teoria tradicional desconhecer este raciocínio abduativo e apenas conceber a dedução como operação lógica de subsunção da norma ao caso e insistir em que o dever-ser da norma derivaria de um suposto ser da mesma.

Assim, analisar a lógica da decisão judicial é perceber dois principais momentos: o contexto da descoberta e o da justificação<sup>25</sup>. Este segundo é o exercício formal da dedução, pois a *ratio decidendi* parte de uma premissa geral (a norma) até a premissa particular (o caso), assim, a conclusão é um silogismo apresentado na sentença.

Entretanto, a interpretação se desenvolve mesclada com elementos subscientes – nas ideias de Cardozo – e se realiza no contexto da descoberta, momento em que se estudam fatos e se cria uma teoria para explicá-los, muitas vezes, especialmente nos *hard cases*, de forma abduativa e sem nenhuma preocupação – vã – de tentar extrair o *ought* de um suposto ser da norma, quando não dos próprios fatos.

A forma de apresentação da decisão toma a estrutura de dedução apenas e tão somente enquanto raciocínio de justificação *a posteriori* para cumprir requisito dogmático fundamental da inegabilidade dos pontos de partida.

Ora, a teoria tradicional do direito (presa à ilusão que do ser pode se extrair um dever) ensina que a decisão judicial é um silogismo lógico, pois temos uma premissa maior, a menor e a conclusão. A apresentação da tomada de decisão como um silogismo, toma a forma pelo conteúdo e assim o dever ser pelo ser, pelo que incorre na falácia humeana.

Para entender a expressão consequências práticas que aparece na definição peirceana de pragmatismo<sup>26-27</sup> e sua relevância para o raciocínio jurídico, o primeiro

24 FREITAS, Lorena. Realismo jurídico como pragmatismo: Acerca da tese realista de que direito é o que os juízes dizem que é direito. João Pessoa: Ed UFPB, 2016, cap. 1.

25 WRÓBLEVSKY, Jerzy. Constitución y teoría general de la interpretación jurídica. Madrid: Civitas, 1985. Para um exame mais detalhado dessas categorias explicativas remete-se o leitor para as páginas 97ss da obra mencionada, visto que é em nome da distinção entre contexto de descoberta e de justificação, metodologicamente mais relevante para compreender a argumentação judicial, que Wróblevsky abandona a teorização que distinguia a justificação interna da justificação externa.

26 PEIRCE, Charles Sanders. How to make our ideas clear. In: Popular Science Monthly. (January 1878). < <http://www.peirce.org/writings/p119.html> >.

27 Entretanto, é necessário lembrar, de acordo com Ibri, que a expressão aparece novamente quando Peirce tenta explicar o que significa a verdade, em artigo escrito em 1905. IBRI, Ivo Assad. As consequências de consequências práticas no pragmatismo de Peirce. In: Cognitio. Centro de Estudos do Pragmatismo – Dept. Filosofia PUC-SP. N. 1. Nov. São Paulo: EDUC; Palas Athena, 2000, p. 30-31; IBRI, Ivo Assad. Kósmos noëtós: arquitetura metafísica de

passo é refletir sobre o significado do raciocínio abduutivo na medida em que ele consiste em estudar fatos e, rigorosamente, inventar (*inventio*) uma teoria para explicá-los, sendo, pois, a única operação lógica que introduz ideias novas.

Daí é que todas as ideias (hipóteses explicativas) da ciência vêm através da abdução, dispensando inteiramente contorcionismos filosóficos devidamente refutados por uma tradição filosoficamente estabelecida que vem de Hume até Kelsen.

Note-se também, como já se mencionou em outro momento, que o fato do raciocínio jurídico ser estruturado de modo diverso de outras formas deve-se muito mais a especificidade de seu caráter coercitivo e sancionador do que de uma suposta ininteligibilidade (herança teológica dos ‘desígnios?’).

Trata-se, pois, de um raciocínio entimemático, algo como um “silogismo encurtado” o qual, como lembra Aristóteles, é o modo mais eficaz de persuasão na medida em que, se algumas dessas premissas forem conhecidas é retoricamente eficaz não enunciá-las visto que o próprio ouvinte a supre<sup>28</sup>. Diz-se, nesse caso (e assim, na maioria deles, funciona a forma jurídica) que uma verdade construída foi sancionada pelo direito, que ela faz parte do raciocínio judicial e sequer precisa ser evidenciada por ser parte daquele senso comum supra mencionado dos que operam o direito (e dos demais utentes, diga-se).

Tais premissas são também não-explicitadas por pelo menos dois motivos interessantes: a) por ser disfuncional sua menção e, b) para, deixando lacunas propositas no raciocínio (quase que causal em certas circunstâncias) criar no interlocutor a crença ou efeito de ter se chegado a tal ou qual conclusão por meios próprios e não a de que foi conduzido, retoricamente, a ela, algo que não agradaria a ninguém saber.<sup>29</sup>

#### 4. Considerações finais

A decisão é uma expressão formal de um raciocínio dedutivo, porém nossa tese é que na natureza do processo judicial está um raciocínio abduutivo, logo, abdução legal, se assim se puder chamar.

Para ser mais preciso, imagine uma situação em que um caso “X” apresenta as características C1, C2, C3, W e o conceito jurídico “N” corresponde a tais características existentes; o caso X será classificado como uma instância daquele conceito. Esta classificação não é dedução, porém abdução, pois temos uma hipótese no sentido lógico dado por Peirce para este termo, o qual significa uma inferência classificatória ao substituir a premissa mais geral por outros predicados menos gerais.<sup>30</sup>

De acordo com Tuzzi, dois tipos de abdução legal podem ser distinguidos: um *explanatório*, ao objetivar a reconstrução dos fatos relevantes e outro *classificatório*, ao objetivar a conceituação legal daqueles fatos. Se nós observarmos o processo de pensamento, primeiro nos sugerimos uma hipótese, uma idéia possível, um tipo de *insight*, porque é apenas provável; depois determinamos as conseqüências concebíveis das hipóteses, para então expor os resultados.

Charles S. Peirce. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. XV, 19ss.

28 ARISTOTLE. Rhetoric. New York: Dover, 2004, 1355<sup>a</sup>6, p. 5. Na “Retórica” aristotélica, a teoria do entimema como forma de demonstração comparece em vários momentos, como, por exemplo, em 1355<sup>a</sup>8, 1400b36, 1356b, 1394<sup>a</sup>9, 1395b23, 1396b25, 1400b36, entre outros.

29 Sobre esse relevante problema da teoria da decisão, ver também: SOBOTA, K. Não mencione a norma. In: Anuário dos Cursos de Pós-Graduação em Direito, n° 7. Recife: EDUFPE, 1995, p. 251-273.

30 TUZZI, Giovanni. Legal abductions. Disponível em <<http://www.jurix.nl/pdf/j03-05.pdf>>. Acesso em 20 ago 2008.

Ainda, conforme Tuzzi, nos tipos de abdução - explanatória e na classificatória:

o sentido explanatório é a inferência que vai dos efeitos para a causa, a partir dos fatos conhecidos para o desconhecido, criando uma hipótese sobre o que aconteceu.

O sentido classificatório é a inferência que classifica alguns fatos reais ao abrigo de um tipo de fato, ela parte das características dos contabilizados (i) para a regra, ou melhor, a abdução classificatória encontra a regra ou o princípio que articula esse tipo de fato e suas conseqüências normativas.

A abdução jurídica, em sentido lato, é a combinação de abdução (i) e (ii).

Porém, os teóricos do direito trabalham a decisão como um meio da premissa maior para a premissa menor. No entanto, os juízes decidir e, depois, eles buscam normas para justificar suas decisões.

Podemos identificar dois momentos na decisão: contexto da descoberta e da justificação. Estas expressões foram usadas em 1938 por Hans Reichenbach, um epistemólogo alemão, mas a distinção entre os termos é mais antiga, em 1830, Johannes Herschel escreveu como se obter conhecimento e como produzir induções.<sup>31</sup>

A primeira é o contexto da descoberta, onde temos os fatores psicológicos que levam alguém a uma decisão. A segunda simboliza as razões que foram apresentadas. Assim, em primeiro lugar, temos decisões, eles são criados por uma variedade de infinitas razões que não podemos saber quais são; eles promovem e contribuem para um momento criativo que se revela no raciocínio abduutivo.

O segundo momento é formalmente uma maneira de mostrar a decisão, a justificação, aqui se apresentam as bases normativas que fundamentaram a decisão, conforme a lei, ou melhor, de acordo com a principal condição dogmática que é a inegabilidade dos pontos de partida, os quais são as normas.

Assim, e por fim, explicar tais razões é argumentação visto que, no que aqui se tratou, argumentar é apresentar a estrutura lógica que proporciona as conclusões, as razões com as quais se convenceu quem era relevante convencer, não por um suposta confusão sobre um dever-ser do direito derivado do nada e transposto arbitrariamente de um suposto e intransponível ser, mas porquê as conclusões aparecem como se fosse um raciocínio rigorosamente dedutivo, mas que é o caminho formal de se mostrar e fazer valer o raciocínio abduutivo.

---

31 PESSOA JR., Osvaldo. Contexto de descoberta e de justificação. In: Filosofia da física clássica. São Paulo: USP, 2007, p. 40.



**Referências bibliográficas:**

- ADORNO, Th. W. El ensayo como forma. In: Notas sobre literatura (Obra completa, vol. 11). Madrid: Akal, 2007
- ARISTOTLE. Rhetoric. New York: Dover, 2004
- EMPÍRICO, Sexto. Contra os retóricos (edição bilíngüe. Tradução e comentários: Rafael Huguenin; Rodrigo Pinto de Brito). São Paulo: UNESP, 2013
- ENGELS, Friedrich. Correspondence Engels - Lafargue. Paris: Éditions Sociales, 1975
- FEITOSA; FREITAS. Para uma crítica ao moralismo jurídico sob a perspectiva da filosofia da práxis: A forma jurídica, entre descrição e prescrição. VIII Colóquio Internacional Marx e Engels – CEMARX/UNICAMP.
- FINNIS, John. Natural Law and Natural Rights. New York: Oxford University Press, 2011
- FREITAS, Lorena; FEITOSA, Enoque. As ilusões referenciais do juspositivismo e do jusnaturalismo a partir de uma leitura marxista-realista da “Antígona” de Sófocles. In: RUBIO, David Sánchez; OLIVEIRA, Liziane; COELHO, Carla. Teorias críticas e direitos humanos: Contra o sofrimento e a injustiça social. CRV: Curitiba, 2016
- FREITAS, Lorena. Realismo jurídico como pragmatismo: Acerca da tese realista de que direito é o que os juízes dizem que é direito. João Pessoa: Ed UFPB, 2016
- HUME, David. Enquiry Concerning Human Understanding. Jonathan Bennett, 2017
- \_\_\_\_\_. A arte de escrever ensaio e outros ensaios. Iluminuras: São Paulo, 2011
- \_\_\_\_\_. An abstract of a book lately published, entitled “A Treatise of Human Nature”. Gale ECCO, Print Editions, UK: 2010
- \_\_\_\_\_. Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais (1739). São Paulo: Unesp, 2001
- \_\_\_\_\_. A Treatise of Human Nature. London: Clarendon Press, 1986
- IBRI, Ivo Assad. As conseqüências de conseqüências práticas no pragmatismo de Peirce. In: Cognition. Centro de Estudos do Pragmatismo – Dept. Filosofia PUC-SP. N. 1. Nov. São Paulo: EDUC; Palas Athena, 2000, p. 30-31; IBRI, Ivo Assad. Kósmos noëtós: arquitetura metafísica de Charles S. Peirce. São Paulo: Perspectiva, 1992
- JAMES, William. Pragmatism. New York: Dover, 1995
- KELSEN, Hans. Teoría Pura del Derecho. Mexico: UNAM, 1991
- MARX, Karl. O Capital. São Paulo: Abril Cultural, 1983
- MONTAIGNE, Michel de. Os ensaios. São Paulo: Companhia de Letras, 2010
- MOORE, G.E. Principia Ethica. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1993
- PEIRCE, Charles Sanders. How to make our ideas clear. In: Popular Science Monthly. (January 1878).  
< <http://www.peirce.org/writings/p119.html>>.
- PESSOA JR., Osvaldo. Contexto de descoberta e de justificação. In: Filosofia da física clássica. São Paulo: USP, 2007
- SOFOCLES. Antígona. Porto Alegre: L&PM,
- SMITH, Adam. Conferências sobre retórica e belas-letas. Topbooks: Rio de Janeiro, 2008
- SOBOTA, K. Não mencione a norma. In: Anuário dos Cursos de Pós-Graduação em Direito, nº 7. Recife: EDUFPE, 1995
- TUZZI, Giovanni. Legal abductions. Disponível em <<http://www.jurix.nl/pdf/j03-05.pdf>>. Acesso em 20 ago 2008

## Notas sobre biopolítica: Organicismo e politicismo antecedentes a Michel Foucault<sup>1</sup>

Felipe Sampaio de Freitas<sup>2</sup>

### Introdução

A partir da junção de duas palavras gregas – *bíos* (vida) e *politikos* (política) – a biopolítica estampa facilmente sua coerência. Nos últimos anos ela fora comumente relacionada principalmente às pesquisas de Michel Foucault (1926-1984) – que a utilizou em seus estudos por volta de meados dos anos setenta – e, por conseguinte, de outros filósofos e intelectuais de diversas áreas que se atribuíram dos estudos feitos por ele para reconfigurar (ou mesmo se apropriar) do sentido da palavra em seus devidos trabalhos.

Os usos do termo biopolítica mostram sua variabilidade e tornam-na uma espécie de “chavão”, até mesmo uma palavra de ordem, por transpassar os domínios de diversas áreas de saber. (LEMKE, 2011, p. 1) De fato, só na obra de Foucault, ela é constatada sob diversas matizes: seja para averiguar o estatuto da medicina (na conferência de 74); passando por temas como o da guerra e do racismo de Estado (no curso de 76); ou, para analisar o advento da circulação de bens e pessoas na cidade, bem como de mecanismos de segurança (no curso de 78); e ainda, para radiografar o advento do liberalismo (no curso de 79); a biopolítica recaiu sobre uma diversidade de quadros. Essas aplicações tornam o chavão algo curioso, pois, divide opiniões, apesar de ser uma palavra de fácil aceitação.

“Toda política não lida com a vida?”

Seria uma rápida pergunta que denotaria um campo bem delimitado (e cindido) de interesses. Uma boa comparação é dada por Lemke quando este diz que devemos entender esta disparidade como algo sugestivo, no qual este termo/conceito atua como uma espécie de *oximoro*, isto é, por abrigar no seu âmago a figura de dois moldes que se auto excluem, assim como se compreendem e se reforçam, quando são analisados de acordo com um determinado contexto. Desta mesma maneira, não é possível abordar a biopolítica de forma “neutra”: os estudos a respeito das épocas que se consideram ser biopolíticas sempre são seletivos e fruto “de um campo teórico e político inconstante e conflitante”. (LEMKE, 2011, p. 2)

A biopolítica possui pelo menos cem anos. Fator este que torna-a, assim, anterior a Foucault. Esta anterioridade remete à duas formas de polarização. Reiterando: uma ao

1 Este artigo fora aceito para publicação, primeiramente, no Dossiê Biopoder: reflexões interdisciplinares sobre o controle, em 19/03/2019, do periódico acadêmico PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP, com vistas a ser publicado no segundo semestre de 2019. Todos os direitos de publicação reservados à PRACS.

2 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Pará.

redor da questão “organicista”, que leva a vida para a base da política; e outra ao redor do eixo “politicista”, neologismo este que, ao contrário da última noção citada, afere a vida como objeto (ou uma subdisciplina) e não como base das relações políticas. (LEMKE, 2011, p. 3, 9)

Apesar de serem opostas, as duas noções tem pontos de vista que se entrecruzam: ambas tratam da vida e da sua imersão junto a processos políticos; resguardam-na ao redor de um sistema hierárquico de classificação, assim como tratam-na de maneira a colocá-la em uma posição “exterior” à política. Os *organicistas*, por exemplo, intuem a vida como estando “anterior” à política, dando vazão para o entendimento de que a mesma explique, organize e dirija os processos políticos. Os *politicistas*, por sua vez, optam por visualizar o ângulo em que a política se enquadra acima da vida, tornando notório que a política seja “mais do que a biologia ‘pura’, assim, indo além das necessidades da existência natural”. (LEMKE, 2011, p. 3, 4)

### O “organicismo” biopolítico

Inicialmente, o termo biopolítica apresentou-se dentro de um cenário teórico bastante “geral”. Desta forma, conhecer os aspectos iniciais por onde a mesma emerge é de suma importância. Isto requer demonstrar o contexto histórico/filosófico em que a palavra *Erlebnis*<sup>3</sup> (vivência) aparece no vocabulário alemão, e logo em seguida no francês, assim ganhando status filosófico, pois, ela enseja bem o percurso temático do lastro biopolítico, já que impulsiona questões relativas à própria vida para temas filosóficos. Por exemplo, atribui-se que a constelação teórico-filosófica da qual o termo provém está presente, principalmente, nas obras de Friedrich Nietzsche (1844-1900), Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Henri Bergson (1859-1941). Ela relacionava a vida à “sentimento”, “fato corpóreo”, “existência orgânica”, “instinto”, “intuição”, “experiência”, em detrimento daquilo que era “solidificado”, “abstrato”, “lógico” ou advindo de um “espírito sem alma”. (LEMKE, 2011, p. 9) Esta oposição não à toa representava uma dura crítica à “outra filosofia” também presente neste século: de cume metafísico, que instruía os indivíduos a raciocinar por meios do que é “totalizante” ou “universal”, assim, deixando de lado sentimentos, paixões, entre outras formas “mais empíricas” de vivência. Esta filosofia “universal” não exprimia de fato a relação “homem-mundo”, tampouco o caráter autobiográfico do filósofo. Já a *Erlebnis* traduzia-se, por exemplo, em fazer com que o autor fosse um grande “confessor” nas suas obras, entre outros aspectos que afirmavam tal relação. Por que, então, isto é importante para entendermos o tema da biopolítica? Ora, devemos lembrar, de antemão, que a biopolítica está assentada sob um estatuto em que a vida emerge como personagem principal de uma trama que se desenvolve no seio das relações políticas. Entretanto, esta “vida” não está de maneira alguma alojada pura e simplesmente em termos conceituais e estéreis, tendo assim um caráter real. (VIESENTEINER, 2013, p. 143, 144)

Este contexto o qual se encontra a chamada “filosofia de vida” (*Lebensphilosophie*) do século XIX influenciou também outras áreas de pensamento, indo da filosofia para outros ramos de saber, como a ciência política e o direito. Foi primeiramente com o

3 Foi basicamente em meados do século XIX que se deu a conjuntura propícia à esta palavra, que possuía três significações: 1) De uma vivência que relaciona de forma *mediata* à vida, não através de um legado, tradição, ou herança, e menos ainda, de algo “que se ouviu falar”; mas que seja sempre uma vivência de *Si*. 2) Aquilo que se vivência de forma imediata deve ter significação para a vida; ou seja, deve ser atributo de uma “*significabilidade*” no contexto geral da vida. 3) Seguindo a trilha das outras definições, *Erlebnis* ainda quer dizer a “impossibilidade de determinar racionalmente o conteúdo da vivência”. Requer, também, que seu pensamento seja pelo ponto de vista estético, traduzindo-se como uma crítica ao racionalismo kantiano da *Aufklärung*. (VIESENTEINER, 2013, p. 142, 143)

cientista político sueco Rudolf Kjellén (1864-1922) – também responsável por ser um dos primeiros a cunhar o conceito “geopolítica” – que manifestou-se o uso do termo *biopolítica*. É notável que o primeiro termo seja muito mais comum do que o segundo, que basicamente ficou retido ao âmbito acadêmico. A aplicação do termo biopolítica, feita por Kjellén, possuía um princípio “organicista” que atribuía à vida o lugar de “base” para a conceituação do Estado (como já vimos). O cientista político afirma, por exemplo, que os Estados são como “criaturas superindividuais [...], que são tão reais quanto os indivíduos, apenas desproporcionalmente maiores e mais poderosos no curso de seu desenvolvimento” (KJELLÉN, 1920, s/p apud LEMKE, 2011, p. 9, 10). A inteira influência do caráter “vital” para com a organização estatal, que poderia se traduzir também como uma “forma de vida” – em que os organismos vivos (classes e grupos) atuariam por meio de disputas – comporia o Estado em sua mais ampla caracterização. (LEMKE, 2011, p. 10)

É literalmente por meio de uma união (ou empréstimo) de elementos do campo biológico e social que habita o conceito cunhado por Kjellén. Diz ele: “Esta tensão característica da própria vida [...] levou-me a denominar tal disciplina *biopolítica*, por analogia com a ciência da vida, a biologia, [...]” (KJELLÉN, 1920, p. 93, 94 apud ESPOSITO, 2010, p. 33, 34). Consolida-se, então, o conceito organicista, o qual discutimos agora, em sua mais ampla definição:

O conceito organicista entende o estado não como uma construção legal, cuja unidade e coerência é o resultado de atos individuais de livre arbítrio, mas como uma forma original de vida, que precede o individual e o coletivo, fornecendo a base institucional para suas atividades. A suposição básica é que todos os laços sociais, políticos e legais, repousam sobre um todo vivo, que incorpora o genuíno e o eterno, o saudável e o valioso. A referência à “vida” serve aqui tanto como um ponto de partida mítico, como uma diretriz normativa. Além disso, elude toda base racional ou tomada de decisão democrática. Nessa perspectiva, apenas uma política que se orienta para as leis biológicas, e as toma como diretriz, pode contar como legítima e proporcional à realidade. (LEMKE, 2011, p. 10, *tradução nossa*)

Ocorre, como podemos ver, uma “inversão” na forma de se conceber o Estado. Não seria primeiramente às vistas das noções jurídicas e legais que deveríamos entendê-lo e analisá-lo. O Estado não seria um conglomerado de indivíduos providos de liberdade e regidos por uma ética democrática, assentada em um código de leis. Como comenta Kjellén, insurgindo-se contra um viés que enxerga o Estado apenas sob olhares jurídico-liberais:

De fato, há uma abundância de casos em que o Estado se aproxima do indivíduo em palavras e ações, estendendo-se até o apoio financeiro: na habitação, na construção de estradas, na formação profissional, para mencionar apenas algumas tarefas na agenda do Estado moderno. Pode ser uma surpresa que o Estado mostre seu interesse pelo indivíduo mesmo sem qualquer conexão com a lei formal ou com a ordem legal. E isso não termina com o bem estar material dos indivíduos. Ao assumir a responsabilidade pela educação das pessoas em todos os níveis, o Estado também assume a responsabilidade pela cultura em um sentido amplo. De fato, toda a esfera cultural está logo ao seu alcance, longe da simples tarefa de manter a ordem legal. (KJELLEN, 1919, p. 11 apud GUNNEFLO, 2015, p. 30, 31, *tradução nossa*)

Metaforicamente, o Estado corresponde a um todo orgânico que permite tal vivência em democracia; algo como um complexo vivo e harmonioso que desloca a comum análise do discurso jurídico-político estatal para um discurso “biologicista”.<sup>4</sup> O Estado, em linhas gerais, “é semelhante a um organismo vivo que necessita crescer para existir” (RUIZ, 2012, p. 41).

Esta tomada organicista, em que se deu inicialmente as aplicações e usos do termo *biopolítica*, deu vazão, alguns anos após sua emergência, aos preceitos base do nacional-socialismo que, como sabemos, apoiados sob uma centralidade conservadora e antidemocrática, agia por intermédio de práticas eugênicas, para constituição de uma “raça pura”. Essa seleção dos organismos “mais puros” colocavam em xeque aquilo que era passível de ser “excretado” do organismo vivo, com fins a efetuar sua manutenção. Desta forma, por duas vias principais agia a biopolítica do nacional-socialismo alemão: meio à fundação de um programa de higienização racial e de hereditariedade (*Erbbiologie*); combinando esses aspectos vitais à questões geopolíticas. (LEMKE, 2011, p. 12)

O nacional-socialismo incorporou dois grandes aspectos biologicistas de pensamento ao Estado: primeiramente, fez com que os indivíduos e coletividades se percebessem não simplesmente como grupos, mas pertencentes a “comunidades fechadas”, com uma herança genética em comum, fator esse que se complementava com a hierarquização da “qualidade biológica herdada”, sedimentação esta que justificava a desigualdade para com indivíduos alheios à “raça superior”. Secundariamente (e não menos surpreendente), estes atributos seriam usados para justificar os declínios, problemas e crises sociais que a Alemanha vivia na época: o que era diferente, era problemático. (LEMKE, 2011, p. 11) Excluía-se o que era impuro e caro ao “corpo social”, para que a raça superior permanecesse viva. Muito mais do que seleção e exclusão, “regulamentação” ou “disciplinamento do comportamento reprodutivo”, a biopolítica, durante o nazismo, também versava às “misturas raciais”, fator este que relacionou-a com o conceito de geopolítica. Enquanto a biopolítica dá conta de fatores hereditários que percorrem o tempo histórico para tornarem-se explícitos, a geopolítica lidaria com a dimensão territorial e espacial, de “proteção contra a ‘penetração de sangue estrangeiro’ e a preservação do ‘caráter racial’ do povo alemão”, fator preponderante para a expansão do Reich nazista, por unir uma política de eugenia racial com a criação de um espaço vital (*Lebensraum*). (LEMKE, 2011, p. 12, 13) Somaram-se, então, preocupações que iam da pureza da raça alemã junto à luta contra invasores, internos e externos, para a criação de um espaço propício ao seu desenvolvimento cultural, econômico e social.

A título de complementação, um dos ápices das noções biopolíticas organicistas se deu com as análises feitas por Jacob von Uexküll (1864-1944), em seu *Staatsbiologie: Anatomie, Physiologie, Pathologie des Staates* (1920), subtítulo que já indica uma óbvia noção que interliga o Estado ao corpo, paralela àquela feita por Kjellén, mas que agora, fala diretamente ao Estado alemão. Seguindo este paradigma, que não está isento de um óbvio aparato racista, Uexküll entende que o corpo político está repleto de parasitas, que levam prejuízos ao organismo por completo. Obviamente, dever-se-iam então formar os “médicos do Estado”, ou, na mesma linha de pensamento, conferir ao Estado esta atribuição médica, com fins à erradicar tal ameaça.

4 Esposito comenta, por exemplo, que enquanto as teorias constitucionais de base liberal entendem o Estado como matriz produtora da livre escolha individual, Kjellén, por meio do organicismo, o entende como uma “forma vivente” (*som livsform*, em sueco), esta que é possuidora de instintos e impulsos naturais. (ESPOSITO, 2010, p. 33)

O organicismo é a pedra-de-toque quando o assunto em questão é a noção de biopolítica. Ela esteve associada primeiramente a uma linhagem que repensou o Estado e as maneiras de interpretá-lo, reconfigurando a usual forma “jurídico-política” para um *modus* biológico, onde o mesmo seria tal como um corpo que necessita de cuidados. A vida é, então, a base para as decisões políticas, parte dela e através dela se apresentam as problemáticas inerentes à metáfora corpo-Estado.

### O “politicismo” biopolítico

Em meados dos anos sessenta, já no início dos anos setenta, o mundo passou a preocupar-se cada vez mais com questões de nível ecológico, ambiental e de desenvolvimento sustentável. A exemplo, temos o *Relatório do Clube de Roma*, ou *Relatório Meadows*, cujo título brasileiro ocasionou o livro *Os Limites do Crescimento* (1972). Famoso por ter membros ilustres (políticos, empresários de sucesso e celebridades), o *Clube de Roma* conseguiu recursos de diversas empresas (Volkswagen, Ford, Olivetti e outras) para que fossem contratados pesquisadores (precisamente do MIT, o Instituto Tecnológico de Massachusetts) que pudessem demonstrar o quão perigoso era não atentar para o crescimento econômico e populacional da época. Com isto, foram detectados dentre os maiores problemas: a industrialização acelerada, o crescimento demográfico, a escassez alimentar, o esgotamento de recursos não renováveis e a deterioração do meio ambiente. (OLIVEIRA, 2012, p. 77-81) Meio a este paradigma, a biopolítica passou a representar um esforço regulatório que buscava pela solução das crises ambientais a nível global, uma nova investida sobre o desenvolvimento da humanidade junto à novas tomadas de ação política voltadas à preservação do meio ambiente onde, “nada menos que a vida no planeta e a sobrevivência da espécie humana estavam em jogo”. (LEMKE, 2011, p. 23, 24) Outras obras também acompanharam este ritmo, como no caso de *Biopolitik zwischen Macht und Recht* (1978), de Dietrich Gunst e *Christian Biopolitics: A Credo and Strategy for the Future* (1971), de Kenneth Cauthen.

A década de setenta também foi promissora nos assuntos relacionados à genética (a primeira transferência de material genético foi feita em 1973, por exemplo), sendo também a que inaugurou a técnica de isolamento e recombinação do código genético, impulsionando a medicina pré-natal, bem como os métodos de fertilização artificial (deu-se, por exemplo, a potencialização da técnica *in vitro*, que já era uma realidade desde 1904). (BARTH, 2005, p. 361) Pressupôs-se uma tênue e frágil barreira entre a vida e os mecanismos de criação da mesma, gerando novos questionamentos à níveis bioéticos. Questões inerentes sobre as possibilidades e procedimentos passíveis de serem aceitos para execução, bem como suas condições para tal; além de quais pesquisas seriam apoiadas ou rejeitadas com subsídios públicos, vieram à tona. Temas que compuseram, de fato, um paradigma biopolítico: na medida em que se deu o acesso ao nosso código genético, tudo poderia ser possível. Os limites entre o que é natural e artificial tornaram-se cada vez mais complicados de serem demarcados. Logo, emergiu a questão: “só porque podemos, devemos?”. Com os avanços científicos ao nível genético e celular, incluiu-se uma nova maneira de se definir os organismos vivos: não mais como “corpos independentes” e “delimitados”, mas como aglomerados constituídos por elementos “heterogêneos e permutáveis”, ou seja, um aglomerado de tecidos vivos, órgãos, material genético, etc. (LEMKE, 2011, p 26, 27)

Estas questões marcaram os anos setenta e, obviamente, tornaram a vida o centro das questões e ações políticas. Refletindo sobre nossas posições já mencionadas no início do

texto, lembremos que, no *politicismo*, a vida é tomada não como base norteadora da política estatal, mas como objeto. Sendo, assim, a biopolítica uma espécie de “subdisciplina” para a política de modo geral. Se pensarmos pela guisa das investidas políticas ao nível técnico exploratório (no caso das pesquisas genéticas) e conservatório (no caso ambientalista), ambas propõem argumentos que tem como alvo a vida, e como ponto de partida as próprias ações políticas. Todavia, a partir das décadas de sessenta e setenta, o mundo experimentou novas camadas e contornos políticos. Passou-se a explorar a vida muito mais ao nível genético, em detrimento à apenas conservá-la em torno do meio ambiente, muito embora esta última noção não seja menos importante.

Esta vertente *tecnocêntrica* – aquela que é voltada ao uso exploratório da vida, por meio de tecnologia de alto nível e custo – contida no exame politicista da biopolítica, acabou sucedendo as noções de preservação e conservação do meio ambiente. Por mais que sejam argumentos indissolúveis, histórica e sistematicamente, a preservação da vida por meio da estabilidade do meio ambiente e sua recíproca adaptação junto ao meio social (que, no caso, implica na harmonia entre ser humano e natureza) fora ultrapassada pela noção de uso, exploração e transformação da mesma, através de métodos tecnocientíficos. (LEMKE, 2011, p. 28)

Alguns autores tentaram unir estas duas noções biopolíticas, dentre eles está Volker Gerhardt que traz à luz a biopolítica como um amplo campo de ação que deva garantir “ecologicamente os fundamentos da vida”, bem como, “o aumento biológico dos benefícios” da mesma, e a garantia médica de sua proteção e desenvolvimento. Uma tríplice junção que incorpora a exploração sustentável do meio em que vivemos e a defesa da vida. Invariavelmente ocorreu resistência e ceticismo ao redor de tais noções. Da Igreja aos marxistas, houveram (e ainda há) aqueles que atuam por meio da suspeita para com a biopolítica em geral, acabando por agir de forma tecnofóbica. Mesmo que elucidativa, e sob certo ponto, afirmativa, a biopolítica não pode ser tratada apenas como um objeto, ou parte de um todo orgânico. Ela se encontra no eixo das decisões e ações, é seu cerne. A questão biopolítica põe em evidência a “topologia do político”, não devendo ser taxada como um subcampo de regulação e governabilidade dos processos vitais, mas, residindo na capacidade de trazer à luz dos olhos o que é contingente e precário que são as diferenças entre política, cultura e natureza, de um lado; e as esferas moral e legal, do outro. (LEMKE, 2011, p. 29, 31)

## Foucault

Não é de se negar que a biopolítica tenha se tornado famosa após Foucault. De fato, ele rompe com as duas noções acima trabalhadas. Para o mesmo, não tanto como base orgânica, tampouco como mera subdisciplina, a *biopolítica* enquadra a vida no *centro* das estratégias políticas, onde a mesma não deva ser fruto de um processo contínuo e *a-histórico* pela busca de leis e mecanismos fundacionais, mas, resultante de uma *descontinuidade*<sup>5</sup> histórica que torna-a uma forma específica de exercício do poder. (LEMKE, 2011, p. 33, 34) Tudo isto através de diversos saberes modernos, principalmente advindos do século XVIII, como a medicina social, a estatística, a economia política, etc.

5 Como diz Foucault: “[...] a descontinuidade não é um vazio monótono e impensável entre os acontecimentos que deveríamos nos apressar em preencher (duas soluções perfeitamente simétricas) com a sombria plenitude de causa ou pelo ágil jogo do espírito; mas que ela é um jogo de transformações específicas, diferentes umas das outras (cada uma com suas condições, suas regras, seu nível) e ligadas entre elas segundo esquemas de dependência. A história é a análise descritiva e a teoria dessas transformações”. (FOUCAULT, 1994a, p. 680. *tradução nossa*)

Assim, torna-se tenaz o entendimento de que Foucault trabalha, não com uma inteira precisão conceitual de biopolítica, pois a mesma muda de acordo com o mecanismo de poder-saber empreendido em seus estudos, mas, com “hipóteses” conceituais e analíticas. (AYUB, 2014, p. 56) Daremos alguns exemplos de como a mesma apresenta-se na obra do filósofo.

Na obra de Foucault, a biopolítica contrasta com uma outra forma, *anatômica*, de funcionamento do poder: a disciplina. Enquanto a biopolítica dá conta da massa populacional (sua gestão, organização e cuidado), a disciplina versa sobre o corpo individual (sua fabricação, normalização e disciplinamento). No entanto, ambas se entrecruzam, também, sob um outro ponto de vista: como massa viva, a população deve ser regulamentada em seus processos biológicos (saúde, natalidade, mortalidade, etc.) e direcionada, por meio de dispositivos de segurança que são estipulados através do Estado sem, todavia, crermos que o mesmo seja um “corpo vivo”, mas sim, um agente atenuante neste processo; em um subnível à biopolítica, a disciplina age por meio de instituições como o hospital, a escola, o quartel, a polícia, entre outros, incidindo sobre o adestramento do corpo do indivíduo e da “alienação” de suas competências políticas. Em poucas palavras, quer-se mencionar que a mesma atua pela normalização e individualização do sujeito. Como Foucault mesmo menciona, não existe propriamente uma era em que ocorreu o exercício da disciplina, e assim, outra em que houvesse a predominância dos mecanismos de segurança: “não há a era do legal, a era do disciplinar, a era da segurança”, o que existem são dominantes que se atualizam mais que outras, e se exercem numa medida maior em determinados momentos da história, “edifícios complexos nos quais o que vai mudar, claro, são as próprias técnicas que vão se aperfeiçoar ou, em todo caso, se complicar”. (FOUCAULT, 1994b, p. 193 / 2008, p. 11 / 1975. p. 219-221)

A biopolítica não teria nada a ver, então, com a crise ecológica, questões ambientais, ou a procura por um liame orgânico: pela primeira vez a existência biológica se refletiu na política, como constata Foucault. Um grande exemplo disso é a própria forma como esta palavra emerge pela primeira vez, na conferência de 1974, intitulada *O Nascimento da Medicina Social*. Abordando brevemente: em seu texto, Foucault analisa a emergência da medicina social nos Estados modernos da Europa. Enquanto a Inglaterra e a França, por exemplo, ainda se encontravam “acomodadas” sob os modelos de soberania (oriundos de épocas anteriores ao século XVIII), na Alemanha, que até então não era unificada, deu-se um novo modelo de organização territorial e estatal, pautado no desenvolvimento de uma ciência de Estado (*Staatswissenschaft*) que desenvolveu uma prática médica voltada principalmente à “melhoria do nível de saúde da população”, através de diversos métodos, dentre eles: uma sistematização mais completa de observação da morbidade populacional; a normalização das práticas e saberes médicos, bem como, das atividades dos mesmos; a criação de funcionários que dariam conta de áreas específicas de regiões, e sucessivamente, de formas menores de organização estatal como cidades, vilas, etc. Isto tudo romperá com a noção de uma medicina individualista, ou seja, aquela que se incube apenas do paciente e de sua enfermidade específica, para adesão de uma noção de medicina social, logo, aquela que “tem por *background* certa tecnologia do corpo social”, não excluindo, é claro, a relação médico-paciente, mas, mudando o foco sobre a mesma. A medicina, então, “é uma estratégia biopolítica”. (FOUCAULT, 2015, p. 143-152)

Alguns anos após esta conferência, no curso *É preciso defender a sociedade*, de 1976, Foucault analisa o advento da biopolítica, sob o eixo do racismo de Estado. No



entanto, segue em uma discussão diferente daquela vista por nós nos moldes organicistas. Foucault afirma:

Parece-me que um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi, é o que poderia se denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico. (FOUCAULT, 1997, p. 213 / Ed. Br. 2010, p. 201)

Apesar de ser presente, como na discussão organicista, o estatuto do biológico não é apenas predecessor a todos os processos estatais, não só os dirige. Muito além disso, ele se enquadra em uma união, ou um reflexo, a partir da tomada da vida biológica, pelo Estado, pensa-se através dele, a população e a espécie. Consequente, a biopolítica apresenta-se como uma nova noção de poder, que difere do poder soberano, este último que consagra-se na possibilidade – diríamos até necessária – de subtrair a vida de seus assujeitados. Isso nos leva a crer que trata-se de uma nova interpelação: o soberano *faz* morrer ou *deixa* viver, a biopolítica se configura na medida em que *faz* viver e *deixa* morrer. Mudança esta sutil, mas que compromete toda a forma de se enxergar os mecanismos e relações de poder do século XIX em diante. Este *laissez faire* biopolítico atua basicamente no eixo da população: “a biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema biológico e como problema de poder [...]” (FOUCAULT, 1997, p. 219 / Ed. Br. 2010, p. 206); ainda, faz com que a mesma possa ter condições de viver mais, através de dispositivos de poder-saber, a exemplo da estatística e da medicina. Retendo-nos, então, novamente à noção de racismo, desta vez não mais nos moldes organicistas, ficaria a questão: como um poder que faz viver também tem a capacidade de extermínio? É aí, que segundo Foucault, emerge a problemática da raça. Há muito, encrustado nos meandros do Estado, sua emergência se deu adjunto a este *biopoder* (termo usado várias vezes por Foucault que, no entanto, não dá uma definição específica ao mesmo, em relação à biopolítica, fator este que o leva, assim, a denotá-lo de maneira igual à mesma) que implica no seu funcionamento moderno. Esse racismo quer dizer aquilo que deve viver, em detrimento do que deve falecer: a preponderância de um grupo ou raça à outra. Ele assegura a função de matar dentro da economia do biopoder. Foucault ilustra tais características também com o advento do nazismo:

[...] é uma sociedade que generalizou absolutamente o biopoder, mas que generalizou, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar [...] o Estado nazista tornou absolutamente coextensivos o campo de uma vida que ele organiza, protege, garante, cultiva biologicamente, e, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar quem quer que seja – não só os outros, mas os seus próprios. [...] Temos um Estado absolutamente racista, um Estado absolutamente assassino e um Estado absolutamente suicida. (FOUCAULT, 1997, p. 232 / Ed. Br. 2010, p. 219)

À guisa de conclusão, vê-se não a incorporação de uma noção da vida como base orgânica para um Estado tão vital, ou “humano”, quanto. Tampouco a ideia de vida como um subnível para a política. Mas, um processo em que a vida está no eixo ou epicentro das relações de poder e que, ao mesmo tempo, modifica e transforma tais relações, pelo seu cerne. Lembremos que a noção de *poder*, em Foucault, bem como as derivadas dele

(biopoder, biopolítica, governamentalidade, por exemplo), estão em intrínseca união com a formação e criação de saberes específicos, de inúmeras qualidades. O exemplo mais latente visto até agora foi a formação desta medicina social e sua preponderância sobre toda a política organizacional, e de gestão de saúde, do Estado Alemão; bem como seu lado sombrio, a do racismo de Estado, no nacional-socialismo. A medicina como uma ciência moderna, nada mais seria que produto dessa ambivalência entre poder e saber: a mesma potencializa relações de força e tensão entre os indivíduos, bem como cria novas formas de saber científico. O racismo de Estado, emergiu como um influenciador, por exemplo, para práticas eugênicas, que também eram respaldadas por saberes científicos, dentre eles a genética.

De fato, há aparentes proximidades entre as noções visitadas neste pequeno texto, todas contribuem muito para a explicitação do termo. Mas é com Foucault que emerge, talvez, sua solidificação: por meio de suas irreverentes jornadas de pesquisa, deu-se sua “conceituação” máxima, mesmo que isso queira dizer o rompimento com a máxima foucaultiana de “não criar teorias”. Cabe ao pesquisador mapeá-las e entendê-las uma à uma, bem como de suas noções sucessoras, sempre lembrando de suas problematizações. O que traçamos aqui fora apenas o roteiro preliminar de uma película que não cessa de ser rodada e readaptada.

**Referências bibliográficas:**

- AYUB, João Paulo. *Introdução à analítica do poder de Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios. 2014.
- BARTH, Wilmar Luiz. Engenharia genética e bioética. In: Revista *Teocomunicação*, v. 35, n. 149, 2005.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios – Biopolítica e Filosofia*. Trad.: M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70. 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris: Éditions Gallimard & Éditions du Seuil. 1997.
- \_\_\_\_\_, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad.: Maria E. Galvão. SP: WMF Martins Fontes. 2010.
- \_\_\_\_\_, *Dits et Écrits. v. I*. Paris: Gallimard. 1994a.
- \_\_\_\_\_, *Dits et Écrits. v. IV*. Paris: Gallimard. 1994b.
- \_\_\_\_\_, *Em defesa da Sociedade: curso dado ao Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes. 2010
- \_\_\_\_\_, *Microfísica do Poder*. RJ: Paz & Terra. 2015.
- \_\_\_\_\_, *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes. 2008.
- \_\_\_\_\_, *Surveiller et Punir: naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard. 1975
- GUNNEFLO, Markus. “Rudolf Kjellén: Nordic Biopolitics before the Welfare State” in *Retfaerd*. Vol. 35, Iss. 3, 2015.
- KJELLÉN, Rudolf. *Grundriss zu einem System der Politik*. Leipzig: S. Hirzel Verlag. 1920.
- \_\_\_\_\_. *Staten som Livsform*. Stockholm: Hugo Gebers Förlag. 1916
- LEMKE, Thomas. *Biopolitics: An Advanced Introduction*. Trans: Eric F. Trump. New York and London: New York University Press. 2011.
- OLIVEIRA, Leandro Dias de. Os “Limites do Crescimento” 40 anos depois: das “Profecias do Apocalipse Ambiental” ao “Futuro Comum Ecologicamente Sustentável” In: *Revista Continentes* (UFRRJ), ano 1, n. 1, 2012.
- RUIZ, Castor Bartolomé. Genealogia da biopolítica. Legitimações naturalistas e filosofia crítica. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos – IHU Online*. nº 386, Ano 2012, 19 de Março de 2012. ISSN: 1981-8469.
- VIESENTEINER, Jorge Luiz. O conceito de vivência Erlebnis em Nietzsche: gênese, significado e recepção. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 54, n. 127, p. 141-155, Junho/2013.

## O fundamento moral da teoria política de Locke

Flávio Gabriel Capinzaiki Ottonicar<sup>1</sup>

Richard Tuck (2001, p.98) afirma que a teoria política de Locke é mais “ampla e dogmática” do que aquela que foi proposta por Hobbes, para quem o estado de natureza é um estado de guerra permanente de todos contra todos. O problema em foco diz respeito à questão de como pode ser possível nascer a sociedade política de um contrato social estabelecido entre indivíduos desprovidos de qualquer obrigação moral originária. A teoria de Hobbes caiu nessa dificuldade na medida em que propôs um contrato social entre indivíduos que vivem em um estado de natureza carente de moralidade. Nas palavras de Bobbio (1991, p.39): “no estado de natureza, quem me assegura que os outros observarão regras de prudência que eu estou disposto a obedecer?”. Num estado de natureza no qual não haja princípios morais para orientar as ações dos indivíduos é inviável que se possa construir a sociedade política a partir do contrato social voluntário. Para evitar esse problema, Locke insere no estado de natureza um princípio de ação na forma de uma lei da natureza. Segundo Locke, todo indivíduo deve conservar-se a si mesmo e, na medida do possível, conservar toda a humanidade. É isso o que prescreve a lei da natureza a todo indivíduo que chegue a conhecê-la.

A diferença mais marcante entre o estado de natureza hobbesiano e lockeano é o fato de que para Hobbes estado de natureza é sinônimo de estado de guerra contínua e permanente entre os indivíduos, enquanto para Locke o estado de guerra é apenas acidental<sup>2</sup>: “a força, ou um propósito declarado de força sobre a pessoa de outrem, quando não haja um superior comum sobre a terra ao qual apelar em busca de assistência, constitui o estado de guerra” (LOCKE, 2005, p.398, §19).

Assim, a marca distintiva entre os estados de natureza concebidos por Hobbes e Locke reside no enfoque dado ao ser humano, na defesa daquilo que o ser humano é segundo sua condição natural. Em um ambiente marcado pela hostilidade entre todos, é preciso haver um poder central forte o bastante para deter o ímpeto natural dos indivíduos, que constantemente os impulsiona uns contra os outros. Por esta razão o Estado surge como o elemento pacificador de uma sociedade que está permanentemente pronta para a guerra<sup>3</sup>, já que “a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele

1 Universidade Estadual Paulista – Unesp

2 Sobre o estado de guerra na teoria política de Locke, Laslett (2005, p.144) afirma que “a guerra, com efeito, não é um estado, mas um incidente”. Aarsleff (1969, p.103, tradução nossa) acrescenta que “a conduta apropriada da vida é a conduta da razão; a guerra é uma aberração do estado normal de paz e razão”.

3 Segundo Bobbio (1991, p.36) “o que Hobbes quer dizer, falando de ‘guerra de todos contra todos’, é que, sempre onde existirem as condições que caracterizam o estado de natureza, este é um estado de guerra de todos os que nele se encontrarem”.

lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida [...] a natureza da guerra não consiste na luta real, mas da conhecida disposição para tal” (HOBBS, 1983, p.75–76).

Por outro lado, enquanto o ser humano hobbesiano é essencialmente hostil aos seus semelhantes, o indivíduo apresentado por Locke no estado de natureza tem como principal característica a disposição para a apropriação<sup>4</sup>. O ser humano lockeano se mostra mais afeito ao ofício de intervir e transformar a natureza. De certa forma é isso que o move, o desejo de possuir e de aprimorar, pela sua industriiosidade, os recursos que a natureza oferece. Enquanto a principal característica relacionada por Hobbes para descrever o indivíduo no estado de natureza é a sua constante disposição para a guerra, em Locke o foco é o direito (natural) que permite ao homem se apropriar (de maneira limitada em um primeiro momento e ilimitada depois<sup>5</sup>) dos recursos naturais que originalmente pertenciam a todos. “Deus deu o mundo aos homens em comum; mas [...] não se pode supor que tivesse Ele a intenção de que permanecesse comum e inculto para sempre” (LOCKE, 2005, p.414, §34).

Ou seja, enquanto para Hobbes, no estado de natureza:

não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há [cultivo] da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta. (HOBBS, 1983, p.76)

Para Locke:

não é qualquer pacto que põe fim ao estado de natureza entre os homens [pois] os homens podem celebrar entre si outros pactos e promessas e, mesmo assim, continuar em estado de natureza [...] Pois a verdade e observância da palavra dada cabem aos homens como homens, e não como membros da sociedade. LOCKE, 2005, p.393, §14)

Pode-se dizer que o Estado hobbesiano precisa ser vigoroso para manter os laços sociais, pois as inclinações naturais de cada um prejudicam a sociabilidade. Afinal “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito” (HOBBS, 1983, p.75). A ausência de uma predisposição natural dificulta a vida em sociedade, por isso o Estado deve torná-la viável.

Como sinal dessa debilidade natural humana que dificulta a vida em sociedade, Dunn (1969, p.79) confirma-nos que Hobbes constrói sua teoria política partindo de um “vácuo moral”. O homem natural de Hobbes, além de possuir muitas características que o afastam da vida conjunta, não têm um elemento moral que de alguma forma o obrigue a, pelo menos, respeitar a vida e as posses do seu próximo. Diz Dunn que “nos *Dois Tratados* [...] sua premissa central [de Locke] é precisamente a ausência de tal vácuo”<sup>6</sup> (DUNN,

4 Apropriar-se da terra e dos bens significa, para Locke, uma obediência tanto a Deus como a razão (cf. LOCKE, 2005, p.414, §34).

5 Segundo Strauss (2009) e Macpherson (1979).

6 Locke never faced this problem in the *Two Treatises* because his central premise is precisely the absence of any such vacuum.

1969, p.79, tradução nossa). Assim, a questão moral no homem em estado de natureza é marcadamente diversa nas filosofias de Locke e Hobbes.

O estado de natureza hobbesiano é carente de moralidade, conforme fica claro na seguinte passagem:

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito [...] São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão. (HOBBS, 1983, p.77)

A ausência de uma faculdade moral que faça parte da natureza do ser humano promove uma atmosfera de constante desconfiança que inviabiliza qualquer acordo entre os homens.

Hobbes também se ocupa da análise de leis da natureza. Porém, as leis da natureza de que Hobbes fala são, na verdade, apenas regras que fornecem a prudência no agir, e não um “imperativo categórico” (BOBBIO, 1991, p.39), ou seja, não têm a força de uma regra obrigatoriamente observável<sup>7</sup>. Em Hobbes não há qualquer elemento de natureza moral que obrigue determinadas condutas que concorram para a sociabilidade e respeito mútuos. Hobbes assim transforma a vida segundo a natureza em um verdadeiro tormento no qual a insegurança jamais abandona o homem.

Essa natureza essencialmente perigosa do ser humano é um fator que obriga o Estado a ser um ente robusto frente aos indivíduos. As pessoas, segundo Hobbes, têm poucos direitos em geral porque não conseguem chegar a um nível consensual de moral. Se cada pessoa acha uma determinada coisa correta, a razão não pode indicar que essa ou aquela coisa seja um direito de todos (TUCK, 2001, p.97-98). Deste relativismo moral segue o fato de as pessoas terem poucos direitos frente ao Estado. O relativismo moral resulta, em Hobbes, em um argumento antiliberal: o de que os cidadãos têm direitos restritos frente ao Estado (TUCK, 2001, p.98).

As implicações desse “vácuo moral” apontado por Dunn (1969), refletem-se na dificuldade de conceber como possível um contrato que para se realizar necessita do consentimento de todos, ou da maioria. No estado de natureza, por que alguém cumpriria uma promessa se não tem garantia de que os outros também cumprirão? Como é possível um contrato social se não há garantias de que todos cumprirão sua parte no contrato, e se o homem não é confiável? (TUCK, 2001, p.89). Segundo Hobbes quem primeiro cumpre o acordo se entrega a seu inimigo. Assim,

Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo (HOBBS, 1983, p.79)

A teoria de Hobbes tem o problema de que quem faria o primeiro contrato não poderia confiar que os outros também cumpririam sua parte do acordo<sup>8</sup>. Para

7 Cf. Bobbio, 1991, p.38 - 40.

8 Habermas (2002, p. 26) contribui para a compreensão dessa dificuldade: “somente àqueles que têm interesse numa interação regrada apresenta-se como racional a assunção de obrigações mútuas. Assim, o conjunto dos detentores de direitos

evitar este problema seria necessário admitir alguma regra moral que obrigasse a todos cumprir suas promessas. Como Hobbes atribui à natureza humana a indisposição para a sociabilidade e disposição perpétua para o conflito, o contrato original de sociedade torna-se inviável.

Segundo Hobbes “é um preceito ou regra geral da razão, que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la”, (HOBBS, 1983, p.78); porém, o único motivo que um indivíduo tem para observar as regras da razão é atingir um fim específico. Para atingir este fim específico, no entanto, esta regra deve ser obedecida também pelos outros. Nas palavras de Bobbio: “no estado de natureza, quem me assegura que os outros observarão regras de prudência que eu estou disposto a obedecer?” (BOBBIO, 1991, p.39). No âmbito da teoria hobbesiana, já que o homem não é confiável, como pode ser possível o contrato original da sociedade?

Mas em que medida pode ser a filosofia de Locke, como afirma Tuck (2001, p.98), mais “ampla e dogmática”, de modo a não cair nesse problema?

Retomando a afirmação de Dunn, (1969, p.79), segundo a qual a principal diferença entre o estado de natureza de Hobbes e Locke é a questão de uma moral originária<sup>9</sup>, Locke apresenta como um ditame da razão não apenas o direito a conservação de si, como também o dever de, na medida do possível, conservar toda a humanidade:

Cada um está obrigado a preservar-se [...] logo, pela mesma razão, quando sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder preservar o resto da humanidade, e não pode, a não ser que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da vida, liberdade, saúde, integridade, ou bens de outrem. (LOCKE, 2005, p. 385, §6)

Talvez essa obrigação de conservar toda a humanidade seja o ponto mais “amplo e dogmático” apontado por Tuck (2001, p.98) que evita que a teoria de Locke tenha de enfrentar o problema da falta de confiança mútua para tornar o contrato possível<sup>10</sup>. O homem é dotado de razão e esta razão, ao ser consultada, indica que há uma lei natural segundo a qual “sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses” (LOCKE, 2005, p.385, §6).

O que completa a lacuna moral presente na teoria de Hobbes é a presença da racionalidade inerente ao ser humano. Nesta racionalidade consta a premissa de que não se deve atentar contra seu semelhante:

E tendo todos as mesmas faculdades [...] não se pode presumir subordinação alguma entre nós que nos possa autorizar a destruir-nos uns aos outros como se fôssemos feitos para o uso uns dos outros, assim como as classes inferiores de criaturas são para o nosso uso (LOCKE, 2005, p. 385, §6)

---

só pode abranger pessoas das quais, pelo fato de quererem ou deverem cooperar, é possível esperar uma contrapartida”.

9 Lena Halldenius estabelece uma relação entre “lei da natureza” e “moralidade natural” ao apontar a moralidade natural como elemento regulador do estado de natureza: “o critério para a não-arbitrariedade é a moralidade natural que regula o estado de natureza” (HALLDENIUS, 2003, p.261–262, tradução nossa).

10 O tratamento dado por Locke à questão política é bastante dependente da noção de confiança, assim, “a principal diferença entre Hobbes e Locke estava na natureza do contrato. Em vez da analogia de Hobbes do representante como ator que é colocado no palco para se fazer passar por outros, Locke falava a linguagem do procurador, cuja ‘confiança’ para agir em nome de alguém é estritamente limitada (KNIGHTS, 2005, p.101, tradução nossa).

Ou seja, Locke indica claramente que há um postulado racional, uma vez que “o estado de natureza tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que [...] ninguém deveria prejudicar a outrem” (LOCKE, 2005, p.385, §6, grifo nosso). Ao consultar a razão encontra-se o pressuposto de que todos são iguais e, se são todos iguais, nenhum indivíduo pode desejar estar, ou concorrer para que esteja, acima dos demais de modo a utilizar seus semelhantes para atingir determinado fim “como se fôssemos feitos para o uso uns dos outros”, como se alguns pudessem ser reduzidos a meros instrumentos de outrem.

Não há como construir uma teoria política que tenha como fundamento um ser humano livre em um estado de natureza no qual o Estado é, de certa maneira, quase dispensável, sem que nesse estado de natureza não haja leis, ou pelo menos uma grande lei moral intrínseca ao indivíduo pois “a sobrevivência e promoção da espécie humana requer que a interação humana seja regulada” (HALLDENIUS, 2003, p.262, tradução nossa)<sup>11</sup>. Pode-se afirmar que na teoria contratualista de Locke, mais do que na de Hobbes, o ser humano está no papel principal das relações políticas, em vez do Estado. A lei natural que o indivíduo lockeano carrega consigo é um preceito que válido tanto quanto são as leis civis posteriores, que não podem contradizê-lo. Assim, o indivíduo por muito pouco não precisaria do poder político para mediar a vida em sociedade, bastaria que todos fossem capazes de observar a lei da natureza, que é dada pela própria luz da razão.

O protagonismo na teoria de Locke é do indivíduo e sua lei natural racional. O Estado, assim que estabelecido, não pode recusar a lei que já está no indivíduo. Seu princípio é tão fundamental que vai, inclusive, permitir ao indivíduo resistir ao poder soberano, se esse vier a agir de maneira tirânica, ou seja, de maneira arbitrária e sem a devida observância das leis da sociedade<sup>12</sup>.

Se não houver, no estado de natureza como concebido por Locke, uma lei com força imperativa e um indivíduo com o poder de executá-la, é muito mais provável que um estado de guerra, de violência e de permanente desconfiança se manifeste no lugar daquele estado pacífico no qual contratos comerciais e de trabalho são possíveis, como propôs Locke.

Locke não podia evitar de incluir um imperativo moral no estado de natureza para que este estado funcionasse relativamente bem, como um estado de paz. Ao contrário de Hobbes que transformou o estado de natureza em um mundo de hostilidade que impossibilita qualquer acordo entre indivíduos – devido ao “vácuo moral” pontado por Dunn (1969, p.79) – a proposta lockeana, que é mais “dogmática” (Tuck, 2001, p.98) teve de atribuir uma lei racional orientadora do homem que vivia sem a tutela do poder político. Por meio da mera observância dessa lei, todas as relações humanas se construiriam sem que necessário fosse a entrega de poderes e liberdades a um ente soberano. Bastaria que cada um consultasse sua própria razão para encontrar o pressuposto que possibilita o bem-estar conjunto no estado de natureza.

Parece ser mais adequado a uma teoria política baseada na ideia de um contrato social firmado entre seres humanos livres que vivem em estado de natureza que nesse estado

11 The survival and furthering of the human species requires that human interaction be regulated.

12 “Sempre que o poder que é depositado em quaisquer mãos para o governo das pessoas e a preservação de suas propriedades se vê aplicado para outros fins, e usado para empobrecê-las, persegui-las ou submetê-las às ordens arbitrárias e irregulares dos que o detém, tal poder logo se torna tirania” (LOCKE, 2005, p.563, §201). O direito de resistência é uma das respostas que Locke oferece ao governo tirânico e arbitrário.



de natureza haja pelo menos uma grande lei moral intrínseca ao indivíduo. Assim, a lei natural de que Locke fala pode ser vista como um grande *princípio prático* que fundamenta toda a vida política e, por isso, não pode nem mesmo ser negada por qualquer lei civil posterior. Se no estado de natureza tal qual concebido por Locke não houver um princípio ou lei com força imperativa e indivíduos com poder de executá-la, é mais aceitável que um estado de guerra, de violência e de permanente desconfiança se manifeste no lugar daquele estado pacífico no qual são possíveis os contratos como propôs Locke.

**Referencias bibliográficas:**

- AARSLEFF, HANS. *The state of nature and the nature of man*. In: YOLTON, JOHN (ed.) *John Locke: problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- BOBBIO, NORBERTO. *Thomas Hobbes*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- DUNN, JOHN. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- HABERMAS, JÜRGEN. *A Inclusão do Outro. Estudos de Teoria Política*. Trad. George Sperber e Paulo A. Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HALLDENIUS, LENA. *Locke and the Non-Arbitrary*. In: *European Journal of Political Theory*, 2003, v. 2, n.3, p.261-279.
- HOBBS, THOMAS. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KNIGHTS, MARK. *Representation and Misrepresentation in Later Stuart Britain*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LASLETT, PETER. *A teoria social e política dos Dois tratados sobre o governo*. In: LOCKE, JOHN. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LOCKE, JOHN. *Dois Tratados Sobre o Governo*. Trad. Julio Fischer. 2° ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MACPHERSON, CRAWFORD. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- STRAUSS, LEO. *Direito Natural e História*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009.
- TUCK, RICHARD. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

## Maquiavel e Rancière: Da lógica da ação política aos termos do sensível

Gabriel Allan Drehmer Gonçalves<sup>1</sup>

Apesar de o autor não definir sua filosofia como política, no entendimento vulgar do termo, cremos que a teoria de Rancière possa ser definida como uma ‘filosofia política-estética’. Denota-se já pelo termo o trato conceitual que o autor confere à própria política. Sem recair em definições tipicamente abstratas na medida em que se articulam às categorias do pensamento político, Rancière compreende sua reflexão nos termos do sensível. A terminologia do sensível é determinante para que se entenda devidamente o movimento próprio ao que o autor denomina política. Sua visão estética, apelando ao sensível enquanto âmbito da ação política, opõe a democracia entendida como sinônimo do político ao Estado-polícia, este último como determinado pelas instituições de distribuição do sensível. A polícia, dita simplesmente, seria o governo encarnado nas suas instituições político-jurídicas e se caracterizaria fundamentalmente pela dominação de poucos sobre muitos. Isso se dá na medida em que se naturaliza o político, cristalizado em sua forma institucional de teor oligárquico. Em suma, vale frisar que o que determina a reflexão de Rancière e confere tom à sua crítica à democracia representativa tipicamente oligárquica é uma compreensão estética, na qual o sensível representa ora o âmbito de ação e de construção da subjetividade, ora o próprio político em seu sentido fundamental. A fundamentação de sua “política”, portanto, é uma fundamentação estética, onde a plasticidade das relações se confunde enquanto processo de tomada do sensível e transformação do meio segundo a subjetividade.

Tendo em vista que o político para Rancière se dá no campo da visibilidade, do sensível, é possível traçar um paralelo com o autor que por primeiro denotou o político enquanto movimento intrínseco, conferindo-lhe os ares do artifício humano carente de uma natureza geradora. Tal qual esboça Maquiavel, a política é um fazer, uma vez que todos os Estados, repúblicas ou principados, foram erigidos segundo a vontade engenhosa do homem em nível de sociabilidade. Diferente do que compreende a ética normativa segundo os deveres do ator político, para Maquiavel não há, assim como para Rancière, um princípio uno que fundamente a relação entre os homens no âmbito da política. O político é em si mesmo um espaço vazio. O que significa dizer que sendo vazio o político abarca todas as relações representadas sem a necessidade de um essencialismo moral. O político enquanto âmbito dos juízos acerca do visível é o terreno da representação, em sentido teatral. É o lugar ou espaço onde os agentes aparecem, se relacionam e se esvaem segundo o movimento próprio da ação política.

Nossa hipótese, portanto, aponta para um paralelo no que diz respeito à compreensão fundamental de cada autor acerca da “natureza” do político. Ao que nos parece, tanto

---

1 Mestrando na linha de Ética e Filosofia Política pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

Rancièrre quanto Maquiavel entendem o movimento político, ou democrático/republicano (no caso da república em Maquiavel), segundo os termos de um e outro, partindo de uma noção estética. O aparecer é, para Rancièrre, o âmbito da construção da subjetividade pela tomada do sensível; já Maquiavel o compreende como uma realidade cambiante, onde a construção da própria realidade se dá como um artifício, um constructo humano não só em termos de engenhosidade, mas, antes do que isso, em termos de aparecimento na medida em que ser é parecer.

Para entendermos melhor as similaridades e diferenças entre um autor contemporâneo e outro mais antigo, tentaremos contrastá-los tangendo algum paralelo que nos sirva de evidência primeira. Portanto, partimos de uma noção de movimento, de anterioridade e posterioridade, tentando compreendê-los em paralelo para então captar seus graus de proximidade. Tal noção de anterioridade-posterioridade se mostra na medida em que compreendemos que para ambos a política não tem um princípio uno. Tanto para Maquiavel quanto para Rancièrre, o que legitima o ato político é a forma como o ator inserido no seu contexto, uma república ou uma democracia, se torna visível, apropriando-se do sensível. Neste sentido, a tomada do sensível e a ação política estão intimamente ligadas pelo movimento mesmo ao qual remete a noção estética do político. Agir é tornar-se visível, transformar o sensível e deixá-lo para em seguida retornar como uma nova subjetividade. É o devir do político que fundamenta e aproxima os nossos autores.

Primeiramente constataremos esse elemento de movimento em Maquiavel. Para Maquiavel, o movimento mesmo que se dá no interior da cidade surge de um conflito primordial ao qual o autor alude em diversos momentos de sua obra. O conflito civil, segundo uma interpretação lefortiana, é para Maquiavel a força motriz que produz os costumes típicos da liberdade republicana, sendo ele, o conflito, produtor das boas leis. Para Maquiavel, então, a lei enquanto expressão da liberdade institucional se dá por um movimento de oposição entre dois componentes fundamentais que formam o tecido político na sua concretude, a saber, grandes e povo, ou plebe. Segundo sua análise da república romana nos *Discorsi*, Maquiavel entende como determinante a oposição entre o senado e os tribunos da plebe. Ao analisar onde se guarda melhor a liberdade, se entre os melhores, segundo o argumento aristocrático, ou entre a plebe, segundo o modelo romano, Maquiavel evoca a oposição entre Esparta/Veneza e Roma para demonstrar que, no contexto do estado, a liberdade política é melhor assegurada pelo povo. Com efeito, o humor popular, por caracterizar-se pelo desejo de não querer ser dominado, não produz no interior da cidade uma divisão entre dominantes e dominados, como é o caso do humor dos grandes. O povo não querendo ser oprimido determina o ponto de oposição à dominação. Neste sentido, é ele o guardião mais confiável da liberdade, pois como escreve Maquiavel, “não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem” (MAQUIAVEL, 2007, P.24).

Uma vez elevado à condição típica da dialética política, Maquiavel atribui aos conflitos o mérito de todas as medidas jurídico-políticas com as quais a república romana promoveu a liberdade. Maquiavel mostra que os conflitos entre grandes e povo cobrem o inteiro período da república romana, fazendo parte, pois, da própria dinâmica política da república. Esta alteração repercute na própria concepção do papel do conflito: Maquiavel passa a atribuir a ele o mérito de *todas* as medidas jurídico-políticas por meio das quais a república romana promoveu a liberdade. Esta concepção se apóia sobre a idéia segundo a qual os conflitos são inerentes à vida política de todas as cidades, as quais são naturalmente

divididas em grandes e povo, ideia que Maquiavel já havia afirmado em *O Príncipe*: “em todas as cidades encontram-se essas duas tendências diversas e isso nasce do fato de que o povo não deseja ser governado nem oprimido pelos grandes, e esses desejam governar e oprimir o povo” (MAQUIAVEL, 1991, p. 39). Agora, em *Discursos*, Maquiavel confere a esta oposição conflitual a força matriz que dá origem a todos os ordenamentos que regulam a vida da cidade:

Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideravam que em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nasce da desunião deles [...] (MAQUIAVEL, 2007, p. 22).

Daí vê-se como preponderante na compreensão do autor florentino a noção de movimento por oposição, ou de tensão entre duas esferas do político que se configuram num jogo de poder. A oposição institucionalizada entre os grandes e o povo, ou a plebe, corporificada na figura do senado e dos tribunos, denota no real a qualidade sensível do político. Ou seja, significa dizer que o político se dá num movimento inscrito na realidade na medida em que aparece de forma latente. Não no âmbito das ideias ou da essência geradora, mas da necessidade de sociabilidade pelos desejos conflitantes. O político, em suma, é definido como oposição entre esferas que pelo próprio antagonismo conforma a nível institucional o tecido político.

Neste sentido, o ator político, ou sujeito político, é aquele que personifica performaticamente a necessidade de oposição pela defesa dos meios institucionais. O príncipe é aquele que se faz necessário por meio de um jogo de alianças que longe de suprimir o conflito, revigora-o sem permitir que acabe em dominação de uns sobre outros, da minoria dos poderosos sobre o corpo da plebe. O ator político, portanto, é expressão mesma do caráter sensível que assume a realidade política. O príncipe mais do que todos representa o nível de visibilidade que assume quando conforma os desejos conflitantes na necessidade do governo. Como diz Adverse acerca da conduta do príncipe:

Dessa forma, o ator político, o príncipe, se deseja ver suas aspirações realizadas, se vê obrigado a conformá-las às regras da visibilidade. O *popolo*, por outro lado, exige do ator que aparente determinadas qualidades para que seu próprio desejo seja satisfeito, o que nos permite concluir que não apenas o príncipe assegura seu domínio na e com a aparência, mas também o povo se constitui como tal a partir do estabelecimento dessa dimensão da visibilidade. (ADVERSE, 2009. p. 51).

O que nos interessa notar nesse contexto em que se insere a figura do príncipe é que este, na medida em que representa em meio ao conflito civil, torna visível as categorias do político que estão em jogo ante uma lógica do sensível; é no contexto em que o príncipe ou o próprio governo se faz necessário que se insere no real a figura do ator político entendido nos termos de oposição do próprio conflito. Nesse sentido, como ficará evidente, o político assim como para Rancière, é entendido como um modo do sensível quando institui o governo pela oposição entre grupos majoritariamente representados pelos grandes e povo, circunscrevendo seu meio de atuação de acordo com a instituição política. Daí o que

podemos chamar já em Maquiavel de política do sensível, ou filosofia do sensível, onde a análise do político se dá no contexto da partilha do real por oposição dentro de um contexto antagônico de desejos expressos na opressão ou não opressão. Portanto, ao falar da liberdade política como fruto do conflito Maquiavel enuncia aquilo que será determinante na definição de democracia aludida por Rancière. Eis a *verità effettuale della cosa* (*O Príncipe*, XV) à qual Maquiavel se refere, uma verdade entendida como (des)verdade segundo o movimento de reconstituição do sensível no qual o ator político nunca ocupa o mesmo espaço da mesma forma, em termos de imutabilidade. Uma verdade que não acaba em si mesma, mas se renova dando espaço para novas interpretações do político. Para evidenciar tal movimento em paralelo com a noção maquiaveliana do político passamos a uma breve análise do conceito de democracia em Rancière.

Para Rancière a política não possui um princípio uno do bem comum. O que significa dizer que ao político não cabe uma noção teleológica ou substancial do princípio-fim do convívio social. Assim como Maquiavel, Rancière entende o político como artifício humano (não-natural ou naturalizável), como um movimento mesmo que se reconstitui quando se desloca do real, retornando para assim redistribuir o sensível na medida em que cria novas formas de subjetividade entre o homem em sentido de igualdade e o homem entendido como sujeito jurídico-político. Portanto, é opondo os modelos de democracia que Rancière busca depurar o que entende pelo próprio conceito em analogia ao político.

Denunciado a representação como recurso oligárquico, Rancière ilustra seu caráter institucional definido como Estado-polícia. Tal paralelo nos remete então à oposição entre as esferas do público e do privado. Essa oposição entre as duas esferas do político evoca de forma bastante enfática a oposição maquiaveliana entre os humores conflitantes. É por meio dessa ideia de conflito que Rancière vai construir argumentativamente aquilo que extrai do real e que se demonstra como movimento democrático, enquanto processo do fazer que redistribui os espaços enquanto constrói novas subjetividades.

Este elemento conflitual é fruto da percepção do corte para com o natural em relação às competências do corpo social. Ou seja, na medida em que a política se vê desnaturalizada de seu princípio, resta como elemento de legitimação do próprio governo o caráter motriz que lhe confere uma nova lógica, a lógica do conflito que opõe as duas esferas da vida política. O conflito, assim, se estrutura em torno da tensão entre o público e o privado, entre a polícia e a política. Sua relação de maior intensidade para um ou para outro define o grau de dominação de um governo sobre aqueles aos quais submete seu consenso majoritário. O movimento democrático, portanto, tende para um aumento da esfera pública. É um movimento que busca novos espaços para aqueles que antes não tinham espaço algum, ou a quem era relegado o âmbito doméstico típico das relações a nível privado.

Historicamente, esse movimento significou duas coisas: “conseguir que fosse reconhecida a qualidade de iguais e de sujeitos políticos àqueles que a lei do Estado repelia para a vida privada dos seres inferiores; conseguir que fosse reconhecido o caráter público de tipo de espaço e de relações que eram deixados à mercê do poder da riqueza” (RANCIÈRE, 2014, p. 73). Esse duplo movimento de tensão tendendo para o alargamento da esfera pública se dá de forma una no campo do sensível. Isso significa dizer que a busca pelo reconhecimento também é a busca por angariar espaços que antes eram relegados à esfera do privado. A mulher que luta pelo direito ao voto busca no reconhecimento da sua própria subjetividade o espaço de todas as mulheres no âmbito público. Neste sentido, a

luta pelo direito de reconhecimento tende a estender o âmbito público tornando-o mais democrático quando insere no contexto do sensível espaços antes inexistentes. Dito de outra forma, a construção do espaço democrático é a construção de uma nova subjetividade, esta que compreende novos aspectos trazidos a tona pela imposição de uma realidade ignorada quando pertencente às relações domésticas. Daí, nos diz Rancière, que “essa ampliação compreende também todas as lutas para afirmar o caráter público das relações, instituições e espaços considerados privados” (RANCIÈRE, 2014, p. 73).

O movimento próprio da democracia tende para o choque entre as esferas público-privado, indo contra a lógica da distribuição das esferas segundo seu aspecto de dominação de poucos sobre muitos. Dominação essa que se exerce por uma dupla competência, impondo os limites do público como aqueles estritamente ligados à esfera institucional e relegando ao privado as relações desta mesma distribuição que é dominação, pois recai sobre as graças de poucos. Portanto, a liberdade inserida no contexto da democracia representativa é uma falsa liberdade, pois versa acerca dos privilégios dos poucos quando relega seu conceito de igualdade aos limites da instituição do Estado-polícia (só se é igualmente livre dentro dos espaços pré-determinados).

A noção processual da democracia se refere a um movimento de retomada do sensível e na mudança que lhe está implicada. A lógica do conflito (processo democrático de liberdade legítima) se refere a uma tensão entre o público e o privado, entre a política e a polícia, entre a liberdade enquanto tomada do sensível e o cerceamento da subjetividade. Neste sentido, o processo democrático consiste num movimento perpétuo de reavaliação do sensível segundo as demandas daqueles que buscam sua inserção no âmbito da coletividade.

Conclui Rancière acerca do tema:

O movimento democrático é assim um duplo movimento de transgressão dos limites, um movimento para estender a igualdade do homem público a outros domínios da vida comum e, em particular, a todos que são governados pela ilimitação capitalista da riqueza, um movimento também para reafirmar o pertencimento dessa esfera pública incessantemente privatizada a todos e qualquer um (RANCIÈRE, 2014, p.75).

Tal qual esboça Rancière, o processo democrático surge no sensível segundo uma tensão entre público-privado, gerando um duplo movimento de dominação da institucionalidade monopolizada pela riqueza. Neste sentido, a tomada do sensível visa estender os domínios do público às outras esferas segundo as relações entre subjetividades

### **Considerações finais**

A partir de tais evidências, podemos traçar um paralelo entre nossos autores, ao mesmo tempo em que encontramos diferenças fundamentais na conclusão que cada um obtém acerca do sensível e, sobretudo, da oposição conflitual no que tange seus diferentes pontos de vista. Para Maquiavel, o conflito não é em si nem bom nem mau, uma vez que deve ser gerido pela instituição política que determina seu aspecto qualitativo. Sem recair em determinações essencialistas acerca do melhor governo, Maquiavel não esconde sua preferência pela república. Evidenciada pelo elogio que o autor florentino faz a instituição romana, a república é em termos de instituição o melhor meio de gerenciar o conflito. Nesse sentido, para Maquiavel o conflito nos leva à necessidade de criar instituições capazes de manter sob controle a força desordenadora própria dos desejos, tendo como expressão

de virtude a própria Roma. Já para Rancière, o conflito mesmo enuncia o específico do político, que não se acaba com a institucionalização do mesmo, mas se renova no devir. Enquanto para Maquiavel a tensão é absorvida e personificada pela instituição política, lembrando do exemplo do senado em oposição aos tribunos da plebe, para Rancière nos parece que o conflito se estende para além da própria instituição, sendo impossível reduzi-lo ao âmbito institucional. Talvez isso se dê por uma carência conceitual dentro da teoria maquiaveliana acerca do conflito civil, o que não descaracteriza seu pensamento, tal seria cometer anacronismo. Maquiavel não conhecia a subjetividade a que Rancière faz uso para ilustrar seu exemplo de movimento político. O exemplo de Rancière é bem enfático na figura da subjetividade que surge como um despontar do político. Subjetividade essa entendida nos termos do que representa o movimento democrático num duplo aspecto, como extensão do público e criação de novas formas de subjetividade. A subjetividade para Rancière surge de eventos individuais a partir dos quais se estende às relações em geral daqueles que compartilham da mesma individualidade. Maquiavel não possuía esse referencial e, portanto, não entendia o conflito nos termos do indivíduo e da subjetividade.

O que nos é determinante, em suma, é o que aproxima os dois autores. A percepção de ambos em relação ao político é análoga, ainda que destoe em aspectos fundamentais. Podemos dizer, então, que há em Maquiavel uma grande influência sobre o pensamento de Rancière acerca da democracia. Segundo nosso ponto de vista, pois, Maquiavel está intimamente ligado à compreensão fundamental de Rancière acerca do político quando evoca o conflito que representa em si mesmo as qualidades do sensível, na medida em que aparece enquanto realidade histórico-social. Assim, Rancière representa um salto que, embora parta do pensamento maquiaveliano, vai para além dele ao ganhar novos ares conforme sua interpretação da democracia na contemporaneidade.



**Referências bibliográficas:**

- ADVERSE, Helton. *Maquiavel: política e retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Tradução para uso didático de José Luiz Ames. Paris: Gallimard, 1972.
- PELLEJERO, Eduardo. A lição do aluno uma introdução à obra de Jacques Rancière. *Saberes*, v.2, n.3, 2009, p.18-30.
- REIJRINK, Hubertus David de Moura. Jacques Rancière e o paradoxo da pós-democracia. In: PORTELA&ANTUNES(ORG). *Teorias da Pena e Direitos Humanos*. Porto Alegre: Evangraf, 2016.
- RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MAQUIAVEL. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe e escritos políticos*. Tradução de Lívio Xavier. 5ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

# Representação política e soberania popular em Augusto Boal

Gustavo Hessmann Dalaqua<sup>1</sup>

## 1. Apresentação

A tentativa de garantir uma salvaguarda para a representação democrática – ou mais especificamente, de reconciliar soberania popular e representação – é um esforço que há mais de duas décadas anima os pensadores da chamada virada representativa da teoria democrática contemporânea.<sup>2</sup> Nesse sentido, é surpreendente que o pensamento político de Augusto Boal permaneça negligenciado pelos autores da virada representativa, haja vista ele propor um modelo teórico e prático que, justamente, alia soberania popular e representação política.<sup>3</sup>

O corrente trabalho reconstrói a proposta da Câmara na Praça elaborada por Boal não para simplesmente resgatá-la do esquecimento, mas sim para mostrar como ela consegue minorar a probabilidade de haver uma dissociação completa entre as preferências e os juízos do povo e as decisões tomadas pelos representantes eleitos. Como mostraremos, ao conceder ao povo (i.é, os representados) o poder de julgar e decidir os projetos de lei apresentados pelos representantes, a Câmara na Praça entrelaça soberania popular e representação política.

## 2. A Câmara na Praça como meio de compatibilizar representação e soberania popular: Boal e a busca pela representação democrática

A questão da representação democrática é estudada por Boal em *Teatro legislativo*, obra que o autor publicou, em 1996, três anos após ser eleito vereador pelo município do Rio de Janeiro. Não obstante, seria equivocado afirmar que Boal voltou sua atenção à representação democrática apenas a partir da década de 1990. O próprio autor, com efeito, declara que sua atuação parlamentar, cujo objetivo era inaugurar um modo de representação compatível com a soberania popular, remetia a uma preocupação que o animava desde o início de sua trajetória intelectual (BOAL, 1996b, p. 42).

1 Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo/ Fapesp

2 Para um recenseamento dos teóricos contemporâneos da democracia que têm dado ímpeto à virada representativa, vide Mónica Brito Vieira (2017) e Nadia Urbinati e Mark E. Warren (2008). Gostaria de agradecer Alberto Ribeiro G. de Barros e Maria Isabel Limongi pelos comentários feitos em uma versão anterior do texto e os participantes do Columbia Political Theory Work-in-Progress Workshop e do XVIII Encontro Nacional da ANPOF, eventos nos quais uma versão preliminar do trabalho foi apresentada em outubro de 2018. Essa pesquisa contou com apoio da Fapesp (processo no. 2015/22251-0).

3 Sobre o silêncio em torno da teoria de Boal, ver Frances Babbage (2004, p. 36). O mesmo não se diz dos experimentos teatrais do autor, que, como Babbage mostra, foram estudados e aplicados em vários países. Para uma análise crítica do nortecentrismo da teoria democrática contemporânea, ver Boaventura de Sousa Santos e José Manuel Mendes (2018, p. 17-37).

A relação entre representação e empoderamento popular é um tema que aparece já em *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas*, um dos primeiros livros de Boal. Compilação de ensaios escritos entre 1962 e 1973, *Teatro do oprimido* inicia declarando ter por meta criar um modo de representação teatral que não confisca dos espectadores o poder de “protagonizar” (BOAL, 2005, p. 12). Para tanto, o teatro do oprimido (TO) pretende abolir a polarização entre, de um lado, uma massa de espectadores passivos que apenas observa e, de outro, um pequeno número de atores que detém a prerrogativa de agir. Boal quer que o povo deixe de ser espectador e se torne *espect-ator*, neologismo que denota o espectador que também pode interagir com aqueles que, no palco, realizam a performance teatral. No TO “todos os presentes podem intervir a qualquer momento na busca de soluções para os problemas tratados. [...] Atores e espectadores se encontram no mesmo nível de diálogo e de poder” (ibid., p. 20). A fim de compreender o grande diferencial do TO,

deve-se ter sempre presente seu principal objetivo: transformar o povo, “espectador”, ser passivo no fenômeno teatral, em sujeito, em ator, em transformador da ação dramática. [...] O espectador [...] assume um papel protagônico, transforma a ação dramática inicialmente proposta, ensaia soluções possíveis, debate projetos modificadores (ibid., p. 181-82).

O que tudo isto tem a ver com a política? Por qual motivo teria Boal considerado o TO uma “poética política”? Ora, responde Boal, o TO é de relevância política porque a polarização rígida entre espectadores e atores que procura eliminar é a mesma que insula representados e representantes nos governos representativos atuais. No penúltimo capítulo do *Teatro do oprimido*, prenunciando um tema que décadas mais tarde desenvolveria a contento em *Teatro legislativo*, Boal denuncia os governos representativos contemporâneos de oligárquicos. Os governos representativos contemporâneos são hipócritas porque se declaram democráticos e afirmam o princípio da soberania popular, porém na realidade os representantes que neles promulgam leis “tendem a interpretar o povo sem ouvi-lo, traduzindo em sua própria linguagem de elite palavras que em nenhuma parte foram pronunciadas. Ao povo, depois, informam sua tradução” (ibid., p. 288). No governo representativo atual, os representados constituem uma massa passiva de espectadores que apenas assiste os “atores” – os representantes – que realizam suas ações no “palco” da assembleia representativa.<sup>4</sup> Segundo Boal, ficar comentando e trocando juízos entre si sobre as performances dos atores no palco é insuficiente para tornar os espectadores partícipes da ação dramática. Para tanto, é imprescindível criar algum instrumento que propicie aos espectadores o poder de “intervir decididamente na ação dramática e modificá-la” (ibid., p. 211).

O que o TO busca fazer no âmbito teatral, o *Teatro legislativo* quer realizar no âmbito do governo representativo. Boal (1996b, p. 34) define o teatro legislativo como um conjunto de práticas por meio das quais “o cidadão se transforma em legislador, por interposição do vereador”. Boal não joga fora a figura do representante, pois considera a “democracia direta [...] impossível” (ibid., p. 48).<sup>5</sup> Seu intuito é aproximar representantes e

4 Neste artigo, fazemos uma distinção entre “governo representativo” e “democracia representativa”. Pelo primeiro, entendemos qualquer regime político cujo governo se dá por indivíduos que declaram, quer verdadeiramente ou não, representar o povo. Pelo segundo, denotamos o regime político cujo governo é ocupado por indivíduos que de fato representam o *demos*. Ou seja: toda democracia representativa é um governo representativo, mas nem todo governo representativo é uma democracia representativa.

5 Este ponto é ignorado por Marie-Claire Picher (2007, p. 79-80, 85, 88), que afirma encontrar em Boal um defensor da democracia direta, e por Baz Kershaw (2001, p. 219), que declara ver em Boal um opositor da democracia representativa. Ora, se fosse contrário à democracia representativa e a favor da democracia direta, por que teria Boal se

representados e tornar ambos coautores da legislação (que no modelo de Boal continua a ser promulgada, oficialmente, no interior da assembleia representativa).

Em sua campanha para vereador, Boal deixou claro que, se eleito, implementaria “uma audaciosa proposta, da qual os eleitores deveriam mais tarde participar. Eu explicava que não queria apenas que votassem em mim, mas que, se eleito, trabalhassem comigo durante todo o mandato” (ibid., p. 41). Boal queria salvaguardar o caráter democrático da representação, convocando, para tanto, o povo como coautor dos projetos de lei que apresentaria na assembleia representativa.

O que torna a representação democrática? Boal responde a questão, no capítulo dois do *Teatro legislativo*, quando constata que a maior parte dos governos representativos existentes não é democrática, visto fazer do povo uma multidão passiva de espectadores. Para que a representação seja democrática, o representado não pode ser “mero espectador das ações do parlamentar” (ibid., p. 46). Em vez disso, é preciso que “opine, discuta, contraponha argumentos, [e] seja corresponsável por aquilo que faz o seu parlamentar” (ibidem).

Segundo Boal, a representação é democrática quando as leis apresentadas pelos representantes dentro da assembleia emergem a partir da interação com os representados que estão fora dela. No afã de salvaguardar o caráter democrático da representação, Boal advoga em prol de duas práticas que conectam o interior e o exterior da assembleia legislativa. A primeira delas se dá com a criação dos Núcleos, conjuntos de cidadãos que de forma “frequente e sistemática” colabora com as ações dos representantes eleitos mediante a comunicação e a formação coletiva de “suas opiniões, desejos e necessidades” (ibid., p. 66). Os Núcleos utilizam técnicas teatrais para explicitar os conflitos latentes que perpassam a sociedade.<sup>6</sup> Dentre estas, destaca-se o Teatro-Fórum, que incita o próprio povo a abordar temas que lhe são relevantes em peças nas quais qualquer um dos presentes pode intervir e modificar a ação teatral. O recurso à dramatização torna menos difícil para os oprimidos exporem suas queixas com relação àqueles que os perturbam e dá maior destaque, portanto, aos conflitos sociais. Ao dramatizar os problemas da comunidade, os Núcleos aclaram as diferentes posições em questão e facilitam a construção consciente das preferências coletivas (ibid., p. 66, 83).

De acordo com Boal, os Núcleos se classificam em três categorias. Os *comunitários* são formados por cidadãos que “vivem ou trabalham na mesma comunidade e têm, portanto, muitos problemas e preocupações em comum” (ibid., p. 70). Os *temáticos* são formados por cidadãos cuja reunião se dá por alguma razão, ideia ou objetivo mais “forte” do que a mera convivência territorial (ibid., p. 70). Como exemplo, Boal menciona coletivos formados por cidadãos de grupos discriminados por

---

filiado ao PT e disputado as eleições para representante do município do Rio de Janeiro? E por que teria tentado se reeleger? Dada essas incompreensões, não custa repetir: Boal repudia o governo representativo oligárquico, e não a democracia representativa. Não obstante, para ser justo com Picher e Kershaw, deve-se reconhecer que há uma passagem textual que sugere que o teatro legislativo seria contra a figura do legislador. Em uma entrevista publicada na *Drama Review*, Boal se refere ao teatro legislativo como algo que dispensa a figura do “Legislador” (SCHECHNER *et al.*, 1998, p. 80). Como essa entrevista foi feita após a publicação do *Teatro legislativo*, Picher e Kershaw poderiam redarguir que, ainda que no livro não fosse contra a representação, Boal com o tempo teria mudado de ideia e passado a defender a democracia direta. Semelhante conjectura, contudo, não procede, pois, como um de seus últimos discursos públicos deixa claro, a democracia representativa foi preferida por Boal até o final da vida. Cf. “Discurso de Boal em reeleição de Lula” (BOAL, 2006).

6 Conforme apontam Geraldine Pratt e Caleb Johnston (2007, p. 107), o teatro legislativo “cria uma esfera pública agonística” que aproxima Boal da vertente agonística da democracia. Com efeito, podemos dizer que a estética do oprimido boalina realiza a “arte como intervenção agonística no espaço público” que Chantal Mouffe (2008, p. 6) considera parte essencial de uma teoria agonística da democracia.

conta de raça, gênero e/ou sexualidade, portadores de deficiência, entre outros. A terceira e última categoria é um compósito das duas primeiras. Como exemplo de Núcleo *comunitário e temático*, Boal cita as ligas de camponeses que, partidários de uma ideia forte sobre a questão agrária, resolvem viver juntos em um mesmo pedaço de terra.

A segunda prática que Boal propõe para conectar o lado de dentro e o lado de fora das instituições representativas é a Câmara na Praça. Sua diferença principal com relação às reuniões costumeiras dos Núcleos é que ela tem como objetivo central elaborar um rascunho de projeto de lei que, posteriormente, será defendido na Câmara dos Vereadores. Boal não veda aos cidadãos que participam dos Núcleos o poder de elaborar rascunhos de projetos de lei que depois serão repassados aos vereadores. Ocorre que a elaboração de rascunhos de projetos de lei – no vocabulário de Boal, *súmulas* – não é a finalidade principal dos Núcleos. Para Boal, os motivos que podem levar à convocação de uma reunião dos Núcleos são legião. Um Núcleo qualquer pode se reunir, por exemplo, simplesmente para fazer com que os cidadãos interajam e se conheçam. Boal, inclusive, sugere aos Núcleos organizar espetáculos e festivais públicos, de sorte a tirar as pessoas do isolamento e incentivá-las a socializarem (ibid., p. 78).

Em resumo, a questão da eficácia do impacto legislativo não é a razão de ser do Núcleo.<sup>7</sup> Segundo argumenta Mark Dineenn (2013, p. 149), “seria reducionista demais medir o valor do teatro legislativo exclusivamente em termos das novas leis que produz”. O Núcleo é uma prática do teatro legislativo boalino que anseia cumprir um objetivo amplo, qual seja, o de incutir no povo o gosto pela participação democrática e o interesse pelos assuntos públicos, afugentando, pois, o desencantamento, a apatia, o cinismo e o derrotismo que têm sido observados em vários dos governos representativos hodiernos.

A Câmara na Praça, em contraste com as reuniões costumeiras do Núcleo, tem uma finalidade exclusiva: resolver um problema coletivo específico por meio da elaboração de uma súmula e/ou de um comunicado que expresse claramente aos representantes o que a comunidade *não* quer. O uso do conectivo “e/ou” se explica na medida em que é incomum que os representados não acabem esclarecendo, ao proporem soluções, o que *não* querem ver implementado. Daqui não se segue, é claro, a impossibilidade de haver uma situação na qual o desejo da comunidade seja simplesmente proibitivo. Em tal caso, a Câmara na Praça não precisa elaborar uma súmula e pode apenas emitir um comunicado que transmita aos representantes o que *não* deve ser feito. Como exemplo, Boal cita uma Câmara na Praça que se reuniu para debater uma proposta do prefeito Cesar Maia de armar a Guarda Municipal, que para a maioria dos presentes era problemática e que foi o que provocara a convocação da reunião. Nesse caso, os representados que participaram da Câmara não elaboraram uma súmula e optaram por apenas comunicar aos representantes que não queriam que semelhante medida fosse aprovada pela assembleia legislativa (BOAL, 1996b, p. 122).

Via de regra, contudo, a solução dos problemas que ocasionam a convocação de uma Câmara na Praça exige a elaboração de uma súmula, sendo por isso imprescindível que semelhante reunião proceda “mais ou menos como uma sessão da Câmara, com tempo cronometrado, ordem do dia, encaminhamentos etc. O que se quer saber é a opinião da cidadania sobre os temas [...] os quais eu [*sc.* Boal], como Vereador, deverei dar minha opinião” (ibid., p. 120).

<sup>7</sup> Ademais, o caráter mais solto da conversa pública que se desenrola nas reuniões usuais dos Núcleos a torna menos apropriada para a elaboração de uma proposta de política pública clara e concisa (cf. *infra* nota onze).

Boal repara que a Câmara na Praça não precisa necessariamente ocorrer em uma praça, podendo ser realizada em qualquer lugar de fácil acesso público, como quadras de esporte, igrejas ou escolas públicas (ibid., p. 122). O importante é que os seguintes procedimentos sejam seguidos: primeiro, deve-se delimitar um tema que servirá de justificativa para a reunião da Câmara na Praça.<sup>8</sup> A sugestão inicial do tema pode vir do povo ou dos próprios representantes.<sup>9</sup> Delimitado o tema, a Câmara na Praça é convocada e divulgada com antecedência à população. Um Assessor Legislativo é designado para ajudar os cidadãos presentes no que diz respeito aos “aspectos legais relacionados ao tema, e traduzir em termos legais as possíveis sugestões” (ibid., p. 120).

Recordemos que, na denúncia do caráter não democrático da representação política feita em *Teatro do oprimido*, Boal (2005, p. 288) estabeleceu que um governo representativo é oligárquico quando seus representantes alegam falar em nome do povo “sem ouvi-lo, traduzindo em sua própria linguagem de elite palavras que em nenhuma parte foram pronunciadas”. A Câmara na Praça salvaguarda a democraticidade da representação porque permite aos representados pronunciar, com suas próprias palavras, seus desejos, interesses e demandas.<sup>10</sup> Os constituintes conseguem, assim, comunicar seus juízos e opiniões aos representantes, sendo a função principal destes traduzir as demandas populares em projetos de lei.

O passo final é a elaboração da súmula, cujos principais pontos são votados pelos presentes, algo que só deve ocorrer após haver um debate entre eles. Terminada a súmula, os participantes podem decidir qual representante eleito será responsável por transformá-la em um projeto de lei.<sup>11</sup> Os debates na Câmara na Praça devem prezar pela ponderação, sendo por isso que Boal considera importantíssimo que os cidadãos participantes sigam os procedimentos deliberativos operantes no interior da assembleia representativa. A cronometragem equânime dos discursos, o direito à réplica e à tréplica, a concessão de apenas um voto para cada um na hora de decidir o teor geral da súmula, assim como outros procedimentos, estimulam os presentes a “expor com precisão seus pensamentos e sugestões” e difunde entre eles “a reflexão e a compreensão” (ibid., p. 123). Além disso, esses mecanismos salvaguardam a igualdade política, pois concedem igual tempo de fala aos cidadãos (*isegoria*) e igual poder de impacto político por meio da adoção da fórmula “uma cabeça, um voto” (*isonomia*).

8 A lista de passos que enumeramos a seguir não deve ser vista como uma cartilha inflexível, pois todas as técnicas do teatro legislativo (o que inclui a Câmara na Praça) podem ser contestadas por aqueles que as aplicam na prática. Daí que Boal (1996) exorte os leitores, em várias passagens do livro, a lhe mandar cartas relatando suas experiências com o teatro legislativo e sugerindo possíveis mudanças.

9 Cabe notar, todavia, que durante o mandato de Boal, quase todas convocações da Câmara na Praça ocorreram por iniciativa do povo (DINNEEN, 2013, p. 148).

10 A democracia para Boal exige não só *isonomia* – igualdade perante a lei, visível, por exemplo, na concessão de um voto para cada eleitor – como também *isegoria*, isto é, a igual capacidade de fala no que tange o mundo da política. “Para mim, na democracia [...] qualquer um pode dizer: ‘Pare, eu quero poder falar’. Isto que é democracia, isto que é liberdade, e é por isso que eu luto” (BOAL *apud* MORELOS, 1999, p. 38). Repare que a recuperação do antigo ideal democrático da *isegoria* não significa, reiteremos, que Boal fosse contra a representação e a favor da democracia direta. Conforme explica o autor na *Estética do oprimido*, ao buscar fazer da pólis ateniense um modelo inspirador para as democracias representativas contemporâneas, o propósito é não abolir mas sim “diminui[r] as distâncias entre base [*sc.* os representados] e vértice [*sc.* os representantes]” (BOAL, 2009, p. 132). A Câmara na Praça não visa, pois, abolir por completo a diferença entre representantes e representados.

11 Isso é especialmente recomendável nos casos em que os participantes sabem que a súmula que fizeram pode receber forte oposição de alguns representantes. Nesse caso, é provável que, ao verter a súmula em projeto de lei, o representante tenha de alterar um ou outro ponto de modo a angariar votos suficientes para que o projeto seja aprovado e vire lei. Voltaremos a esse ponto adiante quando explicarmos que a Câmara na Praça não nega a prática do compromisso (*compromise*).

Boal em momento algum assevera que a adoção dos procedimentos que regem a deliberação dos parlamentares na Câmara na Praça fará com que todos os cidadãos sejam claros e se compreendam totalmente. Mais modesta, sua afirmação é a de que um debate popular estruturado por semelhantes procedimentos tende a gerar mais compreensão do que um debate desordenado e evita que a reunião do povo seja muito dispersa, garantindo, portanto, maior eficácia legislativa à Câmara na Praça em comparação com as reuniões rotineiras dos Núcleos.<sup>12</sup>

Boal destaca que, enquanto rascunho de projeto de lei, a súmula não precisa ser excessivamente detalhada (ibid., p. 121). A escritura final do projeto de lei ficará a cargo de um ou mais representantes. Quanto à presença destes no evento, Boal a considerava de importância palmar. Afinal, a Câmara na Praça tem como razão de ser aproximar representantes e representados e salvaguardar a “política democrática do [...] Mandato [representativo]” (ibidem). Seja como for, é possível conjecturar que, na eventualidade dos representantes não conseguirem comparecer, o Assessor Legislativo ficaria encarregado de lhes relatar o desenrolar do debate público. Quanto à presença do Assessor, Boal é categórico: a Câmara na Praça fica impossibilitada de ocorrer sem ele, visto ser ele quem ajudará a população com o conhecimento jurídico necessário para a elaboração da súmula (ibidem).<sup>13</sup>

Seria a Câmara na Praça simplesmente uma ressurreição do mandato imperativo, prática recorrente na Idade Média que, como mostra Simone Goyard-Fabre (2003, p. 128-29), compelia o representante a seguir ao pé da letra as instruções dadas pelos representados? Os apontamentos acima já nos permitem responder que a Câmara na Praça não é a mesma coisa que o mandato imperativo. Ao mesmo tempo em que confere aos representados o poder de guiar os termos dos projetos de lei que os representantes dentro da assembleia deverão debater, a Câmara na Praça deixa a cargo dos representantes a escritura final do projeto de lei a ser votado na assembleia – o que, obviamente, abre a porta para a prática do compromisso (*compromise*).

12 O estudo de caso feito por Kelly Howe (2009) sobre a adoção do Teatro-Fórum pelo *Practicing Democracy* – projeto de uma companhia teatral apoiado pela Câmara de Vereadores de Vancouver, Canadá – ilustra bem como a ausência de procedimentos deliberativos claros pode fazer com que a sugestão de leis por parte dos representados deixe de gerar resultados concretos. Membros do *Practicing Democracy* convocaram os cidadãos de Vancouver para uma sessão de Teatro-Fórum que visava propor medidas legislativas para serem adotadas pelo município a fim de aliviar os efeitos do corte orçamentário da assistência social anunciado pelo governo. Na sessão específica ocorrida em Vancouver, os espect-atores foram instados a propor medidas legislativas após o término da peça. Ocorre que, na ausência de procedimentos deliberativos que estruturassem a conversa do povo, a sessão desembocou em propostas dispersas, longas e genéricas. Sem a obrigação de elaborar uma súmula mais ou menos clara e concisa, os participantes do Teatro-Fórum acabaram produzindo um relatório de “vinte e sete páginas com espaçamento simples [...]. As recomendações dizem respeito a uma plethora de preocupações, sendo que nem todas podiam ser endereçadas à Câmara de Vereadores de Vancouver (algo que o próprio relatório reconhece) [...]. O relatório incorpora uma cacofonia de vozes” (HOWE, 2009, p. 251). Não surpreendentemente, semelhante dispersão acabou impedindo que as propostas dos representados culminassem em algum projeto de lei por parte dos representantes (ibid., p. 252). Em contraste com o Teatro-Fórum, a Câmara na Praça não só visa explicitar o conflito e as diferenças que permeiam as relações entre os representados como impor esquemas deliberativos que de algum modo aglutinem as visões díspares dos cidadãos, de sorte a permitir a elaboração de uma súmula capaz de gerar um projeto de lei que valerá para todos.

13 Este ponto parece não ter sido apreendido por Pratt e Johnston (2007). Ao insinuar que o teatro legislativo boalino é incompatível com a ideia de que os legisladores detêm um expertise que o povo não tem, Pratt e Johnston (2007, p. 103) dão a impressão de que Boal pensava que a mera posse de um conhecimento técnico-jurídico por parte do legislador que os representados não têm constituiria um óbice à democratização do governo representativo. Os apontamentos sobre a imprescindibilidade da presença do Assessor Legislativo na Câmara na Praça mostram, entretanto, que tal insinuação não procede. Boal decerto reprovaria o uso do conhecimento técnico-jurídico do representante como justificativa para sobrepor a preferência deste à do representado. Daqui não se segue, contudo, que a simples existência de semelhante conhecimento inviabilize a representação democrática.

A Câmara na Praça difere do mandato imperativo porque não impede que, ao ser confrontado com parlamentares de partidos opostos que contrariam partes das orientações expressas pelos constituintes na súmula, o representante ou representantes que foram escolhidos para verter a súmula em projeto de lei possam, eventualmente, alterar ou deixar de lado um ou outro ponto que os representados na praça levantaram. Em consonância com o aspecto democrático da representação, tais alterações poderiam suscitar a convocação de novas Câmaras na Praça nas quais os representados debateriam possíveis insatisfações que a prática do compromisso feita pelo representante teria produzido neles.

No modelo de representação democrática esboçado por Boal, ainda que a soberania seja diárquica e compartilhada pelos que estão tanto dentro quanto fora das instituições representativas, é na troca pública das opiniões dos representados (i.é, no polo extra-estatal da soberania) que o poder decisório primordial reside. Ainda que não ditem os pormenores das leis promulgadas pela assembleia, os representados são quem decidem o teor geral dos projetos de leis que os representantes votam. O esquema político boalino, nesse sentido, garante aos cidadãos algo crucial para a sustentação da representação democrática: o poder de direcionar e moldar a pauta de discussão dos representantes.<sup>14</sup>

Caso o projeto de lei finalizado na assembleia lhes desagrade por algum motivo, os representados podem criar novas súmulas que deverão ser debatidas e votadas pelos representantes. Na democracia representativa, o trabalho do representante é análogo ao de Sísifo: condenado a um vaivém constante, ele deve sempre retornar à praça pública para averiguar e traduzir juridicamente as inexauríveis insatisfações que a atividade dos legisladores está fadada a produzir entre o povo.

A representação democrática é um processo de tradução que nunca acaba, pois é pouco provável que uma lei promulgada na assembleia representativa não agrade um, poucos ou muitos setores da sociedade em detrimento de outros. O teatro legislativo não pressupõe que a Câmara na Praça conseguirá acabar com a opressão de uma vez por todas. É justamente porque parte da constatação de que a opressão é inerente à vida em sociedade que Boal (1996a, p. 53) conclama pela criação da Câmara na Praça, local em que a contestação do povo consegue um canal de acesso ao poder instituído. Ao dar vazão à democracia contestatória por meio da manutenção de um espaço onde o povo consegue criticar o poder vigente, a Câmara na Praça é conducente à concepção de liberdade como não dominação que Boal esposava.<sup>15</sup>

### 3. Conclusão

A fim de democratizar o governo representativo e aliar representação política e soberania popular, é indispensável criar mecanismos de participação direta que concedam aos cidadãos comuns o poder de esboçar os termos perante os quais as leis debatidas pelos representantes serão votadas. Não podemos simplesmente esperar, como sugere Nadia

14 Sobre a importância fulcral de tal poder para a democracia, ver Roger Cobb e Charles Elder (1971). Ao conceder ao povo o poder de decidir a pauta de discussões dos representantes, a teoria de Boal se coloca contra a tese que Robert Jackson (2007, p. 92) apresenta no livro *Sovereignty*: “Os cidadãos das democracias representativas não estão em posição de decidir qual lei ou política deverá ser implementada. Eles estão em posição de decidir quem, dentre os partidos e políticos disputando seus votos, deverão ser os representantes. O papel deles é esse”. Na contramão de Jackson, Boal entende que a soberania popular em uma democracia representativa requer o poder de decidir não só quem será eleito como também os termos gerais das leis e políticas públicas que serão implementadas na assembleia representativa.

15 No último livro que escreveu, Boal (2009, p. 78) afirma compreender a liberdade como “*libertas*”, palavra utilizada pelos antigos romanos que descrevia a pessoa livre “em contraposição à pessoa escrava”.



Urbinati, que o poder de influência dos representados sobre os representantes emerge, espontaneamente, a partir de uma “política informal” criada pela advocacy de associações da sociedade civil (URBINATI *apud* LANDEMORE, 2016, p. 146). É necessário formalizar práticas institucionais que fomentem semelhante relação de influência para além do período das eleições (HAMILTON, 2014, p. 200-5 e PEONIDIS, 2013, cap. 2).

Semelhante estratégia é indispensável para tornar a democracia compatível com a representação – algo que a prática da Câmara na Praça demonstrou nas ocasiões em que foi posta em prática. Adotada por Boal em seu mandato como vereador entre 1993 e 1997, a Câmara na Praça gerou a promulgação de várias leis *dentro* da assembleia representativa que foram elaboradas em parceria com os representados *fora* dela.<sup>16</sup> Não se trata, portanto, de um modelo teórico “impraticável”.<sup>17</sup>

O poder da Câmara na Praça para democratizar o governo representativo só não pôde ser melhor apreciado porque, verdade seja dita, os outros representantes não a adotaram. A Câmara na Praça decerto não consegue pôr em marcha uma representação efetivamente democrática quando a esmagadora maioria dos representantes a repudia e quando, nos pouquíssimos casos em que é utilizada, acaba sufocada por uma assembleia que, embora eleita pelo voto do povo, é de fato oligárquica. Nada disso, contudo, nega o poder que a Câmara na Praça tem de fortalecer a representação democrática. No pensamento político de Boal, encontramos nada mais nada menos que um esquema teórico capaz de compatibilizar soberania popular e representação.

16 Para uma listagem das leis aprovadas por meio da Câmara na Praça no município do Rio de Janeiro entre 1993 e 1996, ver Boal (1996, p. 134-41). A Câmara na Praça também foi posta em prática e conseguiu produzir leis em outras cidades (DINNEEN, 2013, p. 148-55).

17 Uso o termo “impraticável” para aludir à rejeição e à crítica que Urbinati fez às Assembleias Primárias, sistema desenhado por Condorcet (1793) que, de maneira análoga à Câmara na Praça, permitia aos representados propor a feitura de novas leis e contestar as leis existentes. Ainda que aprove o esforço de Condorcet de democratizar a representação por meio das Assembleias Primárias, ao fim e ao cabo, Urbinati (2006, p. 221) rejeita a proposta do filósofo francês por considerá-la “impraticável”.

**Referências bibliográficas:**

- BABBAGE, Frances. *Augusto Boal*. Londres: Routledge, 2004.
- BOAL, Augusto. *O arco-íris do desejo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996a.
- \_\_\_\_\_. *Teatro legislativo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996b.
- \_\_\_\_\_. *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas*. 7ª ed. rev. e ampliada. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- \_\_\_\_\_. Discurso de Boal em reeleição de Lula. Rio de Janeiro, 2006. Disponível em <<https://institutoaugustoboal.org/2018/04/26/discurso-de-boal-em-reeleicao-do-lula-2006/>>. Acesso em: 13 de novembro de 2018.
- \_\_\_\_\_. *A estética do oprimido*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- COBB, Roger; ELDER, Charles. The politics of agenda-building: An alternative perspective for modern democratic theory. *The Journal of Politics*, v. 33, n. 4, p. 892-915, 1971.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Plan de constitution présenté à la Convention nationale*. Paris: Imprimerie Nationale, 1793.
- DINNEEN, Mark. Teatro legislativo: Estimulando a cidadania ativa. *Teatro: Revista de Estudios Culturales / A Journal of Cultural Studies*, n. 26, p. 141-161, 2013.
- GOYARD-FABRE, Simone. *O que é democracia?* Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HAMILTON, Lawrence. *Freedom is Power: Liberty Through Political Representation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- HOWE, Kelly. Embodied think tanks: Practicing citizenship through Legislative Theatre. *Text and Performance Quarterly*, v. 29, n. 3, p. 239-257, 2009.
- JACKSON, Robert. *Sovereignty: Evolution of an Idea*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- KERSHAW, Baz. Legislative Theatre. By Augusto Boal. *Theatre Research International*, v. 26, n. 2, p. 218-219, 2001.
- LANDEMORE, Hélène. A democracia representativa é realmente democrática? Entrevista com Bernard Manin e Nadia Urbinati. Tradução de Fernanda Belo Gontijo, Gustavo Hessmann Dalaqua e Patrick Diener. *Dois Pontos*, v. 13, n. 2, p. 143-156, 2016.
- MIGUEL, Luis Felipe. *Dominação e resistência: Desafios para uma política emancipatória*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MORELOS, Ronaldo. Symbols and power in Theatre of the Oppressed. Dissertação de Mestrado (273ff). Queensland University of Technology, Academy of the Arts, 1999.
- MOUFFE, Chantal. Art and democracy: *Art as an agonistic intervention in public space*. *Open*, n. 14, p. 6-27, 2008.
- PEONIDIS, Filimon. *Democracy as Popular Sovereignty*. Lanham: Lexington Books, 2013.
- PICHER, Marie-Claire. Democratic process and the theater of the oppressed. *New Directions for Adult & Continuing Education*, n. 116, p. 79-88, 2007.
- PRATT, Geraldine; JOHNSTON, Caleb. Turning theatre into law, and other spaces of politics. *cultural geographies*, v. 14, n. 1, p. 92-113, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENDES, José Manuel. *Demodiversidade: Imaginar novas possibilidades democráticas*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- SCHECHNER, Richard *et al.* Augusto Boal, city councillor: Legislative Theatre and the Chamber in the streets: An interview. *TDR / The Drama Review*, v. 42, n. 4, p. 75-90, 1998.
- URBINATI, Nadia. *Representative Democracy: Principles & Genealogy*. Chicago: Chicago University Press, 2006.

\_\_\_\_\_ ; WARREN, Mark E. The concept of representation in contemporary democratic theory. *Annual Review of Political Science*, v. 11, n. 1, p. 387-412, 2008.  
VIEIRA, Mónica Brito. Introduction. In: *Reclaiming Representation: Contemporary Advances in the Theory of Political Representation*. Londres: Routledge, 2017, p. 1-21.

# Filosofia moderna e apropriação de conteúdos religiosos

Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes<sup>1</sup>

## Introdução

Na modernidade a razão secular necessitava do desmanche de todo arcabouço teórico-teológico por desconsiderar seu fundamento último: a fé. Dessa maneira tentava mostrar que aquilo que outrora era alcançado pela religião agora poderia ser conquistado via uma articulação racional gerando resultados epistemicamente superiores e mais facilmente aceitos por todos; uma vez que eram frutos da razão humana e não da revelação divina. Tal autonomia da razão iluminista é verdadeira se seu conteúdo teórico prescinde totalmente de qualquer resto religioso. Nesse trabalho pretendo mostrar a falsidade dessa hipótese e seus desdobramentos. Primeiramente defenderei que na modernidade tivemos uma apropriação racional de conteúdos originalmente religiosos, em seguida abordo o processo que nos levou ao laicismo filosófico do século XIX e seus antagonistas, por fim, exemplifico os novos encontros da filosofia com a religião no século XX.

## Modernidade e a necessidade da religião.

Com a crescente secularização social do século XVIII, também no terreno das ideias, a filosofia se afasta da religião, e tenta por si mesma edificar uma normatização ou pelos menos de vislumbrar um caminho para ela com o fim de alcançar o que antes era fornecido pela religião, a saber, respostas de como viver a vida em conjunto com os outros e com a natureza.

Kant está inserido nesse contexto pretendendo uma apropriação dos conteúdos da fé em prol da razão através do debruçar-se da razão sobre a fé, com o objetivo de extrair dela uma legitimação secular para suas proposições. Kant (cf. CRP, B XXX e também o prefácio do Conflito das Faculdades, p.22) reconhece a carência teórica da razão e acredita que para suprir essa falta as inspirações bíblicas são de interesse da própria racionalidade. A moral kantiana toma por princípio a liberdade humana conjugada com sua capacidade de dar a si mesma a regra do agir moral e, portanto, não carece das ideias da fé revelada para conhecer a lei moral. Para Kant o fim da religião é o engrandecimento moral do homem e a Bíblia deve ser interpretada de tal maneira que fomente as disposições morais que (segundo Kant) estão em nós desde sempre. Para Habermas:

O contexto que forma a história sagrada do pecado, a expiação e a reconciliação, assim como a confiança escatológica, no poder retroativo de um Deus redentor, abrem caminho a um esforço moral intramundano (HABERMAS, 2006, p.222)

---

1 Doutor em Filosofia pela UFPE. Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

A moral kantiana se depara com o problema da falta de garantias para a felicidade e para a justiça. Não há aqui uma relação entre agir moral e ser feliz (Kant fala de dignidade de ser feliz). Tampouco segurança de que a justiça prevalecerá sobre o agir imoral de alguém por toda a vida. Também nos parece descabida a ideia de que nosso fim é ser lançados no caos ou num puro nada. É como se o tempo inteiro algo em nós nos incomodasse e dissesse que as coisas não podem ser assim, que é mesmo sem sentido que assim sejam e, portanto, irracional. O pensamento cristão tem aqui uma forte contribuição, pois:

a moral tampouco é propriamente a doutrina de como nos fazemos felizes, mas de como devemos tornar-nos dignos de felicidade. Só se a religião é acrescida a ela, realiza-se também a esperança de tornar-nos algum dia partícipes da felicidade na proporção em que cuidamos de não ser indignos dela. (KANT, CRPr, A234)

Apesar de que a razão não possa dar conta de determinadas perguntas que lhe fazemos ela mesma não pode fazer-se indiferente a esses questionamentos. Aqui a resposta é um interesse da própria razão que reconhece sua impotência para tanto. Há a necessidade de um alargamento da razão para um campo diferente do dela a fim de dar conta de algo que ela mesma não suporta, a saber, a razão necessita da fé. Sem a ajuda da teologia de seu tempo Kant não poderia seguir ao encontro de seus postulados da razão prática e impregnar ânimo na efetivação da moralidade.

O bem supremo em Kant é apenas um ideal, uma consequência da união de todas as ações individuais reguladas segundo o imperativo categórico, portanto, não acrescenta nenhum conteúdo novo vinculante para o exercício da moral. Contudo, em alguns momentos parece que Kant argumenta em prol de sua realização (cf. Kant, 2002, p. 215ss). A ideia de Deus surge como postulado para fomento do sumo bem na harmonização entre moralidade e felicidade. Aqui, juntamente com o postulado da imortalidade da alma Kant faz uma inegável reabertura ao transcendente outrora fechado pela razão especulativa da *CRP*. Segundo Habermas:

o que interessa a Kant é a perspectiva do reino prometido por Deus na terra. O pensamento escatológico de um Deus que atua na história, pensamento esse que vai além de todos os ideais platônicos, pretende traduzir a uma utopia intramundana a ideia de ‘reino dos fins’ desde a palidez transcendental do inteligível. Desse modo, os homens retomam a confiança de que por meio do seu atuar moral podem favorecer a realização dessa ‘comunidade ética’ que Kant explica filosoficamente partindo da metáfora de um reino de Deus na terra (HABERMAS, 2006, p.230).

Ao trazer o “Reino de Deus” para a terra e transformá-lo numa comunidade de cooperação entre homens em busca do sumo bem plasmado na convivência social segundo as leis da virtude, Kant delimita a fé frente ao saber. É a própria razão que se interessa pelos conteúdos da revelação trabalhando em sua articulação racional objetivando tornar os mandamentos divinos mandamentos humanos. Essa apropriação crítica tem por objetivo a superação da religião tradicional por uma forma mais acabada de tal tradição, um avanço de sua época, a saber, o esgotamento dela numa semântica funcionalmente equivalente que dispensa a fé.

Para Hegel, Kant não foi completo em seu intento de superação da religião. A razão que reconhece seus limites frente aos desafios que ela mesma se propõe acaba por gerar uma espécie de frankenstein teórico, onde conteúdos religiosos são contrabandeados para dentro de construções filosóficas preservando, de alguma forma, seu caráter religioso. Com Hegel a ideia é de superação real (cf. Fenomenologia do Espírito, parágrafo 678). De início, Hegel entende que os conteúdos da fé cristã devem ser justificados pela razão e depois superados pela filosofia que os incorpora. Dessa forma a filosofia hegeliana motiva a filosofia a encarregar-se de conteúdos próprios da religião, dentre eles a ideia de salvação.

A busca por um sujeito autônomo no iluminismo visava à liberdade do homem e a construção do Estado. Ambos teriam de ser autônomos e suficientes. Na era da crítica nem igreja nem justiça poderiam se imiscuir do escrutínio e, assim, nada escapara do único tribunal legítimo: o da razão autônoma. A libertação da razão daquilo que lhe alienava é apontada por Hegel a partir da filosofia de Descartes (cf. HEGEL, 2015, p.247), onde o sujeito se descobre a si mesmo. Esse “si mesmo” do sujeito é tomado por Kant como autodeterminação e autorealização que em Hegel se concretizam no Estado. Por outro lado, esse processo de libertação acontece diante de um *background* que não poderia se perder, embora também não ocupasse o lugar principal, a saber, uma necessária vinculação ao transcendente. O transcendente assume diferentes matizes na modernidade até Hegel<sup>2</sup> e quer preservar uma relação com a filosofia enquanto necessário para essa. O sujeito ganha autonomia frente à ortodoxia religiosa não devendo a filosofia estar vinculada a qualquer credo religioso, mas a própria filosofia nota a necessidade, a partir de si mesma, enquanto da própria razão autônoma, de não abrir mão daquelas intuições formadoras do ocidente onde ela mesma (filosofia) se formou. O cógito cartesiano precisa do Deus bom para garantir a realidade, a moralidade de Kant apela à ideia de “Reino de Deus” para sua comunidade ética, bem como o caminhar histórico da razão hegeliana é impensável fora da teodiceia.

Em todas essas filosofias vemos um claro comprometimento com: uma realidade que pode ser conhecida por todos (Descartes), com um sujeito cuja autonomia o leva a encontrar-se com os outros (Kant) e com o direito universal integrador das subjetividades individuais (Hegel). O saldo desse caudal filosófico haveria de ser uma consciência normativa de conjunto, coisa que em nossos dias se encontra ameaçada. Segundo Habermas:

A visão genealógica de Hegel decifra as sugestivas imagens e densas narrativas das grandes religiões universais como a história de um espírito que aguarda uma apropriação reflexiva por meio do trabalho do conceito (HABERMAS, 2006, p.246)

Hegel percebe nas religiões algo a ser conceituado pela filosofia. Uma espécie de conhecimento codificado e obscuro que necessita ser alçado pelo conceito a fim de atualizar aqueles potenciais semânticos ali condensados. Trabalho esse por Kant realizado quando diante do problema de conciliar moral e felicidade. Por outro lado, o ambiente iluminista é fortemente anticlerical e cria uma atmosfera propícia para um mundo intelectual que deseja se desligar das religiões. Portanto, a profanação daqueles conteúdos religiosos que nos levaram à civilização em que vivemos, haveriam de ser realizados sem o reconhecimento de sua origem ou, no máximo, os tomando como uma figura a ser superada pela razão.

<sup>2</sup> Charles Taylor, contra qualquer interpretação imanentista da filosofia de Hegel, fala da noção hegeliana de Deus e sua problemática defendendo a posição de Hegel como algo entre o Teísmo e o panteísmo (cf. TAYLOR, 2014, p.128).

### O laicismo filosófico do século XIX e seus antagonistas.

É por esse caminho que entram em cena Feuerbach e Marx. Tomando por pressuposto o materialismo e o primado da razão prática sobre a teórica, têm a religião como alienação do homem e impedimento à sua liberdade e emancipação. Da mesma maneira que Kant em seu “reino dos fins” propõem um tipo de escatologia secularizada a fim de “salvar” o humano. Os muitos marxismos são ricos em tomar para si ideias teológicas e tentar versões ateias das mesmas, nessa hora: “a filosofia tenta apropriar-se do conteúdo de libertação coletiva do evangelho judaico-cristão seguindo a pegada semântica do ‘povo de Deus’ deixada por Kant” (HABERMAS, 2006, p.238)

O processo de encerramento da filosofia sobre si mesma, de uma razão que acabou por envaidecer-se não reconhecendo sua herança religiosa, que saiu em busca de realizar-se isoladamente, fez com que ela se tornasse razão teórica técnica (ou positivismo) e razão prática escatológico-secular (promessas de plena realização do homem por ele mesmo). Esse caminho de superação é tomado por alguns pensadores do século XIX e início do século XX num modo de fazer filosofia que defende o aniquilamento da religião numa antropologia radical (Feuerbach), a acusa de estar a serviço da opressão (Marx), a entende como negadora da vida (Nietzsche), ou neurose (Freud). Sem entrar nos detalhes dessas amplas e profícuas filosofias, das diferentes interpretações do fenômeno religioso que os estudiosos desses pensadores nos deram, de suas argumentações nem sempre claras e consistentes, e mesmo da presença de ideias de origem religiosa em muitas dessas expressões; observamos o movimento do pensamento histórico-filosófico que se afasta de nossas heranças religiosas. Fé, tradições, livros sagrados, místicas, símbolos, tudo carece de lugar diante da filosofia que se olvidou de sua gênese. No entanto, a eliminação da fé pela razão, ou o contrário, traz consigo sequelas civilizatórias.

A razão e a fé se perdem quando ocorrem duas situações. A primeira ao estabelecer-se o completo divórcio entre elas, então surge a incomunicabilidade, a fé fanatiza e a razão se enfraquece. Esse equívoco é característico do fideísmo e do voluntarismo. O fideísmo é marca do pensamento protestante do século XIX e enfatizado por Karl Barth no século XX, mas de alguma maneira é herdeiro do voluntarismo criado ainda na Idade Média. A ideia básica aqui é a de um Deus absolutamente transcendente e totalmente livre em sua vontade (voluntarismo) que não se deixa subordinar por qualquer princípio racional, podendo, inclusive, agir de maneira contrária à razão (cf. RATZINGER, 2008, p.35). É a vivência da fé alheia à razão: disso só sobram os fanatismos e fica-se a um passo da violência. Do seu lado, a razão perde sua referência e força, pois passa a igualar todos os discursos desistindo da discussão mesma. A razão sozinha é incapaz de nos dizer da existência de uma verdade última acerca de qualquer assunto. Sempre estamos sujeitos a uma contra-argumentação que nos afirma o contrário. O papel da fé é dizer à razão que sim, há uma verdade a ser buscada e isso estimula a pesquisa filosófica a encontrar respostas às questões e a não se conformar com o diagnóstico pós-moderno da debilidade da razão.

A segunda situação é aquela em que se confundem e a razão pretende subsumir ideias religiosas. O erro aqui de muitas filosofias está na gênese mesma de seu projeto filosófico, a saber, na tentativa de superar uma intuição que tem origem num livro considerado sagrado. A tentativa da razão de se apropriar desses conteúdos como seus construindo versões seculares deles fez com que a razão se sobrecarregasse e levasse um fardo que não era seu, ou seja, a filosofia passou a ocupar-se de tematizar questões teológicas tais como: salvação, redenção,

esperança e outras cujo conteúdo implica uma atmosfera de fé religiosa alheia à própria filosofia. Esse fardo tomado para si da razão gerou sua frustração e subsidiou a racionalidade débil de nossos dias permeada de relativismos, individualismos e que põe seu último suspiro num naturalismo inapropriado para dar conta dos problemas humanos não calculáveis.

Há que se cambiar o enfoque. A cooperação da filosofia situa-se na pós-modernidade de uma forma diferente do que ocorrera em épocas secularistas. Não compete à filosofia qualquer tipo de hermenêutica interna aos conteúdos próprios de determinada fé a fim de julgá-los corretos ou incorretos, nocivos ou benéficos para a existência humana. Esse tipo de filosofia acabou por substituir conceitos próprios desde sempre das comunidades de fé por versões mundanizadas sem sucesso. Muitas vezes o resultado não passa de:

uma filosofia exaltada que se limita a tomar emprestado e a utilizar em seu proveito as promissoras conotações do vocabulário das religiões de salvação, a fim de dispensar-se do rigor do pensamento discursivo (HABERMAS, 2006, p. 253).

A condenação da religião deu-se em conjunto com a racionalidade filosófica pondo em cheque Sócrates e Moisés e nos convidou a uma imaginada “época sublime” anterior (Nietzsche), onde uma vida autêntica e libertadora que temos de resgatar nos aguardaria; ou nos ilude com uma esperança de felicidade terrena por vias revolucionárias (Marx). Em outras palavras, filosofias que falam de paraísos a serem reclamados! Aqui se entrevê o depósito criativo de um mito que se substitui à razão, ironicamente formado de elementos religiosos que outrora foram criticados, resulta numa quimera mitológico-filosófica soletrada em linguagem escatológica-secular. Como exemplo Habermas aponta o vocabulário do último Heidegger que: “fala de terror, risco e salto, decisão e serenidade, recordação e arrebatamento, privação e chegada, entrega e oferenda, acontecimento e conversão” (HABERMAS, 2006, p.252) explicitando a incapacidade de abandono da semântica evangélica para expressar algo que talvez pudesse dela tomar o lugar.

A pressuposição de que a vida religiosa possa ser reduzida à vida racional foi fruto de uma falta de compreensão do que seja o lugar do religioso no homem. Em sua ânsia de rejeitar a religião esses pensadores não perceberam a diferente natureza da fé e seu âmbito suprarracional. Foram Schleiermacher e Kierkegaard, também pelo século XIX quem nos ofereceram uma filosofia que busca entender a fé por ela mesma, como algo diferente da racionalidade e instando um lugar próprio no humano que não pode ser substituído pela razão.

Schleiermacher opera uma análise transcendental da sensibilidade religiosa e encontra um lugar próprio na subjetividade para o sentimento de piedade quando a põe ao lado do saber, da moral e da estética. Não há uma redução da religião à moral (Kant), mas percebe a fé como uma singularidade da alma com características próprias e irreduzíveis. Schleiermacher finca uma base universal para a compreensão da fé independente do conhecimento e da moral favorecendo um pensamento que encontra na fé contribuições ao saber (cf. HABERMAS, 2006, p.239-248).

Kierkegaard, em *Temor e Tremor*, a partir da narração bíblica do sacrifício de Abraão, sai em busca de compreender o que seja a fé autêntica vivida no cristianismo. Não há em Kierkegaard qualquer racionalização do elemento religioso ou tentativa de redução da fé, mas a fé torna-se um outro para a razão como ocorre com a arte: “com os conceitos de belo, feio e sublime, a filosofia apenas logra algo mais que circunscrever



cautelosamente este estímulo a-linguístico e sensorial que impulsiona o jogo do juízo reflexivo.” (HABERMAS, 2006, p.248). As categorias filosóficas só servem para discutir a arte e buscar uma compreensão do fenômeno artístico, não são capazes de reduzi-lo, sendo impossível para a razão incluir em si a sensibilidade artística. O mesmo sucede com a religião. O papel da filosofia aqui é discursivo-compreensivo, não cabendo a ela a tentativa de conter em seus domínios algo que lhe é totalmente alheio e diferente, a fé.

Há uma complementaridade no existencialismo de Kierkegaard e no transcendentalismo de Schleiermacher que favorece as relações entre fé e saber numa realidade de pensamento pós-metafísico: o trabalho de Schleiermacher oportuniza a busca do saber através da fé numa pacificação entre modernidade e religião; e Kierkegaard mostra que a senda do congraçamento passa pelo reconhecimento da diferença entre elas. A compreensão da distinção entre fé e razão e seus papéis irredutíveis no homem nos oportunizam a tecer os contornos dialógicos entre elas.

### **Filosofia e religião no século XX: a reconciliação**

À filosofia que abandonou a crença ultrapassada de sobrepor a religião, deve interessar somente a recuperação de determinados conteúdos semânticos traduzíveis a uma linguagem pública. Lévinas e Paul Ricoeur são exemplos recentes de ótica.

Lévinas é um crítico das análises literárias feitas sobre a Bíblia em sua época. “Ele as censura por reduzir os textos bíblicos à condição de documentos, de coisas. É preciso tornar esses textos ‘ensinantes’, soprar a brasa de inteligência e de vida que neles se esconde” (MIES, 2012, p.145). A filosofia de Lévinas possui vários versículos bíblicos que não são provas, construções ou argumentos filosóficos, contudo atestam a abertura da filosofia a elementos anteriores a ela, que os toma, e por eles torna-se filosofia.

A ideia de Deus de Lévinas é inicialmente derivada do terceiro capítulo das meditações de Descartes onde o filósofo questiona a ideia de infinito num ser finito como nós e a atrela à revelação desse mesmo ser. Para Lévinas há aqui um imenso abismo. Se nossos pensamentos são, de alguma maneira, derivados de objetos empíricos que estão ao alcance da consciência, é impossível ao homem pensar um objeto como o infinito que não possui qualquer tipo de semelhança com nada que se apresenta à nossa consciência. Essa desproporção entre a maneira como pensamos e o resultado alcançado faz Lévinas admitir que possuímos desde sempre uma tal ideia e a faz coincidir com a Revelação (cf. MIES, 2012, p.118-119). A partir de então Lévinas inicia suas reflexões em Ética tomando para si uma série de passagens bíblicas que falam de um Deus que se revela a partir de minha relação com o outro, mais propriamente o “face a face” com o rosto que não é o meu e me interpela a não matar, ponto alto do decálogo para Lévinas.

A ênfase de Lévinas é na responsabilidade perante o outro como aquilo que é inalienável em mim tornando-me eu mesmo. O diálogo de Jó com Deus nos entrega outra concepção de liberdade e responsabilidade. Em geral nos sentimos responsáveis por nossas ações apenas. Jó não aceitava seu sofrimento como forma de castigo divino, pois entendia que não havia feito nada para merecê-lo. Tem uma perspectiva estreita da responsabilidade. Aqui temos de diferenciar culpa de responsabilidade. Se nada fiz para que o mal acontecesse não sou culpado, mas não deixo de ser responsável, por quê? A resposta é dada pela censura de Deus a Jó ao lhe perguntar: “Onde estavas quando criei o mundo?”. Os mandamentos de Deus são antecedidos pelo dom de Deus. Primeiro Deus

nos dá o mundo, a comunidade e a nós mesmos (decálogo da criação), só depois nos exige algo a fim de que nos tornemos o que somos (os dez mandamentos) <sup>3</sup>.

O homem não é um ser que cria realidades onde só seria responsabilizado por uma realidade criada pelo seu livre arbítrio que ele dá a si mesmo. Um homem assim só pode ser fruto do individualismo desencadeado por uma filosofia da realização da própria vontade ou de algum idealismo exagerado. A pessoa não é começo de nada, nem de si mesma, mas já é obra iniciada por outros e posta num mundo que lhe é dado. Antes de ser livre é alguém numa comunidade, que só existe por conta da solidariedade de seus indivíduos e isso implica numa responsabilidade para com todos que antecede e possibilita sua liberdade individual. O dever deriva da ideia antropológica do homem inserido como indivíduo num grupo e num mundo segundo os quais exerce sua liberdade. Pode então Lévinas afirmar: “Não és somente livre, mas és solidário, para além de tua liberdade. És responsável por todos” (apud. MIES, 2012, p. 139-140).

Também Paul Ricoeur é aberto à tradição bíblica e mesmo a toma como originária. A filosofia não pode ser compreendida como um discurso que surge de lugar nenhum como que revelado a algumas mentes brilhantes, mas é, antes de tudo, um recomeço provocado pela relação do filósofo com seu entorno cultural. O ocidente só existe segundo o grego e o judeu. A pergunta grega pelo “ser” se encontra com o “Eu sou” judaico e define o ocidente nos legando uma cultura reflexiva de desenvolvimento e autocrítica, ou como diz Paul Ricoeur é o “destino de nossa existência ocidental” (apud. THOMASSET, 2012, p.92).

Disso o ocidente não pode sair enquanto for ocidente, a crítica a isso que somos é feita por nós mesmos e só é possível a partir do que somos. É autoengano a tentativa de pensar fora dessa jurisdição com a desculpa da objetividade ou a-historicidade. Tentativas de superar essa civilização são fruto dela mesma em suas ideias de desenvolvimento e transcendência, ideias como criação e destruição da cultura ocidental derivam dessa mesma cultura em sua literatura apocalíptica ou do gênesis bíblicos. Pensar num modo de pensamento novo é próprio da filosofia ocidental que sempre se renova em seu diálogo com a tradição.

A hermenêutica de Ricoeur não é desistência da verdade e entrega a qualquer perspectivismo de ideias fechadas e irreconciliáveis em si mesmas, posto que os diferentes pensamentos sejam acessíveis uns aos outros e o diálogo e a comunicação possíveis. Ricoeur opera uma filosofia aberta à contribuição da revelação judaico – cristã preservando a total autonomia da filosofia. É a própria razão que toma para si a tarefa de refletir as simbologias e metáforas bíblicas antecipadoras da argumentação filosófica, tendo nas expressões bíblicas não um limitante, mas sim o contrário, como que uma fonte para manter o fluxo das interrogações da razão.

A parceria entre filosofia e Bíblia se dá através da mediação linguística, mas de que forma?

O que torna o dado bíblico acessível à interpretação filosófica é a capacidade da linguagem de desvendar uma dimensão simbólica que jamais poderá ser reduzida ao raciocínio conceitual. É também sua capacidade de revelar o ser, de mostrar a realidade que precede as aparências da objetividade instrumental (THOMASSET, 2012, p.94).

3 Cf. artigo de Carlos Mesters onde compara os dez mandamentos com os dez “faça-se” de Deus no Gênesis que antecedem os mandamentos. Primeiro Deus nos dá gratuitamente e, portanto, gratuita deve ser nossa resposta e esse Deus. O artigo está na página: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/Ribla/article/.../5566>. Consultado em 27/09/18.

A linguagem poética é reveladora de realidades fenomênicas escondidas à linguagem descritiva comum. Não é simplesmente uma questão de tradução para uma versão analítica, posto que nessa tradução as perdas de sentido são evidentes. Quando digo que a “tristeza me dói a alma” um possível correspondente analítico é “estou com uma tristeza muito forte” é certo que essa expressão cognitivamente se refere à original, mas nem de longe expressa plenamente seu espírito.

A hermenêutica de Ricoeur se ocupa em compreender a função criadora de sentido da realidade do texto que muitas vezes passou ao lado do autor e só diante do leitor se opera. O texto é suplementado pelo leitor alicerçado por sua situação deixando-o sempre aberto. Esse ato de tomar o texto para si e enxergar as próprias realidades é expresso por Paul Ricoeur do seguinte modo:

Por apropriação entendo que a interpretação de um texto se completa na interpretação de si de um sujeito que, a partir de então, se compreende melhor, se compreende de outro modo, ou mesmo começa a se compreender (apud. THOMASSET, 2012, p.101).

Compreender um texto é assumi-lo para si percorrendo as vias promotoras de autocompreensão e alargamento do eu abertas por ele. Na Bíblia há muito a ser considerado sobre esse contexto hermenêutico. O texto bíblico é revelador de uma totalidade significativa do real (do cosmos, do social, da história) e de nós mesmos (quem sou, quem são os outros), nos atingindo no mais íntimo e revelando uma redescrição da realidade com vias abertas para novas oportunidades de ser e agir no mundo.

Assim são as parábolas de Cristo que falam do reino de Deus. Esse reino não se dá a conceitos, mas descrito por semelhança a algo de nossa realidade cotidiana. Aqui não é o pensamento analítico-calculista que se expressa, pois esse nada pode dizer das imagens, tensões e inspirações evocadas nas metáforas. Há de se notar que a dimensão poético-metafórica da linguagem bíblica tem em sua origem um potencial motivacional e de sentido irreproduzível pela razão pura ou qualquer simulacro psicológico.

Nessa direção a transformação moral do homem é possível, mas não por via do moralismo. A excentricidade das parábolas nos surpreende de forma incomum, franqueando à imaginação a novidade de uma outra atitude possível frente a situações ordinárias, quando esses contos são por nós acolhidos em sua força poética e provocadora de sentimentos de inquietação que se desenvolvem em nossa interioridade. Há todo um simbolismo interno na poética do relato evangélico que nos introduz numa realidade toda sua nos mostrando não apenas uma compreensão diversa da nossa, mas um renovado sentir e viver no mundo sempre alimentado pelas disposições singulares fomentadas pelo contato com a poética, hinos, alegorias, profecias, provérbios e toda multiplicidade literária dos textos bíblicos.

### **Considerações finais**

As tentativas de subtrair a fé frustraram a filosofia que perdera uma de suas fontes de inspiração e assumira uma carga imprópria. Minha proposta, motivada pelos trabalhos dos professores Thomasset (Centro Sèvres – França), Mies (Faculdade de Namur - Bélgica) e pelo pensamento habermasiano se apresenta como uma reabertura dialógica reparadora. Aqui é oportunizada franca parceria onde a filosofia se apropria de todo esse arcabouço de sentido na forma de uma argumentação sólida e logicamente coerente que lhe é própria. Como o intelecto de Atenas, que descortina o imaginativo de Jerusalém donde brota o ocidente.

**Referências bibliográficas:**

- HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo y Religión*. 1ª ed. Barcelona: Paidós, 2006.
- HEGEL, Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Vozes, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à História da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2015.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O Conflito das Faculdades*. Covilhã: Lusosofia, 2008.
- MIES, Françoise. Emmanuel Lévinas e a Bíblia, In: MIES, Françoise (ed.). *Bíblia e Filosofia – as luzes da razão*. 1ª ed. Paula Silvia Rodrigues Coelho da Silva (trad.). São Paulo: Edições Loyola, 2012, p.113-156.
- RATZINGER, Joseph. *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*. In: Dios salve la razón. Madrid: Encuentro, 2008, p.29-42.
- TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- THOMASSET, Alain. Paul Ricoeur e a Bíblia: poética e argumentação, In: MIES, Françoise (ed.). *Bíblia e Filosofia – as luzes da razão*. 1ª ed. Paula Silvia Rodrigues Coelho da Silva (trad.). São Paulo: Edições Loyola, 2012, p.89-112.

## Tipos morais podem ser tipos naturais?

Ísis Esteves Ruffo<sup>1</sup>

A reivindicação básica do naturalismo é que não há nada além do mundo natural. Assim, tudo o que existe são fenômenos naturais que se desenrolam com propriedades e relações também naturais. Em metaética, o desafio naturalista é explicar, sem invocar supracategorias conceituais, um fenômeno que parece, em alguma medida, transcender a esfera natural - a moralidade. Logo que começamos a investigação três dificuldades na identificação de tipos morais e naturais são apresentadas:

1. Tipos naturais parecem ser independentes de qualquer prática humana, nós simplesmente os identificamos na natureza, não os criamos. Tipos morais, por sua vez, poderiam ser fruto de convenções sociais e, assim, serem dependentes da prática moral.

2. Quando falamos de um tipo natural parece haver uma série de condições necessárias e suficientes para que algo seja considerado um exemplar de um tipo natural *N* qualquer. Por exemplo, podemos dizer que '*x* é água se e somente se *x* é H<sub>2</sub>O'. Entretanto, para tipos morais parece existir certa imprecisão na aplicação dos termos. Essa imprecisão é notada, especialmente, naquelas situações em que parece não existir um consenso com relação à disputa moral: os desacordos morais genuínos.

3. Os tipos naturais são governados por leis naturais que não admitem mudanças ou exceções e que se tornam acessíveis a nós graças às descobertas científicas, mas não parece haver nada como isso por trás dos tipos morais. A aplicação dos termos morais parece obedecer a regras muito pouco rígidas que dependem do momento histórico e das convenções sociais de um grupo. Quando nos engajamos no discurso moral parece que estamos muito mais a construir um tipo de realidade do que a descobri-la.

Investigaremos cada uma dessas dificuldades ao longo do texto e pretendemos demonstrar que, na verdade tipos naturais não precisam sustentar essa visão rígida que as dificuldades apresentadas sugerem.

Os tipos naturais são os objetos de estudos das ciências. Mas porque são os tipos naturais os principais objetos do interesse científico? E o que conta, afinal, como um tipo natural? Para responder a essas perguntas nossa estratégia será tentar responder à segunda questão a partir da resposta da primeira, ou seja, tentaremos explicar o que é um tipo natural a partir de uma apresentação de qual o papel dos tipos naturais nas teorias científicas, nas induções e predições. Essa não é uma escolha arbitrária, ela é fruto de uma concepção segundo a qual desenvolver uma teoria sobre tipos naturais envolve desenvolver uma teoria sobre a

---

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais.

metodologia das práticas científicas, pois ambos estão profundamente interligados conforme apresentaremos a seguir.

Investigar a prática científica nos leva invariavelmente ao problema de validar a indução, ou seja, de determinar como é possível formular leis gerais confiáveis sobre o comportamento da natureza a partir de instanciações individuais de um fenômeno. Que existam regularidade na natureza não há dúvidas. Esse é um fato bem estabelecido pelas ciências. Mas nossos juízos indutivos sobre tais regularidades são confiáveis? De onde poderia vir a confiabilidade de nossos esforços racionais para prever situações futuras? Como já bem formulava Hume, não há restrições lógicas impostas pelos acontecimentos passados para os acontecimentos futuros, então como podemos fazer predições confiáveis com relação ao comportamento da natureza?

A resposta última à questão de como podemos saber que uma predição é correta é que não podemos. Haverá sempre uma possibilidade de falha, mesmo quando usadas metodologias confiáveis. Não há formas de saber ou demonstrar com antecedência a distribuição dos futuros lançamentos dos dados. Quando formulado em termos epistemológicos o problema da indução não parece ter uma resposta. O que podemos é defender a validade de tal forma de raciocínio.

Em linhas gerais, deduções e induções são justificadas quando obedecem às regras de dedução ou indução. Por sua vez, as regras são justificadas por sua conformidade com as práticas dedutivas e indutivas aceitas. A explicação pode parecer circular e pouco esclarecedora inicialmente, mas procuraremos a desenvolver um pouco mais a seguir. Trata-se de um processo de ajustamento mútuo entre quais regras uma inferência deve obedecer para ser justificada e quais inferências devem ser justificadas por uma regra para que ela, a regra, seja válida (GOODMAN, 1946. p. 63/64). Podemos entender melhor esse ajustamento quando recorremos a um famoso exemplo formulado por Goodman (1946).

Goodman nos convida a fazer o seguinte experimento mental: Suponhamos que todas as esmeraldas examinadas antes de um tempo  $t$  são verdes. No tempo  $t$ , então, nossas observações dão credibilidade à asserção de que ‘outra esmeralda será verde’. E cada nova esmeralda verde confirma a hipótese geral de que “todas as esmeraldas são verdes”. Mas suponhamos também que existe algo como a propriedade “*verdu*” que se aplica a todas as coisas examinadas antes de  $t$  que sejam verdes. Mas ‘*verdu*’ também se aplica às coisas que são verdes quando examinadas antes de  $t$  e que são azuis quando examinadas após  $t$ . Então para cada asserção em  $t$  que diz que a esmeralda é verde, temos também outra asserção que diz que a esmeralda é *verdu*. Então, a predição de que todas as esmeraldas examinadas no futuro serão verdes e que todas serão *verdus* são confirmadas pelas mesmas observações. Mas se uma esmeralda é examinada após  $t$  e ela é *verdu*, então ela será azul e não verde. Isso nos deixa na situação em que as duas hipóteses são confirmadas pelas mesmas observações, mas são incompatíveis (GOODMAN, 1946, p. 73 – 74).

Enquanto a regularidade em ser verde confirma a predição de casos futuros, a regularidade em ser *verdu* não o faz. Podemos explicar isso dizendo que uma das predições é falsa, uma vez que as duas são incompatíveis, ou seja, não poderiam ser ambas verdadeiras. Então, o que precisamos é explicar porque algumas hipóteses são confirmáveis pelas evidências e outras não. Se sustentamos que as predições científicas são baseadas puramente em casos de regularidades passados, não conseguimos sair deste quebra-cabeça. Tampouco podemos

apelar a forma das sentenças, pois, neste ponto, as duas são iguais. A forma de evitar o quebra-cabeça parece ser construir uma teoria da metodologia científica que seja capaz de diferenciar uma da outra.

Devemos reconhecer que determinar quais casos indutivos são válidos e quais não são, não pode ser exaustivamente definido apenas invocando a relação entre a hipótese e a evidência. Para determinar quais induções são válidas devemos usar, também, o conhecimento que temos disponível de predições passadas que foram bem-sucedidas e seus resultados (Cf. GOODMAN, 1946, p. 84 – 85) e assim decidir quais as hipóteses são confirmáveis, ou nos termos que Goodman sugere, quais são as hipóteses projetáveis<sup>2</sup> (1946, p. 86).

O que podemos dizer sobre isso é que, ao que parece, as induções funcionam com bastante confiabilidade quando, por meio de teorias, os humanos conseguem agrupar indivíduos em tipos que são boas bases para a indução (QUINE, 1969, p. 128). O agrupamento segundo um padrão teoricamente estabelecido de similaridade é capaz de fornecer previsões confiáveis. (QUINE, 1969, p. 134). Podemos citar dois exemplos que ilustram a situação: Primeiro a modificação da noção de peixe para excluir baleias e botos, o que permite que induções feitas a partir do comportamento de peixes, ou de sua fisiologia não seja aplicável àquele grupo. Isso evita que predições que não irão se concretizar sejam feitas. O outro exemplo, também taxonômico, é o agrupamento de cangurus, gambás e ratos marsupiais em um único grupo que exclui ratos comuns. Embora, em nosso senso comum, ratos marsupiais e ratos comuns sejam mais próximos do que os primeiros dos cangurus, agrupando os animais dessa forma, as projeções se tornam mais confiáveis (QUINE, 1969, p. 128).

Chegar a agrupamentos favoráveis é um exercício de tentativa e erro por um lado: quanto mais uma certa organização em torno de um tipo natural se confirma, ou seja, produz predições válidas, mais sólida ela se torna. Mas, por outro lado, a organização também é fruto da própria teoria que nos diz como o mundo é: Nos casos taxonômicos citados, a teoria da evolução das espécies pela seleção natural sugeriu que os agrupamentos fossem feitos da forma como são feitos, portanto, a classificação fortalece essa teoria de fundo mostrando que ela produz predições válidas e ajuda a construir novas predições. E assim será com relação às outras teorias aceitas sobre o mundo. Quanto mais interligado às teorias, mais arraigado se tornará os tipos naturais postulados pela teoria (QUINE, 1969, p. 129).

Sendo aceitável essa explicação sobre tipos naturais, então podemos traçar uma linha que divide coisas verdes de coisas *verdus*. O primeiro, podemos dizer, qualifica um tipo natural, embora amplo, mas o segundo não. Embora sejam iguais quanto à forma, a hipótese de que as esmeraldas são verdes é projetável, mas a hipótese de que as esmeraldas são *verdus*, não. Chegamos a essa conclusão recorrendo ao conhecimento que dispomos sobre projeções bem-sucedidas no passado e nisso notamos que as projeções que envolvem o predicado “ser verde” é muito mais utilizado e frequentemente confirmado do que as projeções com o predicado “ser *verdu*” (GOODMAN, 1946, p. 94). “Ser verde” é um predicado extremamente comum e utilizado em diversas outras áreas, enquanto “ser *verdu*” é um caso excepcional que só encontramos em textos filosóficos. Podemos dizer que o predicado de “ser verde” está muito mais apoiado e fortificado por outras projeções do que o predicado “ser *verdu*”. Dito isso, podemos eliminar o predicado “ser *verdu*” como não projetável, pois ele entra em conflito com um predicado muito mais forte e bem amparado do que ele próprio, o qual a rejeição

<sup>2</sup> A projeção, como parece ter ficado explícito no texto acima é a tarefa de formular e adotar uma hipótese sobre um caso futuro.

seria muito mais danosa e trabalhosa do que a eliminação da propriedade extraordinário de ser *verdu* (Cf. GOODMAN, p. 96).

Em resumo, induções são válidas quando são feitas a partir de predicados projetáveis. Predicados projetáveis, por sua vez, são aqueles que são verdadeiros das coisas que são tipos naturais e apenas dessas coisas (QUINE, p.116). Assim, decidir quais projeções são válidas é, especialmente, uma análise de projeções bem-sucedidas no passado e as formas como elas podem se inter-relacionar, de modo que esta análise nos apresentará tanto a forma como o mundo é, por meio da validação da forma como ele vem sendo descrito pelos conjuntos de hipóteses adotadas e verificadas, quanto também nos oferece um modelo de como devem ser as induções para que elas funcionem. Neste cenário, os tipos naturais são as unidades que permitem induções e projeções, portanto e por isso, são os alvos típicos das investigações científicas.

### Qual a natureza dos tipos naturais?

O primeiro ponto que precisamos assegurar é que ainda mantemos uma teoria realista sobre tipos naturais. As propriedades e relações causais dos fenômenos naturais são dadas pela própria natureza. Nossas práticas sociais e convenções, nisso incluímos a atividade científica, não possuem um papel na determinação da existência ou na natureza dos tipos naturais. Então, práticas sociais são metafisicamente inocentes, ou seja, nós não tornamos proposições metafísicas verdadeiras ou falsas simplesmente adotando convenções ou práticas (BOYD, 1999, p. 63).

O que buscamos sustentar nos parágrafos anteriores é a tese de que, embora as investigações científicas sejam sobre o mundo, elas não se deparam com um mundo totalmente “pronto e acabado” em que apenas precisamos descobrir quais tipos naturais existem e quais suas particularidades. A teoria para tipos naturais que sustentamos admite, como um pressuposto realista básico, que existem certas estruturas e relações no mundo que existem de modo independente, mas isso, por si só, não constitui um tipo natural. Ser um tipo natural é o resultado do exercício de categorização, típico da prática científica, das propriedades, estruturas e relações causais que encontramos no mundo.

Portanto, a despeito do que apresentamos na primeira dificuldade, uma teoria sobre tipos naturais não é apenas uma teoria sobre quais coisas existem de modo independente e objetivo, é, sobretudo, uma teoria de como nossos esquemas classificatórios contribuem para a acomodação das práticas indutivas e explicativas típicas de uma ciência, ou seja, uma teoria de como a referência a certos tipos específicos contribui para a formulação e identificação de hipóteses projetáveis.

Podemos mostrar isso por meio de um exemplo recorrente nesta literatura: ‘água é  $H_2O$ ’. O que determina a verdade desta afirmação é, por um lado, certa constituição do mundo. A substância  $H_2O$  apresenta seus padrões de comportamento e propriedades de modo independente da observação. Mas água ser  $H_2O$  não é uma simples constatação dos fatos, ela é algo mais. A água não existe em estado puro na natureza. Em geral, água se apresenta com inúmeros outros elementos e partículas diluídas, uma delas, por exemplo, é o gás oxigênio. Quando apontamos para uma substância na natureza e dizemos “Água!”, podemos apontar, na verdade, para uma série de substâncias diferentes. Como podemos dizer que ‘água’ então não se refere ao  $O_2$  diluído e sim ao  $H_2O$  (Cf. BOYD, 2003, p. 536 – 537)?



Quando nos perguntamos sobre o referente de ‘água’ ou ‘ácido’ estamos nos perguntando sobre o papel que esses termos desempenham na teoria química em geral: Que tipo de explicações e induções se tornam disponíveis quando incorporo esses termos na química? E, o veredito em favor do referente correto dos termos seguirá de um julgamento epistêmico sobre o mérito das explicações possíveis para o sucesso de uma teoria ou ciência (BOYD, 2003, p. 535 – 536). Assim, é porque entendemos ‘água’ como se referindo a  $H_2O$  e não a  $O_2$  diluído que podemos explicar alguns fenômenos naturais. E é porque usamos este vocabulário específico que podemos formular leis confiáveis e hipóteses projetáveis. Determinar, portanto, que água é  $H_2O$  não é um tanto uma afirmação sobre a essência da água, é principalmente uma avaliação de qual, entre os candidatos disponíveis, é o mais eficiente em explicar o sucesso indutivo e explicativo da química, por exemplo.

Uma consequência destas considerações será certa dificuldade com a separação clássica entre tipos nominais e tipos naturais que nos diz que existem dois tipos de conceitos: aqueles que são completamente artificiais, ou seja, cujo significado é determinado por convenções sociais, linguísticas e as intenções humanas e aqueles que se referem a classes de coisas que acontecem no mundo de modo independente de qualquer prática humana. Mesmo tipos naturais, como vimos, contam com certa tendência pragmática e certo direcionamento promovido pela metodologia científica.

Portanto, em resumo, um tipo natural é definido não apenas pelas estruturas causais disponíveis no mundo, mas sim por uma acomodação entre essas estruturas e nossas práticas conceituais, inferenciais e estruturais. Assumindo essa posição, nos comprometemos em aceitar que mesmo a conceitualização dos tipos naturais está sujeita a interferência das práticas sociais e metodológicas. Talvez, para os tipos morais, seja possível admitir essa mesma relação com a interferência humana: Existem propriedades reais no mundo as quais nossos termos morais se referem, ou seja, sustentamos uma proposta realista da moral, mas a moralidade não é uma simples leitura do mundo. Os nossos esquemas conceituais e teóricos possuem uma influência sobre quais casos valoraremos e quais não. Quais propriedades são mais importantes e, neste aspecto, temos que levar em consideração a formação cultural e histórica de cada região.

Entretanto, não devemos concluir da definição oferecida que tipos naturais são fabricados ou construídos à parte do mundo natural. Tipos naturais possuem definições *a posteriori*, o que significa que sua natureza é revelada por descobertas empíricas e não por investigações linguísticas. Se admitimos que o que realmente importa para os tipos naturais são as propriedades que os falantes associam aos termos, teríamos dificuldade em lidar com as descobertas científicas que contradizem o senso comum na classificação dos tipos naturais, como no caso do grupo dos cangurus e ratos marsupiais citado anteriormente<sup>3</sup>.

Da constatação das identidades metafísicas *a posteriori* entre tipos naturais e conjuntos de propriedades é muito fácil evoluir para uma posição essencialista sobre a natureza, segundo a qual, para cada tipo natural podemos estabelecer uma definição completa com base nos dados das investigações científicas. Mas nós não seguimos por essa via. Em vez disso, defendemos que definir um tipo natural, exaustivamente, a partir de um conjunto de

3 A ideia por trás parece ser a aplicação tanto na ciência como na moralidade de uma mesma concepção naturalista da semântica e do conhecimento. Essa mesma concepção é capaz de responder aos principais desafios antirrealistas à ciência e à moral. Na moral, a concepção semântica naturalista evita o argumento da questão em aberto.

propriedades necessárias e suficientes não é uma boa forma de lidar com os desenvolvimentos científicos atuais, pois nos impede de lidar com certa vagueza ou fluidez típica dos tipos naturais que são investigados na sociologia ou na biologia, por exemplo. Um caso clássico na biologia é a classificação das espécies. Não faz sentido, para uma visão evolucionista, falar de condições necessárias e suficientes para ser ou não membro de uma espécie.

Por outro lado, não há razões para rejeitar que um modelo mais fluído seja admitido para os tipos naturais. As definições desses tipos ainda são *a posteriori* e não fruto de convenções linguísticas. É inclusive por seu caráter empírico que as imprecisões são incorporadas, elas só poderiam ser excluídas por um processo artificial. Além disso, como já sabemos, a adoção de certos tipos como naturais está relacionada com o seu uso na prática científica. Se na biologia, como citamos, tipos com fronteiras não rígidas são boas bases para induções, não há porque rejeitá-los.

Mas, caso a formulação dura do essencialismo sobre os tipos naturais seja rejeitada, teremos como consequência que não é inteiramente verdadeiro que a classificação e organização dos tipos naturais não suscita dúvidas. Em alguns casos pode haver desavenças quanto ao uso ou não de um termo para um indivíduo. Em última instância, apenas considerações teóricas poderão resolver o impasse, pois recorrer aos “fatos do mundo” não será suficiente.

Por último, com relação a terceira dificuldade que invoca a presença de leis naturais, talvez seja mais produtivo entender os agrupamentos de propriedades e relações não como leis eternas e imutáveis, mas como um fenômeno natural fruto das próprias propriedades presentes nos tipos naturais. Entretanto, a atividade científica não apenas agrupa propriedades de forma arbitrária. Existem certos arranjos de propriedades que são resultados de tendências que algumas dessas propriedades possuem de coocorrer (BOYD, 1989, p. 16): Existem mecanismos subjacentes aos grupos de propriedades que tendem a favorecer certa configuração nestes arranjos para manter um equilíbrio funcional. Esses mecanismos não ditam condições necessárias e suficientes para que  $x$  seja ou não de um tipo  $N$ . Os mesmos resultados podem ser obtidos com processos diferentes, é nomologicamente possível que existam agregados imperfeitos em que algumas, mas não todas as propriedades estejam presentes, ou que existam casos limítrofes etc. O que procuramos destacar, neste ponto, é apenas que não precisamos invocar leis naturais que ditem condições necessárias e suficientes para que algo caia ou não sob um tipo  $N$ . Os mecanismos homeostáticos são suficientes para garantir que algumas propriedades cooçorram na maior parte dos casos.

Em resumo, talvez tipos morais e tipos naturais não sejam tão diferentes assim. Não parece produtivo dizer que tipos naturais possuem uma essência ou uma série de condições necessárias e suficientes para sua aplicação, então suas fronteiras são menos rígidas e nítidas do que poderíamos supor inicialmente. E, por classificação dos tipos naturais estar sujeita à condições epistemológicas e metodológicas de qual agregado de propriedades faz mais sentido aplicarmos o rótulo ‘água’, ou ‘ácido’, ou mesmo qual vocabulário é mais produtivo, ou explicativo para uma ciência, podemos admitir que os tipos naturais possuem uma influência histórica, metodológica e social, ainda que suas propriedades e relações sejam reais e independentes.

A proposta do realismo naturalista, então, para metaética é que tipos morais sejam tipos formados por agregados de propriedades naturais e seus mecanismos subjacentes. Por exemplo, o tipo moral *bom* pode ser o agregado de propriedades e relações naturais que satisfazem às necessidades humanas mais importantes. Nessas necessidades incluímos tanto as físicas, que são mais óbvias, como nutrição e saúde, quanto também as necessidades sociais e psicológicas como a necessidade de afeto, amizade e controle sobre a própria vida<sup>4</sup>. E sob uma grande variedade de situações esses bens humanos são homeostaticamente agrupados, em parte porque alguns deles se suportam mutuamente e em parte porque mecanismos sociais e psicológicos envolvidos também podem contribuir para essa homeostase. Por exemplo, relações sociais igualitárias, regimes democráticos etc. A bondade moral é, então, definida por esse agregado de propriedades homeostaticamente unificados, entretanto, não precisamos assumir que tipos morais sejam tipos completamente independentes da história, da cultura e das práticas humanas. Eles são dependentes, da mesma forma que são qualquer outro tipo natural.

---

4 O conhecimento que temos destes bens é experimental. É conhecimento sobre psicologia e potencial social. O avanço nessa área depende também no avanço de teorias relacionadas.

**Referências bibliográficas:**

- BOYD, Richard. *How to be a Moral Realist?*In: SAYRE-McCORD, G. Essays on Moral Realism. Cornell University Press, 1988, (p. 105–135).
- \_\_\_\_\_. *Finite Beings, Finite Goods: The Semantics, Metaphysics and Ethics of Naturalist Consequentialism. Part I.* Philosophy and Phenomenological Research. Vol LXVI, N<sup>a</sup> 03, Maio/2003 p. 505 – 553.
- \_\_\_\_\_. *Finite Beings, Finite Goods: The Semantics, Metaphysics and Ethics of Naturalist Consequentialism. Part II.* Philosophy and Phenomenological Research. Vol LXVII, N<sup>o</sup> 01, Julho/2003 p. 24 – 47.
- \_\_\_\_\_. *Kinds as the Workmanship of Men: Realism, Constructivism, and Natural Kinds.* Rationalität, Realismus. Vol. 3, p. 52-89.
- \_\_\_\_\_. *Realism, Anti-foundationalism and the Enthusiasm for Natural Kinds.* Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition Vol. 61, N<sup>o</sup>. 1/2, The Twenty-Ninth Oberlin Colloquium in Philosophy, 1991 p. 127-148.
- \_\_\_\_\_. *What Realism Implies and What It Does Not.* Dialectica. Vol. 43, 1989 p. 5 – 29.
- HACKING, Ian. *A Tradition of Natural Kinds.* Philosophical Studies 61. 1991 p. 109 – 126.
- GOODMAN, Nelson. *Facts, Fiction, and Forecast.* Harvard University Press. 4<sup>a</sup>ed. 1946.
- GRIFFITHS, Paul. *What Emotions Really Are?* The University of Chicago Press. 1997 p. 169 – 227.
- IMAGUIRE, Guido. O Conceito de Identidade no Naturalismo. Filosofia Unisinos. Jan/abr 2006 p. 72 – 86
- KRIPKE, Saul. *Naming and Necessity.* Harvard University Press. 9<sup>a</sup>ed., 1996 [1972]
- PUTNAM, Hillary. *Mind, Language and Reality.* Cambridge University Press, 2003.
- QUINE, Willard Van Orman. *Natural Kinds.* In.: *Ontological Relativity and Other Essays.* Columbia University Press. 1969.
- MORTARI, Cezar. *Introdução à Lógica.* São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

# A lei como sustentáculo do ordenamento político em Maquiavel

Jaqueline Fátima Roman<sup>1</sup>

## 1 Noções Introdutórias

O objetivo principal desse trabalho consiste em tentar ordenar e sistematizar a importância que o conceito de lei possui para o projeto político de Nicolau Maquiavel, apresentando-o como sustentáculo do ordenamento político, estabelecendo sua correlação com o conceito de necessidade. Delimita-se que esse trabalho se fundamentará nas obras *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, ou simplesmente *Discursos*, e no *Príncipe*. Nelas há vários elementos indicados por Maquiavel que dizem respeito às manifestações jurídicas que o ordenamento político pode apresentar, tais como: lei, ordenações, julgamentos proferidos pelos antigos e costumes. Parte-se, portanto, da ideia de que a lei é um dos elementos pelos quais o ordenamento político se manifesta juridicamente e que também serve como sustentação para que esse mesmo ordenamento possa garantir o *vivere civile*.

Enaltecer o fato de que a lei é considerada como um dos dois alicerces sob os quais o corpo político se fundamenta, bem como analisar como se dá a dinâmica desse movimento, correlacionando-a com o tema da necessidade, é o que se objetiva nesse trabalho. Isso se dá, porque a tradição clássica negou qualquer protagonismo à lei e ao ordenamento jurídico para a fundamentação do pensamento político de Maquiavel. Tal fato pode ser resultado da interpretação realizada que compreendia que Maquiavel considerava aceitável, tolerável ou até mesmo desejável, o desprezo e o desrespeito total da lei e que isso poderia ser motivado por qualquer ocasião ou circunstância - sempre que fosse conveniente.

Essa interpretação de que a violação da lei poderia ser considerada como uma constante em Maquiavel, e que por isso tal instituto não possuía qualquer importância para seu projeto político - interpretação essa que aqui se pretende demonstrar equivocada - pode ter sido responsável por deixar o tema da lei às margens das pesquisas filosóficas em Maquiavel. Fato inegável é que o pensador admite a possibilidade de violação da lei, mas apenas em determinadas situações excepcionais. Assim, parte-se da análise da lei, guiando-se pela tentativa de dimensionar as atribuições, *status*, funções, e importância, bem como possibilidade de violação de desobediência e violação, através do conceito de necessidade.

---

1 Doutoranda em Filosofia Moderna e Contemporânea na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política pela Universidade Estadual do Paraná - UNIOESTE. Professora pesquisadora-extensionista do Ensino Básico Técnico e Tecnológico (EBTT) do Instituto Federal do Paraná (IFPR) do Campus Palmas/PR.

## 2 A lei como sustentáculo do ordenamento político em Maquiavel

A importância denotada ao conceito de lei para o estabelecimento de um ordenamento político saudável está presente em várias passagens dos *Discursos*. Ainda no Livro Primeiro, Maquiavel já indica a perspectiva histórica com a qual aborda o conceito de lei, apresentando-o sinteticamente como sendo o produto dos julgamentos proferidos pelos antigos: “porque as leis civis nada mais são do que sentenças proferidas pelos antigos juriconsultos, sentenças que, ordenadas, ensinam nosso juriconsulto a julgar” (MAQUIAVEL, 2007, p. 6). Ainda no Livro I, capítulo 1, ao abordar a *virtù* do edificador de uma cidade, Maquiavel afirma que ela (a *virtù*) pode ser conhecida de dois modos: “o primeiro é na escolha do local; o segundo é nas ordenações das leis” (MAQUIAVEL, 2007, p. 10).

Assim, Maquiavel inicia os *Discursos* abordando o tema da lei, preocupando-se em vinculá-lo à perspectiva histórica (quando o conceitua como a ordenação de julgamentos proferidos pelos antigos), bem como o correlacionando ao tema da *virtù*, tendo em vista que o conhecimento da *virtù* de um fundador pode se dar através da constituição de boas leis. No capítulo seguinte (capítulo 2), ao tratar do tema da ordenação das leis, Maquiavel afirma que as leis podem ser dadas no princípio das cidades, de uma única vez, como fez Licurgo aos espartanos, ou aos poucos, de acordo com os acontecimentos, conforme ocorreu em Roma, afirmando que as cidades mais infelizes são aquelas afastadas da ordem (MAQUIAVEL, 2007, p. 12).

Dessa forma, quanto mais afastadas as cidades estiverem de suas ordenações, das instituições encarregadas de dar o suporte ao próprio corpo político da cidade, mais infelizes elas serão. Em contrapartida, quanto mais próximas estiverem dessas ordenações mais distantes estarão da infelicidade. A relação entre ordenações e infelicidade é inversamente proporcional: quanto mais próxima das ordenações, mais distantes estarão as cidades da infelicidade. Ressalta, ainda, Maquiavel que para aquelas cidades que estão completamente afastadas (de todo fora) do caminho das ordenações é quase impossível que voltem a se reordenarem (MAQUIAVEL, 2007, p. 13). Assim, quanto mais afastadas das instituições que mantêm o corpo político, mais infelizes serão as cidades, sendo que em casos de afastamento completo, a própria existência da cidade enquanto tal estará comprometida, pois inviável sua restauração.

Nesse mesmo sentido da necessidade observação das ordenações para a manutenção da cidade, Maquiavel elogia Rômulo e outros reis de Roma, afirmando que eles fizeram “muitas e boas leis, ainda em conformidade com a vida livre” (MAQUIAVEL, 2007, p. 18). A qualificação das leis como “boas” devido à conformidade com a “vida livre”, nos parece revelar que entre leis e liberdade também há uma relação, mas agora, diretamente proporcional. Para merecer a qualificação de “boas”, as leis devem atender à “vida livre”. E como se atende à vida livre? Como se tenta garantir a liberdade na cidade? Maquiavel parece responder essa indagação com o próprio título do Capítulo 4, ainda no Livro I: “*A desunião entre plebe e senado tornou livre e poderosa república romana*” (MAQUIAVEL, 2007, p. 21).

Como é de conhecimento notório, Maquiavel tem grande admiração pela vida política mantida na república romana. Ainda no Capítulo 2 do Livro I, afirma sobre Roma: “constituiu-se uma república perfeita” (MAQUIAVEL, 2007, p. 19). Ele apresenta a desunião entre plebe e senado como sendo responsável, não apenas pela garantia da

vida livre, mas também do próprio poder da república romana: “perfeição a que se chegou devido à desunião entre plebe e senado” (MAQUIAVEL, 2007, p. 19). No decorrer do Capítulo 4, do Livro I dos *Discursos*, Maquiavel afirma: “há dois humores diferentes, o do povo e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma” (MAQUIAVEL, 2007, p. 22).

Quando Maquiavel afirma que as leis que se fazem em favor da liberdade decorrem da desunião, do dissenso, do conflito, do enfrentamento, dos humores entre grandes e povo, nos revela que a constituição de boas leis (aquelas que garantem a liberdade) se dá através dessa relação conflitual entre os humores de grandes e povo, principalmente porque essa relação conflitual se apresenta como necessária, ou seja, o conflito manifesta-se como necessidade. Foi a participação das três formas boas de governo, a saber, principado, *optimates* e popular que fez de Roma uma república perfeita: “essas três formas sadias são boas não porque são frutos de uma escolha e sim porque nascem de uma *necessidade*: fazer frente a uma urgência, respectivamente à *tirannide* (tirania), ao *stato di pochi* (oligarquia) e à *licenza* (anarquia)” (AMES, 2017, p. 78).

A necessidade de participação desses humores diversos na cidade faz com que as leis sejam ordenadas de maneira prudente. Esses humores são diversos porque enquanto os grandes possuem o desejo de dominação, o desejo do povo é apenas do de não ser dominado. É possível se dizer que os grandes têm ambição de dominação, enquanto que o povo detém a desambição dela. O povo apresenta-se como resistência ao desejo de dominação dos grandes, sem reproduzir tal desejo. Nesse sentido, dentre esses humores de grandes e povo, é o desejo do povo o desejo de liberdade, porque não quer o povo dominar, apenas ambiciona não ser dominado, quer, assim, apenas, a liberdade.

Tentado acompanhar a linha de raciocínio traçada por Maquiavel, que afirma que as boas leis são as aquelas que prezam pela vida livre, que favorecem a liberdade, e que é o povo o detentor desse desejo, evidencia-se a importância dos tumultos provocados pelo povo, que confrontando o desejo dos grandes, dá origem ao conflito (vontade dos grandes resistida pela vontade do povo) e à necessidade que, por consequência, origina as leis que nas repúblicas garantem o *vivere civile libero*:

Se deve dar a guarda de uma coisa àqueles que têm menos desejo de usurpá-la. E sem dúvida se considerarmos o objetivo dos nobres e o dos plebeus [*ignobili*], veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados e, por conseguinte, maior vontade de viver livres, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes; de tal modo que sendo os populares encarregados da guarda da liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem (MAQUIAVEL, 2007, p. 24).

Assim, é possível afirmar que embora seja o povo parte quando em conflito com os grandes, o desejo do povo é aquela que garante as melhores leis, porque a vontade do povo coincide com a defesa e manutenção da vida livre. Nesse sentido, conforme nos ensina Ames, as leis produzidas não devem ter “em vista nem a vantagem de uma parte nem de outra, e sim a liberdade comum” (AMES, 2017, p. 65). Ocorre que, “É preciso ressaltar que a “liberdade comum é, na verdade, a “liberdade do povo”, pois os grandes não desejam

ser livres, e sim comandar” (AMES, 2017, p. 65 – nota de rodapé n. 24). Assim, existe uma coincidência entre o desejo do povo (que é de liberdade) e o desejo que pode ser universalizado a todos, o que por óbvio inclui os grandes, sem risco de suprimi-los, aquele que visa o bem comum, a saber, o desejo de liberdade.

Assim, o desejo do povo, mesmo sendo o desejo de *uma parte*, é universal, pois implica, para sua realização, na inclusão de todas as partes – grandes e povo. Significa dizer: a liberdade desejada pelo povo, muito embora seja o desejo de *uma parte*, não é desejo de liberdade *para o povo*, mas liberdade para o *conjunto* da coletividade política (AMES, 2017, p. 88).

Assim, como o povo que se apresenta como resistência ao desejo de dominação dos grandes, é o desejo do povo o único que se apresenta como universalizável, visto que não deseja a liberdade apenas para si, mas também para os grandes, com os quais confronta o seu próprio desejo de não ser dominado. Possui, assim, o povo, função determinante na criação dos tumultos através da resistência que manifesta ao desejo de dominação dos grandes, sendo que é do confronto desses desejos que se possibilitam as leis que garantem a vida livre, àquela que atende ao desejo de liberdade do povo, mas que simultaneamente favorece a toda a coletividade.

Se em Maquiavel é possível se afirmar que as boas leis são aquelas que garantem a liberdade, são os tumultos provocados pela plebe que garantem as boas leis, porque em última medida são eles que garantem a liberdade, porque manifestam a vontade do povo de ser livre. Essa vontade pode se transformar em vontade universal porque atende a todos, porque garante a liberdade também aos grandes. Nesse sentido, ao comentar sobre a importância dos tumultos para Roma, Maquiavel afirma:

E não se pode ter razão para chamar de não ordenada uma república dessas onde há tantos exemplos de *virtù*; porque os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar: porque quem examinar bem o resultado deles não descobrirá que eles deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública (MAQUIAVEL, 2007, p. 22).

Assim, o que determina o conteúdo de uma boa lei em Maquiavel não é o direito natural, nem questões divinas, mas sim o conflito de humores entre grandes e povo que se enfrentam dentro do corpo político com desejos diversos. A necessidade desse conflito para a manutenção de um ordenamento político que garanta a vida livre e que, por isso, é considerado saudável, é que produz as boas leis:

O que está, portanto, na raiz de boas leis e instituições é a *necessidade* e não a deliberação exaustiva por parte de todos os humores envolvidos. Como diríamos hoje, a ‘bondade’ das leis e instituições não é assegurada pela discussão ampla e profunda, e sim pela urgência, pela necessidade (AMES, 2017, p. 80).

Assim, o que determina a produção de uma boa lei são as circunstâncias fáticas, a realidade, a necessidade que se apresenta dentro do corpo político através do confronto entre os humores de grandes e povo: “nada há que torne mais estável e firme uma república do que ordená-la de tal modo que a alteração de humores que a agitam encontre via



de desafogo ordenada pelas leis” (MAQUIAVEL, 2007, p. 33). Nesse mesmo sentido, afirmando a função da lei como via de desafogo dos humores, segue Ames: “Instituições e leis têm por função, por um lado, a dar vazão (*sfogare*) àqueles humores que agitam a vida política e, por outro lado, regulá-los” (AMES, 2017, p. 94).

Além de dar vazão aos humores, as leis também cumprem a função de ordenar a vida da cidade, compreendida “como medida política para estabelecer a ordem” (BARBUTO, 1998, p. 6). Nesse sentido Helton Adverse:

As leis e as instituições resultantes desse enfrentamento terão assim de cumprir uma dupla tarefa: por um lado, limitar o desejo dos grandes e ordená-lo de modo a ser produtivo para a república; por outro, conferir ao povo um meio de desafogar seu humor e assegurar que sua virtù não se arrefeça (ADVERSE, 2012, p. 33).

Assim, a lei é criada porque é necessária tanto para equacionar os desejos entre grandes e povo - o que não significa, contudo, neutralizar tais desejos - quanto para estabelecer padrões regulatórios de comportamento. Nesse sentido, a ideia abstrata de lei nasce de uma grande necessidade, da necessidade do conflito para se evitar a tirania e a anarquia: “o conflito [...] é expressão direta dessa necessidade [...] o caráter de necessidade de que o conflito está revestido elimina o recurso à escolha como resultado de uma deliberação” (AMES, 2017, p. 80). Mas, além de se considerar o conflito como expressão da necessidade, qual é a ideia de necessidade em Maquiavel? Nesse sentido Ames nos responde:

Maquiavel emprega o termo *necessità* para designar constringências que se originam de diferentes fontes. Podem ser constringências naturais como as características físicas do local que se oferecem no momento da fundação, ou também catástrofes naturais como fomes, pestes, inundações. Necessidade pode ser entendida também como constringências atribuídas a agentes que escapam ao controle da vontade humana, como a fortuna, os céus e a natureza. Finalmente, necessidade pode ainda referir-se ao conjunto de constringências produzidas pelos próprios homens, as quais incluem desde as pressões históricas, econômicas e políticas que motivam os povos a construir novas cidades ou a promover guerras e conquistas, como também as leis e certos desejos e *umori* (AMES, 2017, p. 33-34).

Nada, portanto, do que existe no pensamento político de Maquiavel, escapa de relacionar-se com o conceito de necessidade. Nem as questões físicas (geografia, natureza), nem as questões metafísicas (*acaso/fortuna*) nem o homem (ações humanas). Essa forma de pensar está de acordo com a abordagem história concretista que Maquiavel expressa. É nesse sentido que a o conhecimento da história é tão valorizado por ele.

Em um pensador tão atento às necessidades circunstanciais, as leis consideradas como produtos da concretude, das incertezas e da diversidade do momento em que são produzidas. Não há conteúdo substancial prévio a ser impresso nelas. Elas são apenas o resultado da realidade. O ponto de partida, portanto, é a realidade e as necessidades que ela gera. A partir delas as leis são criadas.

Ressalta-se que a partir dessa correlação entre lei e necessidade surgiram interpretações de que a lei, para Maquiavel, poderia ser sempre desrespeitada, sem as devidas ressalvas sobre o que em seu pensamento seria capaz de motivar tal ato extremo e extraordinário. Defende-se aqui que somente situações excepcionais poderiam desautorizar

o cumprimento da lei e elas normalmente ocorrem quando a própria lei deixa de cumprir sua função, pois as leis contribuem para a manutenção da estabilidade do corpo político, a fim de que possa ser possibilitado o *vivere civile*, que pode ser resumido como o governo pelas leis, ou a convivência que se estrutura sobre as leis. É justamente essa conjugação entre lei e obediência à lei que garante o *vivere civile*.

Diante do exposto, para concluir, sustenta-se que a relação entre lei e necessidade é central para se compreender o Estado em Maquiavel, e que esses temas devem ser analisados juntos, a semelhança do que se dá com os conceitos de *virtù* e *fortuna*, sob pena de se recair em interpretações equivocadas. Assim, sustenta-se que o par lei e necessidade não pode ser analisado de maneira desassociada, tendo em vista que são conceitos que se permeiam e se constroem mutuamente.

**Referências bibliográficas:**

- ADVERSE, Helton. *Maquiavel, a República e o desejo de liberdade*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 30(2): 33-52, 2007.
- \_\_\_\_\_. Maquiavel. In: AVRITZER, Leonardo; BIGNOTTO, Newton; Guimarães, Juarez; STARLING, Heloísa Maria Murgel. *Corrupção Ensaios e Críticas*. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2012, p. 21-38.
- AMES, *Conflito e Liberdade a vida política para Maquiavel*. Curitiba: Editora CRV, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Liberdade e Conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel*, Kriterion, n. 119, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Lei e Violência ou a legitimação política em Maquiavel*, *Tras/Form/Ação*, v. 34, 2011.
- BARBUTO, Marcelo. *Antropología, ley y política en los Discursos. de la Primera década de Tito Livio*. En Primeras Jornadas de Teoría y Filosofía Política, Buenos Aires, 21 y 22 de agosto de 1998. Facultad de Ciencias Sociales, Un Disponible em: <http://168.96.200.17/ar/libros/barbut1.rtf>. Acesso em 14 ago. 2007.
- BIGNOTTO, Newton. Maquiavel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003
- \_\_\_\_\_. Republicanismo. In: AVRITZER, Leonardo; BIGNOTTO, Newton; Guimarães, Juarez; STARLING, Heloísa Maria Murgel. *Corrupção Ensaios e Críticas*. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2012, p.87-93.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_, *O Príncipe*. Tradução de Maria Julia Goldwasser. Revisão de Roberto Leal Ferreira. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O Príncipe*. Edição Bilingue Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.
- MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político Comunidad, Ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Tradução de Marco Aurelio Galmarini e Cubietta de Vitor Viano. Editorial Paidós: Barcelona. Espanha, 1999.
- PETIT, Philip. *Republicanism Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Tradução de Toni Domenéch. Barcelona: Paidós, 1999.
- RAIMONDI, Fabio. *L'ordinamento della libertà*. Verona: Ombre Corte, 2013.
- TOSCANO, Antonio. *Marsílio de Pádua e Nicolau Maquiavel*. Tradução para uso pessoal, feita por José Luiz Ames, da obra *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*. Ravenna: Longo Editore, 1981.
- VRIES, Hans de. *Essai Sur la Terminologie Constitutionnelle chez Machiavel("Il Príncipe)*. Tradução para uso didático feita por José Luiz Ames. Amsterdã: Universidade de Amsterdã/Faculdade de Direito, 1957.

# Loucura, imagem e pensamento: O hospício sob investigação estética

João Bosco de Camargo Millen<sup>1</sup>

## Introdução

Propomos neste artigo uma investigação histórico-filosófica nas contingências da loucura em paralelo com a arte, de onde utilizaremos, especialmente, a análise das fotografias e da arquitetura do extinto sanatório brasileiro de Barbacena – MG e suas similaridades com os campos de concentração nazista de Aushwitz.

O *Holocausto Brasileiro, genocídio de 60 mil mortos no maior hospício do Brasil*, é o tema proposto por Daniela Arbex. Ao confrontar as pesquisas dos autores aqui citados dispomos de conexões a compreender entre aspectos relativos à vida, à existência, o desaparecimento, a morte e o extermínio das pessoas institucionalizadas.

A nosso ver, há na obra de Georges Didi Huberman *Invenção da histeria, Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière*, não somente a análise por meio das fotografias, mas também o prenúncio de que haveria nos espaços arquitetônicos, questões outras, de significativa importância. O que estaria em jogo, em última instância, seria o caráter humano que se pretende conhecer e o desafio proposto é o de propiciar uma lupa caleidoscópica sobre os sujeitos denominados loucos, pois nesse sentido, em conformidade com o que nos diz o autor, haveria nas imagens fotográficas das pacientes internadas similaridades imagéticas que nos faria compreender os seus hábitos, maneirismos e a sintomatologia histérica.

Não obstante a crença de que há nas fotografias as impressões descritas por Didi Huberman, acreditamos, também, que a *Salpêtrière* não era simplesmente uma construção suntuosa que abrigava as pacientes histéricas, pois cremos que a construção barroca, datada do século XVII fornece-nos a possibilidade de compreendê-la para além de sua inscrição signíca. Há nos registros relativos à existência do espaço *Salpêtrière*, informações que remetem a questões importantes que são anteriores à construção de sua própria edificação. O local abrigava uma fábrica de pólvoras o que originou seu nome. Nome esse que deriva do francês *Salpêtre* que quer dizer salitre, ingrediente da pólvora. A exemplo das inflexões o que podemos desenvolver entre o antigo território de salitre e a história é que após a existência da fábrica, o que surgiu posteriormente naquele local foi a explosiva clínica da histeria. A vida e o desenvolvimento da Clínica *Salpêtrière*, independente do que se escolha dizer sobre ela, está inscrita nas paredes, nas fotografias, na arquitetura, nas memórias, nas marcas do tempo e do espaço.

---

1 Doutor em Filosofia pela PUC-SP

I

A propósito, as considerações acima se fazem misteres para que estabeleçamos a relação existente entre a clausura arquitetônica e a existência capitalista a partir da sociedade europeia pós-industrial. Artistas, literatos, filósofos em veículos distintos, por meio de vozes aparentemente distantes, sem que houvesse intencionalidade de cada fração, em uníssono, proferiram críticas acirradas para os anos posteriores. Neste sentido, Didi-Huberman acredita ser possível reunir e escutar as vozes desse contingente plural e confrontá-las em perspectivas variadas, compondo uma espécie de mosaico, definindo o sua contribuição como uma composição caleidoscópica da filosofia.

O jogo de recolher todos esses elementos e (...) montar uma imagem singular remete ao caleidoscópio, brinquedo constituído a partir da combinação de fragmentos, do jogo de espelhos e, principalmente, do movimento, que possibilita a formação de uma nova imagem a cada olhar. (DIDI-HUBERMAN, 2006, p.173.)

Dentre as críticas tecidas mundialmente pelos pensadores do século XIX e XX, está a previsão de que surgiriam sólidas patologias sociais decorrentes do pensamento escravagista imposto pela indústria e pela insensibilidade do capital. As previsões dos autores, tais como Nietzsche, Freud e Heidegger, citados ao longo da nossa pesquisa sugeriram, por vieses distintos, a perspectiva caótica premente de desumanidade como castigo para aqueles que não se relacionam com o *establishment*. Das sintomatologias decorrentes dos males das sociedades de predominância do regime capitalista, estariam projetos de exclusão e extermínio aos seres impossibilitados de estabelecerem relações dialógicas com o capitalismo.

Há, na literatura, denúncias atribuídas aos excessos das práticas da autoridade médica em relação aos portadores de distúrbios mentais. A primeira publicação de *O Alienista*, de Machado de Assis, ocorreu em 1882, a partir daí muitos foram os esforços de literatos, pensadores, médicos e filósofos por meio de trabalhos elaborados com vistas a mobilizar a sociedade civil para reconhecer a situação de imposição do domínio e do embrutecimento das propostas tidas como “curativas” para os doentes mentais. Nas palavras de Machado de Assis notamos a ironia que atribui ao “jovem médico Dr. Simão Bacamarte” que atuaria como agente de práticas espetaculares para sanar as enfermidades da alma de seus pacientes.

A ciência tem o inefável dom de curar todas as mágoas; o nosso médico mergulhou inteiramente no estudo e na prática da medicina. Foi então que um dos recantos desta lhe chamou a atenção, - o recanto psíquico, o exame da patologia cerebral. Não havia na colônia, e ainda no reino, uma só autoridade em semelhante matéria, mal explorada, ou quase inexplorada. Simão Bacamarte compreendeu que a ciência lusitana, e particularmente a brasileira, podia cobrir-se de “louros imarcescíveis”, expressão usada por ele mesmo, mas em um arrobo de intimidade doméstica; exteriormente era modesto segundo convém aos sabores. A saúde da alma, bradou ele, é a ocupação mais digna do médico. (GLEDSON, 2007, p. 39)

Vimos que do início do séc. XIX ao início do séc. XXI, ainda existia um modelo de conhecimento acerca da loucura que a mantinha incompreendida em sua real dimensão. Nas instituições psiquiátricas de reclusão promoveram-se atitudes iatrogênicas legitimadas pelo tratamento médico. O saber médico foi estruturado segundo a noção de sintoma

e práticas curativas validadas pela ciência médico-positivista. Esse saber, contestado por Freud na clínica psicanalítica, incluiu a subjetividade da existência, os sentimentos e o pensamento à noção de “sintoma”, de modo que, à luz da psicanálise, sintoma seria o conjunto de características e crenças que produziriam brechas, desencaxes e desordens do funcionamento psíquico, associados a fatores que obnubilariam a consciência, promovendo mal-estar “real” nos seres humanos.

As tentativas de desvelamento psíquicos por meio da arquitetura foram relativamente comuns desde a antiguidade grega. Tomemos como exemplo a ilustrativa condição na qual vivia Diógenes de Sinope e a relação que o mantinha agregado com o precário invólucro que o protegia. A casa como referência de alegoria, representada sob o signo do imenso vaso grego, traduzia um relativo estado de miserabilidade, sem que isso necessariamente estivesse associado à indignidade e ao sofrimento. Diógenes vivia a andar pelas ruas em situação miserável; todavia, era homem educado e, por isso mesmo, mantinha consigo uma indiferença cínica perante os valores sociais da época, não se deixando atingir pelos padrões vigentes, nutrindo a filosofia que propunha profundo desprezo pelos referenciais comerciais e pela opinião pública. A despeito da intrínseca relação existente entre o homem e a arquitetura, proposta inicialmente pelos gregos, encontraremos posteriormente a questão também na obra de pensadores da modernidade como os que trataremos a seguir.

Há em Freud, Heidegger e Nietzsche, relações existentes entre os processos arquitetônicos e a (re)construção existencial. Em “Construções em análise” (1937), Freud desenvolve a comparação do trabalho de reconstrução em psicanálise com o do arqueólogo, pois acredita que, por meio de fragmentos, o analista compreenderia a complexidade do psiquismo, assim como, na mesma medida, o arqueólogo compreenderia uma civilização morta, por fragmentos e escavações.

(...) o analista “extraí suas inferências a partir dos fragmentos de lembranças, das associações e do comportamento do sujeito da análise”(...) O analista termina um fragmento da construção e o comunica ao sujeito da análise, de maneira que exerça um efeito sobre ele; constrói então um outro fragmento a partir do novo material que sobre ele se derrama, lida com este da mesma maneira e prossegue, desse modo alternado, até o fim (...) Ao processo descrito acima, Freud vai chamar “interpretação e seus efeitos”, mas afirma que ‘construção’ é de longe a descrição mais apropriada. O interessante nessa passagem é a retomada que Freud faz sobre o conceito de interpretação em face da construção. Cito-o: “Interpretação’ aplica-se a algo que se faz a algum elemento isolado do material, tal como uma associação ou um ato falho. Trata-se de uma ‘construção’, porém, quando se impõe perante o sujeito da análise um fragmento de sua história primitiva, que ele havia esquecido”. Desse modo, podemos dizer, a construção é efeito de interpretação. (GRIPPI, 2012)

Em consonância à relação entre a arquitetura e a existência, Heidegger designa que a proximidade entre habitação, construção e o pensamento ocupariam lugares entrelaçados na existência do homem. O filósofo trata dos conceitos de “habitar” e “construir”, propondo (re)pensar os significados atribuídos a eles; a seu ver, tratam-se de fenômenos que se afastam da compreensão usual do nosso dia a dia, mas revelariam a essência do nosso existir. Para ele todo o construir já seria, em si mesmo, habitar.

Entre construir e habitar, existe um ser pensante, a quem a construção e a habitação se destinam, sendo capaz, outrossim, de ocupar o lugar de sua escolha. A análise dessas possibilidades reafirma questões que não pertencem meramente ao que é corriqueiro e vulgar. Nesse sentido, podemos entender que “habitar” engloba uma estreita relação entre o homem e o espaço em que se insere; relação que também o constitui como ser e homem, portanto, ser-homem. “Habitar” não significa tão somente possuir um alojamento, uma residência; porém, está intrinsecamente relacionado ao sentimento de abrigo, de proteção do homem no que diz respeito a seu espaço e sua residência.

Uma ponte, um hangar, um estágio, uma usina elétrica são construções e não habitações; a estação ferroviária, a autoestrada, a represa, o mercado são construções e não habitações. Essas várias construções estão, porém, no âmbito de nosso habitar, um âmbito que ultrapassa essas construções sem limitar-se a uma habitação. Na autoestrada, o motorista de caminhão está em casa, embora ali não seja a sua residência; na tecelagem, a tecelã está em casa, mesmo não sendo ali a sua habitação. Na usina elétrica, o engenheiro está em casa, mesmo não sendo ali a sua habitação. Nelas, o homem de certo modo habita e não habita, se por habitar entende-se simplesmente possuir uma residência (HEIDEGGER, 2001, p. 125-126).

Habitar a esmo espaços previamente construídos seria então, meramente ocupar a impessoalidade da existência. Dessa forma, ocupar nichos que abrigariam espaços de exclusão, seria legitimar a inexistência social.

As relações entre a arquitetura dos excluídos em confronto com a sociedade comercial é evidente. Em conformidade com os sucessores anos da modernidade, está a expansão dos nossos caminhos, casas e edificações. Observando as principais ruas das nossas cidades perceberemos que nas avenidas mais evidentes e relevantes, as destinadas como vias, ou veias, desenvolvem-se as atividades comerciais, abrigando, preferencialmente, os letreiros e as logomarcas de grifes famosas. Em detrimento dos objetos e dos fetiches que a sociedade de capitalismo avançado produz, estão os homens aglomerados em periféricos como artérias que se localizam atrás da importância que os objetos assumem na sociedade. A esse processo de coisificação, estão também as pessoas que habitam essas estruturas e que, todavia, não dialogam com elas nos moldes previstos de consumo. No entanto, de forma incisiva ou sutil, existem sanções severas para os que, por incapacidades diversas estabeleceram rupturas de diálogo com essas estruturas.

Os *skyline* de São Paulo, por exemplo, é um verdadeiro urbograma do poder. No espigão da Avenida Paulista, elevam-se os arranha-céus do sistema bancário de onde partem as linhas quebradas descendentes que vão até a periferia, onde escasseia o verde e se comprime os barracos da favela. A acrópole megalopolitana trava o diálogo do poder com suas co-irmãs espalhadas pelo mundo inteiro. (PIGNATARI, 1927, pág 178/179)

É natural que por meio de fotografias aéreas dos centros urbanos, percebamos que nos templos destinados aos comércios, exista a evidência de segurança, iluminação, refrigeração, cores e decoração. As referências comerciais desenvolvem-se, primeiramente, sinalizando o grau de importância dos homens na era pós-industrial. Subalternos às exigências dos comércios estão os homens ocupando os bairros que, por meio das edificações

arquitetônicas, também designam os respectivos graus de inserção econômica e, por conseguinte, de importância de cada família no conjunto habitacional. Compreendemos na figura do louco a referência principal que exemplifica o excluído do diálogo capitalista. Os interesses das sociedades capitalistas são incompatíveis com a lógica da linguagem esquizofrênica.

É compreensível que os processos arquitetônicos vigentes no século XIX pós-industrial, se dariam por contingências do surgimento de novas necessidades sociais. Havia necessidade de se pensar em espaços arquitetônicos destinados à permanência de pessoas que não pertencessem às engrenagens sociais da época, pois em consonância com o fenômeno da revolução industrial que se erguia desenvolvia-se, por exemplo, o fascismo e, posteriormente, a arquitetura dos campos de concentração.

Como exemplo de abrigos para “desnecessitados” da existência surgiram na Alemanha propostas para atender ao outrora Partido Nacional Socialista Dos Trabalhadores Alemães, posteriormente assumido por Adolf Hitler, conhecido como partido nazista.

Foram inaugurados a partir dos anos ‘20 os denominados espaços de extermínio, campos de concentração cuja proposta era identificar seres pertencentes a categorias diversas que deveriam ser eliminados. Dentre o contingente selecionado por Hitler, estavam primeiramente os mentalmente incapazes.

Hitler decidiu pôr fim também à ‘existência indigna de ser vivida dos doentes mentais’. Uma ordem (...) foi dada inicialmente de forma verbal, depois, no decorrer do mês de outubro, por meio de uma carta cuja data foi antecipada para 1º de setembro de 1939. Hitler não confiou a direção desta operação, imprópria qualificada de “eutanásia”, a Himmler, mas a uma de suas secretárias, a chancelaria do Führer, cuja tarefa consistia em princípio em receber as solicitações particulares. A chancelaria de Hitler passou a desenvolver mecanismos sigilosos de aplicação da eugenia, desde a elaboração de listas de pacientes esquizofrênicos, epiléticos, paralíticos e psicopatas até a criação de uma empresa destinada a transportar as pessoas dos hospitais para os centros de eutanásia, onde seriam mortas por gás tóxico. Continua Burrin: (...) Depois de algumas experiências, foi estabelecido um procedimento uniforme, que consistia em mandar que as vítimas se despissem ou despi-las e levá-las numa sala com falsas duchas onde elas seriam asfixiadas por monóxido de carbono. Os cadáveres eram queimados num forno crematório, depois que lhes eram arrancados todos os dentes de ouro. Um atestado de óbito era enviado às famílias após um processo de complicada camuflagem, a fim de evitar o anúncio simultâneo de inúmeros decessos numa mesma localidade. Em pouco menos de dois anos, a empresa fez mais de 70 mil vítimas. (FERNANDES, 2018)

## II

Em consonância com as prospecções nefastas desenvolvidas na Alemanha estrutura-se, sob justificativas próximas, no Brasil, o surgimento dos primeiros sanatórios. Os registros e documentos históricos indexados ao longo do século XX, que retratam os hospícios públicos do Brasil, nos apresentam imagens semelhantes em diversos hospitais geograficamente distantes, onde observamos os mesmos problemas sociais de diversas naturezas como os pacientes sujeitos, por muitas vezes nus, superlotação das enfermarias,



falta de higiene (água potável, copos, pratos e talheres sujos, alimentação inadequada, espaço físico reprovável por sujeira e precariedade).



Figura 1: Hospital de Barbacena-MG. Disponível em: [http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/viver/2013/07/28/internas\\_viver,452838/antecamara-da-morte-manicomio-brasileiro-exterminou-60-mil-pessoas.shtml](http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/viver/2013/07/28/internas_viver,452838/antecamara-da-morte-manicomio-brasileiro-exterminou-60-mil-pessoas.shtml)



Figura 2: detentos em campo de concentração nazista. Disponível em: <https://www.thehindu.com/opinion/op-ed/Reading-Elie-Wiesel-in-Auschwitz/article14492782.ece>

A questão supracitada está permeada por inter-relações em que o desenvolvimento e o estabelecimento do quadro caótico descrito seriam apreendidos pelas imagens dos pacientes em seus contextos de “cuidado hospitalar”. Elas revelariam o comprometimento da estrutura estatal, social e familiar, possibilitando compreender como essas estruturas agiriam de modo desfavorável ao indivíduo mentalmente adoecido por mecanismos inconscientes que não nos são de todo conhecidos. A psiquiatra Dra. Carmen Dametto na obra *Filicídio e considerações sobre o narcisismo* descreveu questões relativas a alguns tabus nos tratamentos psicológicos. Em suas palavras:

Tanto o FILICÍDIO quanto o narcisismo que existem em todas as pessoas, doentes ou sadias, sofrem uma espécie de negação por parte dos que trabalham com os doentes e emoções. Acontece que o Narcisismo e o Filicídio figuram entre as emoções mais primitivas do homem. Mas não sendo percebidas, sem espaço para um tratamento adequado, fazem do paciente uma pessoa comparável a um edifício cuja construção começasse do terceiro andar. A negação destes sentimentos que viraram tabu na sociedade ocidental advém de serem extremamente dolorosos, tanto para o terapeuta quanto para o paciente. Firma-se então (...) um pacto inconsciente de não falar sobre o assunto. O doente, porém, sofrerá pela solidão com que terá que defrontar, quando tais emoções aflorarem a seu consciente. (DAMETTO, 2013)

Essa reflexão é de tal modo importante que dela emergiria a investigação, por meio imagético, sobre como o Estado trataria seus cidadãos ou, em outros termos simbólicos à expressão patriarcal-paternal, como a Pátria trataria seus filhos negados. Assim, se haveria em muitas famílias a expressão do desejo inconsciente de desaparecimento dos sujeitos ali gerados e que possuiriam claros desajustes aos encaixes do grupo familiar e social, as imagens dos pacientes relegados aos “cuidados do Estado”, concretizariam esse desejo; haveria ali, o ato perverso, no mais radical sentido desse termo, isto é, pela via contrária do que deveria ser. Pela justificativa do Filicídio, compreendemos a arquitetura de morte,



Figura 3: Aushwitz. Disponível em: <https://www.megacurioso.com.br/guerras/75463-10-fatos-assombrosos-que-voce-talvez-desconheca-sobre-auschwitz.htm>



Figura 4: Hospital de Barbacena. Disponível em: <https://www.oversodoinverso.com.br/manicomio-ou-campo-de-concentracao-em-barbacena-mg/>

A fonte clássica desse desejo, investigado por Freud, constituiu lugar superior e hierárquico à ideia de pai, tanto na dimensão familiar, quanto de sua representação estatal. A figura do pai, sobre o qual haveria um sentido psicanalítico para as desventuras provenientes deste embate, teria como na representação de Édipo a demonstração de qual destino seria dado àqueles que desafiam a autoridade paterna. A desobediência faria o condenado perambular cego, vivenciando os mais terríveis sofrimentos, como indicado pelo modelo exemplar traduzido por Sófocles ao escrever Édipo Rei.

A pretensão de investigação em que pese às questões relativas às contribuições da psicanálise, extrapola essa dimensão ao propor que pela dimensão imagética se resgate aspectos negligenciados pelo estado e que a filosofia não deveria desconsiderar sob pena de se reduzir sua própria atitude reflexiva. O problema das psicoses carece, de certo modo, de uma contribuição filosófica mais radical e cremos ser a dimensão signica das imagens uma possibilidade de se estabelecer essa reflexão.

Nesse sentido, a tarefa do dizer sobre as psicoses e as expressões da loucura, pode encontrar na filosofia um agente interlocutor, de tal modo que não seja somente a área médica, jurídica, sociológica ou da psicologia, aquelas que seriam porta-vozes desses sujeitos, na maior parte das vezes, relegados ao esquecimento.

A filosofia tem muito a contribuir e, acreditamos ser a investigação estética, uma possibilidade desse desvelamento. A escolha de adotarmos o pensamento de Georges Didi-Huberman não foi aleatória e, muito embora o autor tenha se dedicado a compreender o problema da loucura, suas obras não se limitaram a essa questão, oferecendo-nos minuciosa análise de temas variados, emergentes da concepção metodológica que passou a utilizar, denominando-a de método caleidoscópico. Ao consignar o termo caleidoscópico, como método de se fazer filosofia, Didi-Huberman apresenta a possibilidade de abertura de temas a serem explorados, como a base teórico-filosófica a ser utilizada, denotando uma espécie de ecletismo filosófico, que possibilita ao autor expressar sua produção intelectual amalgamando temas aparentemente desconexos.

### Considerações finais

O pensamento de Nietzsche ilustra sobremaneira o que desenvolvermos ao tratarmos das relações entre psicologia, psicopatologia, filosofia, pensamento e imagem,

conceitos que permeiam nossa investigação. Há no discurso de Nietzsche a certeza de que fazer escolhas é uma condição inerente ao ser humano. Entretanto, a restrição a essa possibilidade, pela hipótese possível de algum comprometimento cognitivo, por alguma espécie de carência racional, seria desfavorável ao exercício desse livre-arbítrio? Imagens que retratam o cotidiano de alguns hospitais psiquiátricos brasileiros nos conduzem a essa dúvida; afinal, a possibilidade de se escolher, desse exercício de autonomia, não reconhecido aos doentes mentais, impediria a relação dialógica. Médicos e pacientes em diálogo, algo com vislumbre utópico face ao modelo com o qual a medicina psiquiátrica se constituiu, isto é, a objetividade discursiva, calcada no reconhecimento positivista de que se o doente sofre de tal coisa, tal coisa existe e, a partir desse reconhecimento objetivado, deve-se tratar o doente. A autonomia, já não reconhecida aos pacientes psiquiátricos, toma por polaridade a heteronomia, esta por sua vez, registrada sob a forma das normas em receituários e administração de fármacos e terapêuticas tidas como “verdades”, em face da autoridade reconhecida ao sujeito detentor desse saber, o médico.

De modo avesso a essa perspectiva, Nietzsche relata que mesmo em avançado grau de convalescença, ainda assim, dialogava com os seus médicos assuntos relativos ao seu diagnóstico e prognóstico, discutia questões sobre a oftalmologia, gastroenterologia e neurologia. Mesmo diante da incurabilidade da sífilis na ocasião de seus relatos, em 1888, e das constantes reações e episódios de enfermidade psíquica, não há em seus relatos, situações de indignidade e de sofrimento proveniente das ações da equipe médico/hospitalar que o atendia no manicômio da Basileia, onde esteve internado.

Meu pai morreu com 36 anos (...) No mesmo ano em que sua vida decaiu, decaiu também a minha. No trigésimo sexto ano de vida cheguei ao ponto mais baixo da minha vitalidade – vivo ainda, mas sem enxergar a três passos diante de mim (...) Em meio aos martírios que trazem consigo uma ininterrupta dor de cabeça de três dias, acompanhada de cansativo vômito catarral – eu possuía uma clareza de dialético *par excellence*, e pensava, até o fim, com muito sangue frio, coisas para as quais, não sou alpinista, nem refinado, nem frio o bastante (...) Um médico que, longamente, me tratou como doente dos nervos, disse finalmente: “Não! Não há nada com seus nervos, eu próprio é que sou nervoso”. Simplesmente indemonstrável qualquer degeneração local; nenhuma dor de estômago organicamente condicionada, por mais que, sempre, como consequência de esgotamento geral a mais profunda fraqueza do sistema gástrico. Também a doença dos olhos, às vezes aproximando-se perigosamente da cegueira, apenas decorrência não causa: de modo que, com o aumento da força vital, também a visão aumentou outra vez. (NIETZSCHE, 1983, p. 370.)

Através de Nietzsche, percebemos que há exceções apontadas por ele próprio quanto à possibilidade de se afirmar que em quaisquer circunstâncias o homem será capaz de fazer escolhas, todavia, interessa-nos entender se há condições contrárias a essa possibilidade e caso haja, em que circunstâncias o homem não se tornaria sujeito de suas possibilidades. Por meio desta dúvida situação existente na natureza da doença e do tratamento, Nietzsche indica que nas próprias etiologias das patologias estabelecidas nos seres humanos haveria subsídios de delimitação do campo que identificaria o que seria a enfermidade e a saúde.

Uma longa (...) série de anos significam para mim convalescença. Também significam, infelizmente, regressão, degradação, periodicidade de uma espécie de *décadence* (...) mesmo aquela arte de filigrana do captar e conceber, em geral, aqueles dedos para nuances, aquela psicologia do “ver atrás da esquina” e tudo o mais que me é próprio foi apreendido somente naquele tempo, é propriamente o presente daquele tempo em que tudo em mim se refinava, a observação mesma como todos os órgãos de observação. A partir da ótica do doente olhar para os conceitos e valores mais sadios e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica, olhar para baixo e ver o secreto trabalho do instinto da *décadence* – esse foi o meu mais longo exercício, minha experiência propriamente dita e, se é que em algo, foi nisso que me tornei mestre. Está agora em minha mão – tenho mão para isso – transtocar perspectivas: primeira razão pela qual para mim somente, talvez, é possível em geral uma transvaloração dos valores. (NIETZSCHE, 1983, p. 370.)

Nietzsche pressupõe a possibilidade de se preservar o sujeito da patologia, mesmo em situação de graves acometimentos de desordem psíquica e suscita a dúvida de que, talvez, sempre haja uma “zona livre de atrito”, capaz de diferenciar o sujeito de sua psicopatologia. Ao contrário dessa possibilidade, haveria a possibilidade da restrição à preservação do sujeito frente a estruturas que deflagrariam a impossibilidade de tratamento. Eis, portanto, um argumento que pode nos auxiliar a compreender como a estrutura hospitalar poderia preservar a integridade do sujeito e permitir-lhe escolhas em ao contrário, existiriam instituições punitivas, cujas propostas distanciam-se muito das relatadas por Nietzsche no manicômio da Basileia, instituições essas que foram criadas em conformidade ao modelo heterônomo, que negariam esse reconhecimento ao sujeito e que, portanto, poderiam propiciar a perseguição, produzindo até os horrores do extermínio.

Essas instituições teriam sua configuração estética assemelhada aos modelos dos campos de concentração, como o de Auschwitz. Seu caráter perverso e punitivo, endereçado a uma parcela que se queria excluída da sociedade, articulava o discurso de procedimentos tidos como terapêuticos, que impediam as possibilidades descritas por Nietzsche de diferenciação do campo adoecido para aspectos saudáveis na vida do indivíduo. Os modelos dessas instituições seriam o reflexo do que poderíamos chamar de instituições totais, construídas segundo a configuração de algum modelo ideológico-político, tendo por detrás do rótulo de instituição psiquiátrica, a finalidade de conduzir o extermínio daqueles considerados inaptos à vida social.

**Referências bibliográficas:**

- DAMETTO, Carmem. *Filicídio: considerações sobre o narcisismo*. Petrópolis-RJ: Editora KBR, 2013.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imagem sobrevivente* Rio de Janeiro-RJ: Editora Contraponto, 2006
- DILNWOT, C. *O texto decisivo: para iniciar a leitura de "Construir, Habitar, Pensar"*. Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo, 2009.
- FERNANDES, Claudio. *Eugenia Nazista*. Disponível em: < <https://historiadomundo.uol.com.br/idade-contemporanea/eugenia-nazista.htm> >. Acesso em: 20 nov. 2018.
- GLEDSON, John. *50 contos de Machado de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras 2007.
- HEIDEGGER, M. *Construir, habitar, pensar*. In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O que quer dizer pensar?* In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001
- JESUS, M. e RIBEIRO, G. Considerações sobre o habitar cotidiano no pensamento de Martin Heidegger. in *Existência e Arte*, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm . In: *Coleção: Os Pensadores*. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 1983.
- PIGNATARI, Décio. *Semiótica da arte e arquitetura*. Cotia-SP: Ateliê Editorial, 2004
- TONON, Elisa Helena. *Vida - caleidoscópio: Leminski leitor de Benjamin*. XII Congresso Internacional da ABRALIC - Ética, Estética. UFPR, Curitiba, 2011. Disponível em <http://www.abralic.org.br/eventos/cong2011/AnaisOnline/resumos/TC0775-1.pdf>. Acesso em: 10.01.2017.

## Crítica e Política nos *Discursos à nação alemã* de Fichte

João Geraldo Martins da Cunha<sup>1</sup>

### I

Este trabalho é apenas o preâmbulo para uma análise posterior sobre o papel do intelectual nos *Discursos à nação alemã* de Fichte. A hipótese geral é a de que, nestes discursos, Fichte se posiciona como intelectual (*Gelehrter*) e mostra que a tarefa filosófica de crítica da razão se desdobra, como um dever intelectual, como crítica política. Nestes termos, uma “filosofia aplicada” não significaria, para Fichte, uma espécie de acréscimo exterior ao trabalho de crítica da razão, mas deveria incidir no centro das preocupações que o filósofo/intelectual deve assumir frente a seu presente. À luz deste quadro mais geral, tentarei aqui mostrar que a descrição (prescritiva) que ele faz da tarefa do intelectual implica que o presente histórico seja tomado como tema da crítica filosófica. Podemos encontrar esta preocupação de Fichte em diversos textos, e de momentos distintos de sua produção, mas neste trabalho vou me ater ao primeiro deles. Imediatamente após assumir a cadeira de filosofia em Iena, Fichte oferece, além das lições sobre a Doutrina-da-ciência para os estudantes regulares da universidade, lições abertas ao público sobre a “destinação do sábio” (*Bestimmung des Gelehrten*). Na proposta de leitura que apresento, não poderei considerar o contexto, bastante decisivo para interpretação deste texto, que levou Fichte a publicar estas lições (, notadamente em torno da acusação de “jacobino”). Muito embora esta ordem de consideração possa ser bastante significativa, por economia de espaço e tempo, só poderei oferecer uma reconstrução de alguns dos argumentos destas lições em favor daquela hipótese geral levantada acima.

### II

É bastante conhecida a tese defendida por Habermas, notadamente, no *Discurso filosófico da modernidade*, segundo a qual, com Hegel (e a partir dele), filosofia e diagnóstico do presente histórico tornam-se quase que faces da mesma moeda. Com isso ele parece querer dizer que, desde Hegel (e a partir dele), não só a historicidade da razão (seu vir a ser histórico) não pode ser um elemento negligenciável pela filosofia (sob pena de dogmatismo), mas, tão importante quanto, esta mesma historicidade parece exigir do filósofo a tarefa de diagnosticar seu presente. Em outras palavras, doravante, não apenas uma filosofia expressa seu presente histórico em conceitos (como Kant, por exemplo, parece expressar, aos olhos de Hegel, as cisões próprias à Modernidade), mas também o fato de que o presente deve ser enfrentado como *tema* filosófico; deve ser tomado como pauta de um sistema filosófico

---

1 Prof. Dr. na Universidade Federal de Lavras – UFLA

que pretenda escapar à cegueira de sua própria historicidade e que possa, assim, enfrentar as *aporias* modernas. Além disso, à luz desta tese, parece se impor um segundo tema à filosofia: a reflexão sobre a tarefa do intelectual (e do filósofo em particular) frente ao seu presente histórico.

*Mutatis mutandis*, creio que Fichte nos legou diversos textos nos quais esta dupla preocupação, que Habermas indica como decisiva em Hegel, também se apresenta muito claramente. Segundo os temas trabalhados nestes textos, não faltariam indícios de uma dupla exigência para a reflexão filosófica em Fichte: tanto pensar a historicidade das manifestações da razão (nas instituições políticas, morais, jurídicas, culturais), quanto determinar a tarefa ou “destinação” do intelectual diante de seu presente. Este trabalho pretende explorar as afirmações textuais de Fichte que confirmam esta sua caracterização da tarefa intelectual do filósofo.

No que se segue pretendo, pois, apenas indicar esta dupla preocupação de Fichte analisando algumas das afirmações nas quais a tarefa do intelectual é apresentada a fim de mostrar o quanto este tema esteve no horizonte das preocupações intelectuais do filósofo desde os anos de Iena.

### III

Numa apresentação tão sumária quanto instigante, G. Zöller sustenta uma interpretação do pensamento de Fichte que serve para indicar o horizonte e o pano de fundo de minhas considerações:

De todos os filósofos modernos, Fichte é o menos apropriado para uma leitura solitária. Seus textos, em geral, são concebidos para a exposição pública... Por isso, seu desenho linguístico e intelectual está disposto essencialmente para a comunicação oral.

Dos textos de Fichte – *e de sua vida* – se pode aprender como deveria transcorrer a investigação filosófica em liberdade intelectual, isto é, com completa entrega pela busca do saber e sabedoria... (Zöller, 2015, p. 23-24; o grifo é meu).

Estas afirmações delimitam uma chave de leitura da obra de Fichte e, nessa medida, visam indicar um traço constitutivo de sua filosofia como precaução metodológica em vista do “caráter contínuo do movimento do pensar fichteano”, o que explicaria, ademais, a primazia da “repetição variada de *poucos* temas” em detrimento do “desenvolvimento *progressivo* de múltiplos conteúdos” (p.23). Eu estou inteiramente de acordo com esta leitura, mas creio que suas considerações aludem, ainda que indiretamente, para outra ordem de questões que gostaria de apresentar no que se segue.

A meu ver, a preocupação com a exposição pública e a comunicação oral não é acidental ou circunstancial, mas já indica que a tarefa do intelectual (e da filosofia) não se limitaria à especulação sobre as condições sistemáticas e transcendentais da razão, mas envolveria também (e, talvez, precipuamente) a reflexão sobre seu presente e uma atenção peculiar ao horizonte histórico-político de sua inserção. Neste sentido, entendo que não só o diagnóstico do presente e a determinação da tarefa do intelectual são determinantes na concepção que Fichte tem da filosofia, como também estariam expressas na forma mesma pela qual ele privilegia sua transmissão (a forma oral e, por assim dizer, interativa). Em outras palavras, a prerrogativa do ensinamento oral, longe de ser mero efeito circunstancial

de um ou outro evento de sua vida acadêmica e política (o que, de fato, ocorreu), indica um traço decisivo de seu pensamento.

Vejam agora alguns textos que atestam as afirmações acima. Se é verdade o que afirma Zöllner no trecho citado, então talvez possamos assumir que seus textos expressam, *in acto*, a vida filosófica que ele, vez por outra, explicita na forma de lições públicas, notadamente naquelas acerca da “destinação do sábio” de 1794. Vejamos.

O objetivo destas lições é apresentado logo no início da primeira delas por meio de três questões bastante significativas da imbricação entre filosofia e vida política, entre a tarefa do intelectual e seu presente histórico:

Gostaria de responder ou, antes, gostaria, meus senhores, de incitar-lhes a responder as seguintes questões: Qual é a destinação do sábio? Qual é a sua relação com o conjunto da humanidade bem como com as suas categorias particulares? Através de que meios ele pode alcançar de modo mais seguro sua sublime destinação? (GA I, 3, 27; SW, VI, 293; trad. p. 16, com modificações)<sup>2</sup>

Como se vê, a determinação da tarefa do intelectual (*die Bestimmung des Gelehrten*) é imediatamente vinculada a uma dupla relação: tanto com o conjunto da humanidade, quanto com os outros estamentos [*Stand*e] sociais. A sequência imediata do texto citado confirma esta primeira impressão uma vez que nela é afirmado que a definição do *sábio* só pode ser feita em “referência à sociedade”, de tal modo que sua resposta pressupõe a solução prévia de suas outras questões: Qual é a destinação do homem em sociedade? Qual é a destinação do homem em si? Em suma, na abertura destas lições encontramos indícios muito favoráveis para a conexão estabelecida por Fichte “entre pretensão científica e obrigação ‘moral’, ético-social” (Zöllner, 2015, p. 97); ou melhor: entre filosofia e seu presente histórico.

A quarta lição, dedicada ao tema específico da destinação do sábio, confirma, mais incisivamente ainda, que o exercício intelectual de crítica da razão, para Fichte, implica assumir o presente como problema filosófico incontornável. Em linhas gerais, o papel do intelectual é delineado a partir de sua interação com as necessidades e anseios nascidos e fomentados pela interação social. Desta forma, os diferentes estamentos<sup>3</sup> se originam do “impulso para a sociedade” uma vez que resultam das disposições (*Anlagen*) e expectativas (*Erwartungen*) reciprocamente alimentadas nesta interação (GA I, 3, 51; SW, VI, 324; trad. 170).

É bem verdade que se poderia, prossegue Fichte, fazer uma classificação exaustiva dos estamentos [*Stand*e] a partir “de conceitos puros da razão” e isso não deixa de fazer parte da atividade intelectual, tanto assim que Fichte mesmo se propõe a fazê-la no momento oportuno (GA I, 3, 51; SW, VI, 325; trad. 65). No entanto, a resposta à pergunta “mais imediata” acerca da destinação do intelectual é encaminhada por Fichte a partir do problema de saber se uma sociedade é mais ou menos “perfeita” [*Vollkommenheit*]; isto é, se ela está organizada de modo a promover o desenvolvimento e satisfação de *todos* dos os carecimentos [*aller Bedürfnisse*] de maneira uniforme [*gleichförmige*]. Além disso, é digno de nota, que a perfeição aqui não significa que a sociedade tenha efetivamente atingido

2 As traduções destas lições foram Ricardo Barbosa, *O destino do erudito*.

3 *Stand*: estamento não é classe social em sentido rigoroso. Trata-se de uma classe profissional, de uma atividade específica ou formação educacional.



sua meta [*Ziel*], mas tem relação apenas com o fato desta sociedade se preocupar com a questão. Em outras palavras, a “perfeição” da interação social pressupõe um estamento que se dedique ao tema da legitimidade da divisão e interação de suas classes.

Com isso chegamos ao ponto crucial destas lições para meu argumento. O conhecimento [*Kenntniss*] completo do homem que é requerido para o cumprimento desta tarefa, desdobra-se em três dimensões, ele deve ser, ao mesmo tempo: *filosófico, histórico-filosófico e histórico*. O primeiro é o conhecimento *per se* das disposições e carecimentos, o segundo é necessário para a ciência do desenvolvimento e satisfação destas disposições e carecimentos; o terceiro consiste, propriamente, no que talvez possamos chamar de diagnóstico do presente. Fichte ainda afirma que sem esta contra-parte fornecida pelo conhecimento *histórico-filosófico*, o mero conhecimento *filosófico* seria estéril e sem utilidade social; por outro lado, o conhecimento *filosófico* é condição para o *histórico-filosófico*, “assim”, cito Fichte,

Tenho de referir os fins, que se deixam conhecer apenas filosoficamente, aos objetos da experiência para poder ajuizar os últimos como meios para o alcance dos primeiros (GA I, 3, 53; SW, VI, 326; trad. 67)

Como se vê, para Fichte, a determinação da tarefa do intelectual é delimitada pela vinculação entre duas formas de conhecimento (*histórico-filosófico e filosófico*) que indica, claramente a meu ver, o quanto e como o presente se apresenta como o problema filosófico fundamental. Permito fazer ainda uma longa e final citação destas lições em favor de minha hipótese e com o propósito de introduzir a importância do conhecimento *histórico*:

Ora, a partir de fundamentos racionais, sob o pressuposto de uma experiência em geral, antes de toda experiência determinada, pode-se sem dúvida calcular o curso do gênero humano; pode-se indicar aproximadamente os níveis específicos pelos quais ele tem de passar para, num grau determinado, chegar à cultura. Mas indicar o nível em que ele efetivamente se encontra num momento determinado é algo que não se pode fazer de modo algum a partir de simples fundamentos racionais. Para isso, tem-se de interrogar a experiência. Tem-se de investigar os acontecimentos do mundo passado – mas com um olhar apurado pela filosofia; tem-se de voltar os olhos ao redor e observar os seus contemporâneos. Esta última parte do conhecimento necessário à sociedade é, portanto, simplesmente *histórica*. (GA I, 3, 53; SW, VI, 327; trad. 67)

A conjunção destes três aspectos, prossegue Fichte, constitui a sabedoria [*Gelehrsamkeit*] cuja aquisição é a tarefa primordial do intelectual.

A meu ver, Fichte não poderia ter sido mais claro quanto à necessária relação entre filosofia e seu presente histórico; mais ainda, ele parece, segundo os textos que acabo de citar, tomar muito decididamente o presente como o problema central para a filosofia - o que não quer dizer, como visto, que a especulação filosófica se dissolva numa espécie de casuística jornalística.

Para concluir esta rápida apresentação, gostaria de voltar a uma das afirmações que fiz inicialmente sobre a importância da exposição pública e da comunicação oral no interior da filosofia de Fichte. Afirmei antes que esta dimensão não é acidental no projeto filosófico de Fichte e agora posso oferecer uma fundamentação textual direta e inequívoca.

Para o cumprimento desta tarefa quanto à destinação da sociedade (a legitimidade de sua conformação social) e, por esta via, da própria destinação da espécie, cito Fichte:

O sábio está destinado à sociedade com total preeminência: na medida em que é sábio, e mais do que qualquer outra categoria, ele existe propriamente *apenas pela* sociedade e *para* a sociedade. Portanto, ele tem muito particularmente o dever de cultivar em si, principalmente e no mais alto grau possível, os talentos sociais: receptividade (*Empfänglichkeit*) e a capacidade de comunicação (*Mitteilungsfertigkeit*). (GA I, 3, 55; SW, VI, 330; trad. 71; com alterações; o grifo é meu).

Como se vê, exatamente porque sua tarefa envolve aquelas três dimensões do conhecimento e está voltada para o diagnóstico do presente (e do passado na medida em que pode auxiliar este diagnóstico) em vista da auto-legitimação de uma sociedade, o intelectual *deve* fomentar o talento para comunicação. Nessa medida, portanto, a preocupação com a comunicação oral não é marginal ou acidental na filosofia de Fichte.

Com estas análises, pretendo ter mostrado o que Fichte *diz* ser a tarefa do intelectual, caberia agora, pois, tentar confrontar Fichte com ele mesmo e apresentar *in concreto* sua atuação como intelectual. Nesta direção, segundo a hipótese geral de minha pesquisa, é nesta direção que podemos entender sua atuação como intelectual a partir dos *Discursos à nação alemã*, sua atuação como intelectual frente às invasões napoleônicas. Nesta medida, creio ser possível mostrar como os aspectos envolvidos na “sabedoria” do intelectual foram efetivamente articulados por Fichte (conhecimento filosófico, histórico-filosófico e histórico) nas considerações sobre a ordem política do dia. Esta chave, a meu ver, poderia lançar outra luz sobre este texto, cujas interpretações geraram e ainda geram as mais polêmicas divergências; ao mesmo tempo, poderia se constituir num exemplo decisivo sobre a importância que o presente assume como tema filosófico para Fichte, bem como indicativo da relação entre crítica e política em sua obra. Mas estas análises ficarão para outra oportunidade. Passo, então, apenas para uma consideração final muito breve.

#### IV

Com este percurso argumentativo, no final das contas, pretendo ter oferecido argumentos em favor da hipótese de que o “idealismo” de Fichte não pode ser precipitadamente reduzido a uma forma de “crítica externa” (para manter o jargão tão caro à Teoria Crítica) frente à contingência histórica do presente. Pelo contrário, entendo que ele parece tomar seu presente como problema filosófico – ainda que, bem entendido, num sentido próprio e distinto daquele de Hegel. Mais ainda, talvez este grande intelectual que é Habermas e que, a meu ver, tenta atuar numa direção muito próxima aos ditames que Fichte aventava para a “destinação do sábio”, tenha se precipitado em querer encontrar em Hegel o “primeiro” filósofo para o qual o presente tenha se colocado como problema filosófico.

No momento que vivemos no país, às vésperas de uma eleição que vai se configurando como uma grande derrota para a democracia e num cenário dos mais adversos ao trabalho intelectual para os próximos anos, talvez seja oportuno recuperar teses de um filósofo que pode ser acusado de tudo, menos da falta de coragem para enfrentar seu presente e tomá-lo como problema filosófico. Fichte nos desafia com esta dupla e arriscada tarefa de crítica da razão desdobrada em crítica política; afinal, o terreno do diagnóstico do presente é sempre

mais arriscado e movediço que a especulação sistemática e transcendental, senão por outras razões, pelo fato notório de que, nele, nos expomos ao juízo de um público que extravasa em número e em critérios de avaliação aquele dos “especialistas”. Não só as incertezas se multiplicam (e a história futura sempre estará pronta para denunciar nossos erros de diagnóstico), mas também temos, como fez Fichte, de enfrentar o poder constituído sob diversos riscos<sup>4</sup>.

Sem dúvida, confirmada minha hipótese de leitura, o trabalho que ele nos prescreve como “dever” intelectual é imensa (de fato, infinita) e muito mais perigosa que aquela do recinto especializado. A história mesma nos mostra o quanto os mais consagrados filósofos da tradição ocidental erraram na maior parte das vezes que tentaram fazer isso que Fichte nos prescreve como dever intelectual – o próprio Fichte, por exemplo, imaginou uma solução para a crise europeia da virada do século a partir do fechamento comercial do Estado. De todo modo, suas palavras finais nestas lições talvez possam ser encorajadoras para nós:

Agir! Agir! É para isto que estamos aqui. Deveríamos nos irritar porque outros não são tão perfeitos como nós, quando somos apenas mais perfeitos? Não é justamente essa nossa maior perfeição, o chamado que nos é feito no sentido de que somos nós que temos de trabalhar para o aperfeiçoamento dos outros? Alegremo-nos com o espetáculo do vasto campo que temos a elaborar! Alegremo-nos por sentir em nós a força e porque *nossa tarefa é infinita!* (GA I, 3, 67-8; SW, VI, 345-6; trad. 92; com alterações).

Obrigado a todos.

---

4 Fichte enfrentou sua demissão de uma das poucas cadeiras de filosofia na Prússia de então sob a acusação de ateísmo, mas sempre defendeu, por exemplo, abertamente, o direito dos povos de mudarem suas constituições em nome do que, hoje, podemos chamar de direitos humanos.

**Referências bibliográficas:**

FICHTE, J.G. *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. I. H. Fichte (ed.). Berlin: De Gruyter, 1971.

\_\_\_\_\_. *Gesamtausgabe*. R. Lauth, H. Gliwitzky, H. Jacob Fuchs, P.K. Schneider; G. Zöller (Eds), 42 tomos. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962-2012.

\_\_\_\_\_. *O Destino do erudito*. Trad. R. Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014.

ZÖLLER, G. *Leer a Fichte*. Trad. Gabriel Rivero. Barcelona: Herder, 2015.

# O direito internacional no pensamento de H. L. A. Hart

João Marcos Lima Medina Rosa<sup>1</sup>

## 1 Introdução: É o Direito internacional realmente Direito?

O Direito Internacional será o foco do último capítulo da obra *O Conceito de Direito* (1961) de Hart, como um dos casos pelos quais a aplicação de sua concepção de sistema jurídico pode ser usada como parâmetro de análise.

Hart estabeleceu que o caso central do Direito é formado pela união entre *regras primárias* e *secundárias*. As regras primárias são regras de obrigação, ou seja, vinculam certa ação ou omissão, como “não matar” ou “pagar impostos”. As secundárias, por sua vez, dizem respeito à alteração, aplicação e identificação das regras primárias e permitem, por exemplo, a criação de corpos legislativos e judiciários. Elas são divididas em regras de alteração, julgamento e reconhecimento. A regra de reconhecimento, que raramente pode ser encontrada na forma escrita, será o fundamento último de um sistema legal e servirá como o critério de validade pelo qual regras podem ser consideradas parte ou não dele (HART, 2005, p. 91).

A partir desse caso central, o autor afirmou que casos difusos referidos ordinariamente como Direito poderiam ser melhor compreendidos. A união de *regras primárias* e *secundárias* permite uma visão clara da relação entre lei, moralidade e coerção (HART, 2005, p. 229).

O Direito internacional, segundo o autor (HART, 2005, p. 230), se assemelha a formas mais simples de estruturas sociais, compostas apenas de *regras primárias de obrigação*. Ele carece de *regras secundárias de alteração* e de *julgamento* para criar um poder legislativo e tribunais, como ainda lhe falta uma regra de reconhecimento unificadora que especifique as fontes do Direito e que estabeleça critérios gerais de identificação das suas regras.

Apesar da ansiedade dos juristas internacionais em identificar no Direito internacional as mesmas estruturas do Direito interno, a questão de se “é o Direito internacional realmente Direito?” não pode ser posta de lado de antemão (HART, 2005, p. 248).

Hart afirmará que sua concepção de sistema jurídico não é um parâmetro para a definição de Direito, mas sim um parâmetro útil à clarificação do conceito de Direito, e que, portanto, o uso da expressão “Direito” para o Direito Internacional é perfeitamente possível. Passada a questão do uso da palavra “Direito”, ainda permanece a dúvida de qual seria o caráter jurídico real do Direito internacional (HART, 2005, p. 231).

O autor (HART, 2005, p. 232) afirma que as dúvidas principais quanto à natureza jurídica do Direito Internacional, até aquele momento, tinham sido elaboradas com base

---

1 Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina; Bolsista pela CAPES

em comparações equivocadas entre o Direito interno e o Direito Internacional e as divide em duas:

A primeira tem suas raízes profundamente mergulhadas na concepção de Direito como uma questão fundamentalmente de ordens baseadas em ameaças e confronto a natureza das regras do Direito internacional com as do Direito interno. A segunda forma de dúvida provém da crença obscura de que os Estados são fundamentalmente incapazes de serem sujeitos de obrigações jurídicas e confronto a natureza dos sujeitos do Direito internacional com os do Direito interno (HART, 2005, p. 232).

As duas próximas seções tratarão sobre cada uma dessas duas objeções.

### **1.1 A natureza das regras de Direito internacional: crítica à teoria imperativa do Direito**

O equívoco quanto à natureza das regras do Direito Internacional vem das perguntas: “como pode o Direito internacional ser vinculativo?”, “o Direito internacional gera obrigações?” (HART, 2005, p. 232).

Um dos argumentos corriqueiros de teóricos do Direito é de que a falta de um sistema centralizado de sanções incapacitaria o Direito internacional de gerar obrigações. Hart (2005, p. 233) comenta que mesmo com o estabelecimento da Carta das Nações Unidas (com seu cap. VII deliberando sobre ações relativas a ameaças à paz, rupturas da paz e atos de agressão), não foi criado, no Direito internacional, algo similar às sanções de Direitos domésticos. O poder de veto dos países membros do Conselho de Segurança (cap. V da Carta das Nações Unidas), capaz de paralisar as deliberações da Organização das Nações Unidas, é um exemplo claro dessa diferença.

Mesmo que Hart (2005, p. 236) afirme essa discrepância entre os sistemas de sanções internacionais e internos, ele descarta o argumento de que, pela falta de sanções centralizadas, o Direito internacional seja incapaz de comportar regras de obrigação, e de que, por essa razão, não possa ser chamado de Direito. Aceitar esse raciocínio é ir de encontro à teoria imperativa do Direito criticada por Hart.

Depois de se livrar da ideia de que o Direito é essencialmente formado por ordens baseadas em ameaças, não há boas razões para refutar o caráter jurídico do Direito Internacional pela falta de um sistema centralizado de sanções (HART, 2005, p. 234).

Outra fonte de dúvida para a objeção do caráter jurídico do Direito internacional se relaciona à falta de uma *regra primária de obrigação* proibindo o uso livre da violência e regras legitimando o uso oficial da força para garanti-la. (HART, 2005, p. 234)

Segundo Hart (2005, p. 235), o Direito Internacional se desenvolve de forma diferente a do Direito interno. Existem características próprias a comunidades de seres humanos que não podem ser usadas de parâmetro para uma comunidade de Estados. São as verdades elementares sobre os seres humanos e seu ambiente que constituem uma pré-disposição ao contexto físico e psicológico do Direito doméstico. Em sociedades de indivíduos, diferentemente da comunidade de Estados, os membros são aproximadamente iguais em força física e vulnerabilidade. Nesse contexto doméstico, as sanções físicas são tanto necessárias quanto possíveis (HART, 2005, p. 235).

A igualdade aproximada dos membros de um Estado permite que seja improvável que qualquer combinação de malfeitores exceda a força daqueles que voluntariamente

cooperam para a manutenção de um sistema de restrições. A agressão entre Estados, por sua vez, é de uma natureza diferente para que o argumento (da falta de uma *regra primária de obrigação* proibindo o uso livre da violência e regras legitimando o uso oficial da força para garanti-la) seja transferível diretamente do contexto interno para o internacional.

Na comunidade internacional de Estados não existe um contexto de igualdade aproximada e o uso da violência é público. A disparidade de forças e a falta de um poder de polícia internacional (com a centralidade e eficiência do Direito interno) faz com que não seja possível afirmar que a força combinada da comunidade de nações seja capaz de superar a força de um só Estado disposto a transgredir as regras internacionais (HART, 2005, p. 235).

Para Hart (2005, p. 236), sem a repressão organizada e sanções aos crimes em um contexto de Direito interno, a violência e o furto seriam constantes. Acontece que no Direito internacional, mesmo sem um sistema de sanções, existem longos períodos de paz entre as guerras. Isso é racionalmente esperado dados os riscos e resultados da guerra e a necessidade mútua dos Estados.

Quanto à natureza das regras de Direito Internacional, Hart (2005, p. 236) conclui que não se pode fazer uma dedução simples de que pela falta de um sistema organizado de sanções, dado a diferença de contexto de fatos físicos e psicológicos do Direito internacional e doméstico, de que não são impostas obrigações, condutas não são vinculadas e, portanto, o Direito Internacional não mereça o tratamento de Direito.

## 1.2 A soberania estatal e as obrigações internacionais

A segunda fonte de dúvida quanto à natureza jurídica do Direito Internacional trabalhada por Hart diz respeito à pergunta: “como pode um Estado estar sujeito à obrigações e ser soberano ao mesmo tempo?”. Essa dúvida, segundo ele, é mais radical que a trabalhada no capítulo anterior quanto à natureza das sanções, pois há uma inconsistência radical em afirmar a soberania absoluta de um estado e a sua sujeição a obrigações internacionais (HART, 2005, p.237).

A ideia de soberania estatal, de acordo com Hart, remete ao século 16 e às monarquias absolutistas que apresentavam uma identificação simbólica entre monarca e Estado. Um dos eventos históricos definitivos para a concepção clássica de soberania do Direito internacional (que vigora até hoje) ocorreu em 1648, com uma série de tratados celebrados entre países europeus depois da Guerra dos Trinta Anos. Esses tratados são referidos como a Paz de Westphalia e estabeleceram os princípios que caracterizam o Estado moderno, “destacando-se as normas da soberania, da igualdade jurídica entre os Estados, da territorialidade e, por consequência, de não-intervenção” (JUBILUT, 2010, p. 205).

O princípio da soberania estatal, mesmo com a constante evolução do Direito Internacional (cita-se aqui a inclusão de outros sujeitos de Direito como o da pessoa humana), ainda é um dos pilares necessários para se analisar como as regras internacionais se configuram. Sua importância é tamanha que foi incluído na Carta das Nações Unidas em seu artigo 2º:

A Organização e seus membros, para a realização dos propósitos mencionados no artigo 1º, agirão de acordo com os seguintes Princípios:  
1. A Organização é baseada no princípio da igualdade soberana de todos os seus membros.

A teoria imperativa do Direito, segundo Hart (2005, p. 237), também causa confusão entre os teóricos do Direito Internacional nesse aspecto. A tendência de identificar a autoridade do Direito na figura de um comandante incomandado remete a ideia da soberania absoluta dos Estados. Essa concepção se equivoca sobre o que, de fato, significa ser um Estado, que segundo ele (HART, 2005, p. 237) é composto de dois aspectos:

Em primeiro lugar, que a população habitando num território vive sob aquela forma de governo ordenado, conferida por um sistema jurídico com a sua estrutura característica de poder legislativo, tribunais e regras primárias; e, em segundo lugar, que o governo goza de um grau de independência vagamente definido.

A soberania absoluta de um Estado não é um dado *a priori* e não contempla a complexidade das relações de dependência entre a comunidade internacional. Países no formato de uniões federativas, ex-colônias e territórios independentes são exemplos da relatividade desse princípio. Essa complexidade de relações deve ser considerada um passo para se pensar na insuficiência da soberania estatal tanto como base para rejeição como para fundamentação do Direito internacional (HART, 2005, p. 239).

Ao invés de assumir a soberania absoluta de antemão, Hart propõe que as perguntas que devem ser respondidas são: por parte dos estados, “qual a extensão da autoridade legislativa suprema reconhecida neste sistema?”, e para o Direito internacional, “qual o alcance da soberania estatal permitido pelas regras?”. Para se compreender como se dá a soberania no âmbito internacional, Hart diz que devem ser observadas as regras funcionam de fato (HART, 2005, p. 240).

O uso acríptico do termo “soberania” e a crença na existência necessária de um soberano juridicamente ilimitado inverte o tratamento do problema ao pensar em como o Direito internacional deve se configurar dada a soberania ao invés de em que medidas as regras de fato sugerem essa configuração em termos de soberania (HART, 2005, p. 240):

Não há modo de saber que soberania têm os estados até que saibamos quais são as formas do Direito internacional e se são ou não meras formas vazias.

No capítulo seguinte será trabalhada a objeção de Hart às teorias do consentimento que tentam conciliar a soberania absoluta dos Estados com a normatividade do Direito Internacional. Se a própria concepção da soberania absoluta dos Estados é controversa, a tentativa de atrelá-la a ideia da normatividade no campo internacional, como será visto a seguir, se mostrará tão complicada quanto.

### **1.3 Objeção às teorias voluntaristas ou teorias do consentimento**

Muitos debates jurídicos, segundo Hart, resultaram da tentativa de atrelar à ideia da soberania absoluta dos Estados a geração de obrigações (como regras autoimpostas). Essas teorias, conhecidas como *voluntaristas* ou *teorias do consentimento*, são um reflexo das teorias de contrato social da ciência política. Hart (2005, p. 240) refutará essas teorias partindo três argumentos.

Primeiramente, ele afirma que essas teorias falham por completo em explicar como Estados *só* podem ser sujeitos a obrigações autoimpostas e por que a soberania absoluta *deve*



ser aceita antes de qualquer análise factual sobre as regras de Direito internacional (HART, 2005, p. 240).

Segundo, nas formas mais extremas de teorias da “autolimitação”, os acordos e tratados celebrados por Estados são considerados como meras declarações de sua conduta futura proposta. Não se fala aqui em violação de obrigações, pois a teoria da soberania absoluta é incompatível com a ideia de obrigação em *qualquer* espécie. Essa teoria também recai na incoerência, pois para que

(...) palavras, faladas ou escritas, devam em certas circunstâncias funcionar como uma promessa, acordo ou tratado e assim deem origem a obrigações e confirmam Direitos que os outros podem exigir, devem já existir regras que disponham que um Estado fica vinculado a fazer seja o que for que ele se comprometa a fazer através de palavras apropriadas. Tais regras pressupostas na própria noção de obrigação autoimposta não podem obviamente derivar seu estatuto obrigatório de uma obrigação autoimposta de lhes obedecer (HART, 2005, p.241).

Em terceiro lugar, Hart insiste que não se pode confundir a crítica feita de que os Estados *só* podem se sujeitar a obrigações por meio da autoimposição da afirmação de que, apesar da haver outras formas de vinculação, atualmente não se pode observar nenhuma outra forma de obrigação na facticidade do Direito internacional (HART, 2005, p. 242).

Ronald Dworkin (2013, p.10) também rejeita a ideia de que o consentimento é o fundamento do Direito internacional:

Chego a essa conclusão: não podemos tomar a autolimitação consentida de nações soberanas para ser o fundamento do Direito internacional. A tentação para tanto é compreensível. Ela torna o Direito internacional compatível, como eu disse, com a doutrina da soberania do Estado. Ela também coaduna com uma concepção bem popular de legitimidade política: que o domínio coercivo pode ser justificado apenas pelo consentimento unânime daqueles sujeitos a esse domínio. Essa concepção de legitimidade gerou a tradição do contrato social na filosofia política e as concepções artificiais de consentimento que foram necessárias para sustentar essa tradição. Eu argumentei em outro lugar que essas todas essas concepções falham e são desnecessárias de qualquer forma pois o consentimento não é uma base nem suficiente nem necessária de legitimidade.

Se as teorias voluntaristas não servem para justificar a normatividade do Direito internacional, seria então o Direito Internacional um regime de regras morais? O próximo capítulo tratará sobre essa pergunta.

#### **1.4 Direito Internacional e a Moral**

Como já afirmado por Hart nos capítulos anteriores, o Direito Internacional se assemelha a formas simples de estrutura social com regimes formados somente por *regras primárias de obrigação*. Hart (2005, p. 243) vai criticar a ideia de que só por ser uma forma simples de estrutura social, o Direito internacional seria um conjunto de regras morais. Segundo o autor, certos tipos de dogmatismo veem na falta de uma estrutura social não baseada em ordens coercivas uma justificativa para identificar o Direito internacional com a moralidade. O Direito internacional, entretanto, apresenta diferenças de forma e função

social suficientes para que o Direito internacional não se confunda com a moral (HART, 2005, p. 244).

A primeira razão apresentada pelo autor é o fato de Estados reprovarem mutuamente e com frequência a conduta imoral ou demonstrar aprovação quando outros Estados se comportam moralmente. Sistemas morais se baseiam em um tipo de pressão moral que não recorre ao medo de ameaças de retaliação ou cobranças de compensação, mas a apelos à consciência para que os divergentes lembrem quais princípios estão em jogo. Um sistema moral é guiado pelo medo e culpa. O Direito internacional, por sua vez, faz referência a tratados, precedentes, doutrinas jurídicas; normalmente não se refere a concepções de certo ou errado, de bom ou mau (HART, 2005, p. 244).

Um segundo aspecto é o fato de que as regras de Direito internacional são, com frequência, e em certa medida, indiferentes à moral. Uma regra pode existir apenas por conveniência ou necessidade e não por uma importância moral. Uma das funções típicas do Direito é introduzir esses elementos para maximizar a segurança e previsibilidade e facilitar a prova e avaliação de demandas (HART, 2005, p. 245). Regras que uniformizam unidades de medida, que definem um quórum mínimo para sessões ou que estabelecem parâmetros de comunicação, tem uma natureza puramente coordenativa. Apesar de nem todas as regras do Direito internacional serem desse tipo, um sistema moral não as comporta. Regras morais não podem ser deste tipo, as jurídicas podem (HART, 2005, p. 246).

Um terceiro fator a se considerar é que não há nada de inconsistente na natureza ou função do Direito internacional com a ideia de que regras estão sujeitas a alteração legislativa. A falta de um corpo legislativo é considerada por muitos apenas um defeito. Um sistema moral, porém, é o parâmetro último pelo qual os seres humanos avaliam suas ações e não pode se sujeitar a mudanças legislativas (HART, 2005, p. 246).

O quarto e último aspecto que diferencia o Direito internacional de um regime de regras morais é a crença de que o Direito internacional deve estar apoiado na convicção dos Estados de que existe uma obrigação moral de obedecê-lo. O aspecto vinculativo do Direito internacional, por sua vez, não precisa ser pensado em termos morais. Ele só funciona e se pretende como vinculante. A motivação dos Estados pode tanto estar baseada em cálculos de interesse a longo prazo, interesses em continuar uma tradição ou por simples desinteresse (HART, 2005, p. 247).

### **1.5 Analogias de forma e conteúdo: uma regra de reconhecimento internacional?**

O Direito internacional carece de um poder legislativo, tribunais com jurisdição obrigatória e sanções oficialmente organizadas. Como visto anteriormente, ainda hoje o Direito internacional tem um caráter altamente fragmentado e descentralizado. Instituições distintas governam de forma diferente com atuação em regiões diferentes (CHRISTIANO, 2012, p. 25).

Essas diferenças, em contraposição ao Direito interno, aproximam o Direito internacional a um regime simples de Direito primário em relação à forma pela qual se estruturam devido à inexistência de *regras secundárias*. No conteúdo, porém, existem grandes semelhanças. Na ansiedade de defender o título de Direito para o Direito internacional, Hart diz que teorizadores minimizaram as diferenças e exageraram nas analogias de forma entre o Direito interno e o Direito internacional (HART, 2005, p. 248).

Poder-se-ia argumentar a favor da força dessas analogias formais com o fato de que a maior parte das sentenças do Tribunal Internacional de Justiça foram executadas pelas partes, mas como nenhum Estado pode ser levado a esses tipos de tribunais internacionais sem o seu consentimento prévio, a analogia se enfraquece (HART, 2005, p. 249).

Depois da aceitação da Carta das Nações Unidas em 1948, juntamente com a criação da Organização das Nações Unidas, pode-se dizer que essas analogias foram fortalecidas. Mesmo assim, a execução do disposto na Carta é posto a prova por questões como o poder de veto de países integrantes do Conselho de Segurança, divisões ideológicas e alianças de grandes potências (HART, 2005, p. 249).

Dentre essas analogias formais, Hart analisará a insistência de juristas (como Kelsen, por exemplo) em que o Direito internacional possui e deve possuir uma norma fundamental, ou nos termos de Hart, uma regra de reconhecimento que defina um critério de validade para as demais regras internacionais. O ponto de vista oposto é que essa analogia estrutural é falsa, e de que o Direito internacional consiste apenas de um conjunto de *regras primárias* que não estão unidas de forma sistemática (HART, 2005, p. 249).

Hart (2005, p. 250) não discutirá a existência ou não de uma regra de reconhecimento internacional. Em vez disso, questionará a suposição *a priori* de que o Direito internacional deva ter uma norma fundamental e a definição precoce de que essa deva ser a natureza das regras do Direito internacional.

Segundo ele (2005, p. 250), é perfeitamente concebível a existência de uma sociedade que viva sob um regime não unificado de regras de obrigação sem que haja um critério validador e a formação de um sistema legal. Mesmo sem as vantagens trazidas pelas regras secundárias, as *regras primárias de obrigação* podem ser aceitas como padrões de conduta e apresentar uma pressão social no sentido de conformidade. A regra de reconhecimento, nas palavras do próprio Hart (2005, p. 251), não é uma necessidade e sim um “luxo” de sistemas sociais avançados.

Ronald Dworkin (2013, p. 5) afirma que juristas tentam identificar no artigo 38 do Estatuto da Corte Internacional de Justiça uma norma internacional fundamental:

A Corte, cuja função é decidir de acordo com o Direito internacional as controvérsias que lhe forem submetidas, aplicará: a. as convenções internacionais, quer gerais, quer especiais, que estabeleçam regras expressamente reconhecidas pelos Estados litigantes; b. o costume internacional, como prova de uma prática geral aceita como sendo o Direito; c. os princípios gerais de Direito, reconhecidos pelas nações civilizadas; d. sob ressalva da disposição do Artigo 59, as decisões judiciais e a doutrina dos juristas mais qualificados das diferentes nações, como meio auxiliar para a determinação das regras de Direito.

Mas, como visto anteriormente, não importa a regra de reconhecimento estar escrita, como de fato ela raramente se encontra. Para realmente saber se uma *regra de reconhecimento* existe, ela deve ser encontrada de fato. O fato de as regras serem vinculativas desde que sejam aceitas e funcionem como tal pode ser obscurecido pela pesquisa obstinada de unidade e sistema quando esses elementos de fato não existem (HART, 2005, p. 252).

Depois de livrar-se da suposição de que o Direito internacional deve conter uma regra fundamental, Hart levantará a importante pergunta: “Qual a natureza efetiva das regras, tais como funcionam nas relações entre Estados?” (HART, 2005, p. 252).

Hart (2005, p. 252) admite que matérias importantes do Direito internacional são reguladas por tratados multilaterais e que há argumentos no sentido de que esses tratados vinculam Estados não-sinatários. Segundo ele, se for observado que essa regra é geralmente obedecida, atos legislativos internacionais seriam concebíveis e uma regra de reconhecimento efetiva poderia ser formulada.

A possibilidade de que o Direito internacional esteja em uma fase de transição em que essas analogias podem adquirir substância e as dúvidas sobre o caráter jurídico do Direito internacional se tornem obsoletas é uma possibilidade. Até que isso aconteça, porém, Hart (2005, p. 253) afirma que as analogias são de função e conteúdo, não de forma.

O Conselho de Segurança da ONU, por exemplo, assumiu funções similares a legislativas depois do fim da Guerra Fria, mesmo que consideravelmente limitadas. Esse mesmo órgão também exerce uma forma similar de autoridade coerciva ao permitir que Estados ajam contra Estados que ameaçam a paz e segurança internacionais (CHRISTIANO, 2012, p. 380).

Outras instituições exercem um tipo de autoridade administrativa estabelecendo parâmetros para a implementação de regras dentro da estrutura de um determinado Tratado. O Protocolo de Montreal, por exemplo, dispõe sobre criação e alteração de regras nesses termos (CHRISTIANO, 2012, p. 381).

Algumas entidades internacionais também exercem algo similar a uma autoridade judicial. O mecanismo de resolução de conflitos da Organização Mundial do Comércio reclama autoridade de deliberar sobre conflitos quando um Estado-membro acusa outro de violação das regras. A Corte Internacional de Justiça também desempenha papel similar na resolução de conflitos entre os Estados que aceitam sua jurisdição (CHRISTIANO, 2012, p. 381).

Com a constante evolução do Direito Internacional, a multiplicação dos tratados e da conformidade dos Estados desde a publicação do Conceito de Direito em 1961, não se pode descartar a necessidade de uma análise mais completa sobre como esse desenvolvimento contribuiu para o fortalecimento das analogias de forma.

Para Hart, porém, é certo afirmar que as analogias predominantes são as de função e conteúdo. As de função podem ser observadas no que diz respeito àquelas características que diferenciam o Direito internacional da moral em relação a regras que maximizam a segurança e previsibilidade e facilitam a prova e avaliação de demandas. As de conteúdo consistem na série de princípios, conceitos e métodos comuns ao Direito interno e internacional que possibilitam a transição da técnica do jurista entre os dois domínios (HART, 2005, p. 253).

Mesmo que sejam evidentes as diferenças entre o Direito interno e o Direito Internacional e que haja uma tendência de teorizadores exagerarem nas analogias de forma (às vezes na afirmação da necessidade de uma norma fundamental internacional), Hart afirma que nenhum outro tipo de regras sociais está tão próximo do Direito interno como o Direito internacional (HART, 2005, p. 253).

### **3 Conclusão**

O trabalho teve como objetivo expor os elementos centrais da obra “O Conceito de Direito” e mostrar como a proposta elucidativa de Hart pode ser útil na análise de alguns aspectos do Direito Internacional. Sua concepção do Direito como a união de

*regras primárias e secundárias* permite que as diferenças e semelhanças entre o Direito Internacional e os Direitos domésticos possam ser analisadas de uma forma mais clara.

Tanto o exagero de analogias entre esses dois regimes de Direito gerado pela ansiedade teórica de justificar o caráter jurídico do Direito Internacional, como as pressuposições de que o Direito Internacional não pode ser caracterizado como Direito só por causa de seu caráter fragmentado ou descentralizado, podem ser mais bem compreendidos através da teoria de Hart.

O trabalho se pretendeu como uma exposição dos referidos temas e admite que perguntas como “qual a natureza efetiva das regras, tais como funcionam nas relações entre Estados?” (HART, 2005, p. 252), ou a atualização da análise de Hart sobre as analogias de forma, função e conteúdo em relação aos desenvolvimentos recentes do Direito Internacional merecem estudos mais aprofundados.

É certo que, a partir de Hart, muitas outras reflexões sobre o caráter do Direito Internacional pode ser feitas e que o projeto elucidativo de Hart, mesmo que com graves críticas, ainda é de extrema importância para estudar o fenômeno jurídico em várias esferas.

**Referências bibliográficas:**

DWORKIN, Ronald, A new philosophy for international law, *Philosophy & Public Affairs*, v. 41, n. 1, p. 2–30, 2013.

ESTATUTO da Corte Internacional de Justiça=Statute of The International Court of Justice. 26 de junho de 1945. Disponível em: < <http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/comite-brasileiro-de-Direitos-humanos-e-politica-externa/EstCortIntJust.html>>. Acesso em: 25 de abril de 2018.

HART, H. L. A., *The concept of Law*, 2<sup>nd</sup> Edition, Oxford, NY: Oxford University Press, 1994.

HART, H. L.A. *O conceito de Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

JUBILUT, Líliliana Lyra, Os fundamentos do Direito Internacional contemporâneo: da coexistência aos valores compartilhados, *V Anuário Brasileiro de Direito Internacional*, v. 2, n. 9, p. 203–219, 2010

CARTA das Nações Unidas=Charter of the United Nations. 26 de junho de 1945. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/carta/>. Acesso em: 25 de abril de 2018.

CHRISTIANO, Thomas; MARMOR, Andrei (Org.), *The legitimacy of international institutions*, *The Routledge Companion to Philosophy of Law*, p. 380-393, New York, NY: Routledge, 2012.

DWORKIN, Ronald, A new philosophy for international law, *Philosophy & Public Affairs*, v. 41, n. 1, p. 2–30, 2013.

## Migração e direitos humanos: Um olhar kantiano sobre problemas contemporâneos

João Paulo Silva Martins<sup>1</sup>

A passagem do século XX para o XXI foi marcada pelo avanço tecnológico, a globalização e a dilatação das diversas culturas por intermédio dos veículos de comunicação e informação, fatores que possibilitaram a expansão de laços internacionais no comércio trazendo inúmeras discussões não só para a economia, mas possibilitando a troca de experiências culturais e políticas, ocasionando debates sobre a possibilidade de universalização do direito por meio de um ideal cosmopolita.

Dentre os temas gerados por esta realidade, a migração ganha destaque e divide opiniões. A migração pode ser associada a diversos fatores, dentre os quais – em nossos dias – destacam-se o refúgio por motivos de violência e pobreza, mas também está atrelada à busca de melhorias profissionais e educacionais.

No Brasil, em 24 de maio de 2017, foi instituída a Lei de Migração sob Nº 13.445, que versa sobre os princípios norteadores e as garantias do Imigrante em território brasileiro. Embora sendo constituído por diversos fluxos migratórios, ainda há resistência da população quanto ao acolhimento do imigrante, bem como a garantia de direitos equivalentes aos naturais do Estado Brasileiro.

Diante dos casos de migração, muito se questiona sobre qual seria o papel do Estado que acolhe, bem como quais direitos, aos migrantes, deveriam manter assegurados. Tal problema, no entanto, não é específico do século vigente, mas lidamos hoje com resultados de discussões sobre o mesmo ao longo da história. O movimento intelectual do século XVIII – intitulado *Iluminismo* – já havia antecipado tais questões, dentre os teóricos, Immanuel Kant dedicou parte de suas obras à política internacional, nas quais o problema da migração aparece como possibilidade de consolidação do ideal cosmopolita, tomando por pressuposto o princípio de hospitalidade.

Por meio do conceito de Cosmopolitismo e do ideal da constituição de uma Paz Perpétua, nos é possível tomar hoje as obras de Kant como base para uma leitura contemporânea do problema da migração e este é, pois, o objetivo do trabalho que aqui propomos. Ressaltamos de antemão que o que se sugere é uma reflexão sobre o problema da migração a partir dos escritos de Kant, ou seja, não se trata de apresentar as conclusões do filósofo, mas apontar reflexões possíveis após um contato com suas obras de cunho moral, histórico e político.

---

1 Professor do departamento de Psicologia e Serviço Social da Faculdade da Amazônia – FAMA.

## 1. O problema do direito em Kant

Kant, em sua obra *A metafísica dos Costumes*, nos apresenta uma distinção entre o direito e a moral. O primeiro diz respeito a leis externas que devem ser respeitadas pela necessidade de cumprir o que propõe uma determinada lei do ponto de vista prático e factual, sem levar em conta os motivos internos do agente. A moral, por sua vez, liga-se aos motivos internos pelos quais o agente direciona sua liberdade a um fim.

Quando falamos em Direitos Humanos, no entanto, temos um encontro entre as duas doutrinas, visto que, na teoria kantiana, só há um direito inato – a saber – a liberdade, que é justamente o elemento fundamental para a consolidação da moralidade. “A liberdade (a independência de ser constrangido pela escolha alheia), na medida em que pode coexistir com a liberdade de todos os outros de acordo com uma lei universal, é o único direito original pertencente a todos os homens em virtude da humanidade destes” (KANT, 2008, p. 83).

Além do reconhecimento dos direitos inatos, faz-se necessário, aos olhos de Kant, trabalhar para que esses mesmos direitos sejam reconhecidos em todo tempo e lugar, fundamentando assim a necessidade da existência de uma administração mundial dos direitos, para que os direitos fundamentais sejam reconhecidos antes que qualquer direito que se sustente na cultura de povos particulares.

Em *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita*, Kant afirma que “o maior problema da espécie humana, cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito [...] uma constituição civil perfeitamente justa deve ser a mais elevada tarefa da natureza para espécie humana” (2011, p. 10, grifos do autor). O que podemos, no entanto, concluir com essas afirmações? Como pode a natureza encarregar-se de tamanha tarefa? Para o filósofo, a construção de uma sociedade perfeitamente justa só se fará possível quando a liberdade individual encontra-se ligada ao poder irresistível das leis interiores, em outros termos, apenas quando os indivíduos alcancem a moralidade, tornando-se propícios a abandonar as inclinações egoísticas e tornarem-se capazes de coexistir com a liberdade dos outros.

Conforme consta em suas obras de cunho histórico, para Kant há um progresso contínuo da humanidade em direção a fins específicos: no âmbito individual, a moralidade; no âmbito da coletividade, o cosmopolitismo que nada mais é do que a consolidação de “uma sociedade mundial moralizada” (CASTELO BRANCO, 2017, p. 191).

Deste modo, mesmo os planos da natureza para a espécie passam individualmente por cada ser humano, que, por sua vez, precisa elevar-se a tal ponto de guiar-se por leis perfeitamente justas. O Cosmopolitismo não pode tornar-se uma realidade sem que antes um projeto moral seja efetivado. Antes de consolidarmos uma sociedade cosmopolita, faz-se necessário a estruturação de uma sociedade moralizada, um “reino dos fins”:

O conceito segundo o qual todo ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas de sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e as suas acções, leva a outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é de *um Reino dos Fins*. Por esta palavra *reino* entendo a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. (KANT, 2009, p. 80, grifos do autor).



O fundamento das leis comuns, no entanto, está centrado no respeito à dignidade da pessoa humana que, só pelo fato de ser racional, a eleva acima de todas as demais criaturas, sendo um fim em si mesmo. “Os seres racionais estão pois submetidos a esta *lei* que manda que cada um deles *jamais* se trate a si mesmo ou aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins*” (KANT, 2009, p. 80. Grifos do autor). É por meio do reconhecimento do ser humano como fim em si mesmo que a ideia de direitos universais tornam-se possíveis, visto que a esta ideia está aludida a noção de preservação da pessoa enquanto possuidora de direitos inatos que, de maneira implícita, traz a noção de dever de preservação da própria vida de seus semelhantes, isto é, a pessoa precisa reconhecer-se, num primeiro momento, como possuidora de direitos e, em seguida, dar-se conta de que a mesma essência que é sua faz-se presente em todos os seus semelhantes por meio da racionalidade que os caracteriza.

De modo mais pontual, o fim do direito universal é afirmar a sua condição humana e preservar sua existência integral, levando em consideração a vivência plena do ser humano enquanto biológico, psicológico, sociocultural e político. A essa integralidade da existência humana atribuímos o termo *dignidade*, que torna os homens iguais, colocando essa semelhança originária acima de quaisquer diferenças como sexo, nacionalidade, convicção moral, classe social, crença religiosa e opção política.

É por essa essencialidade da dignidade humana que os direitos universais precisam ser postos acima de qualquer elemento cultural, mantendo apenas a originalidade humana que se expressa pelo conceito de dignidade, sobre o qual estão fundamentados os chamados Direitos Humanos.

## 2. O fundamento dos direitos humanos

Uma reflexão que tenha como fim pôr em questão os direitos humanos aplicados ao problema da migração, transcende o direito, a política e a ética, nos conduzindo a questões mais particulares e profundas sobre o tema. Falar da preservação dos direitos humanos é de extrema necessidade, mas antes é primordial reconhecer seus fundamentos.

Na filosofia de Kant, recorte teórico que aqui tomamos por referência, a ideia de direitos universais liga-se muito diretamente à moralidade, mais precisamente à concepção de dignidade humana, isto é, a noção de respeito e reconhecimento da humanidade como fim em si mesmo, conforme pontuado a cima. A dignidade é apresentada pelo autor como oposição ao preço, ou seja, como valor, pois este não permite equivalências. O ser humano tem um valor único e inegociável. “Aquilo porém que constitui a condição graças a qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente valor relativo, mas um valor íntimo, isto é *dignidade*” (KANT, 2009, p. 82, grifos do autor).

A dignidade humana caracteriza-se pela liberdade, valor (direito) que como já mencionamos, Kant considera inato e, por tanto, universal. A liberdade, contudo, assume o caráter de autonomia no sentido estrito do termo, colocando o homem enquanto autolegisador de si, caracterizando-se como sujeito moral.

Ora a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade. (KANT, 2009, p. 82).

A ideia da existência de direitos inatos e universais apresentados por Kant coincidem, de modo geral, com o que hoje chamamos de Direitos Fundamentais da Pessoa Humana, que segundo nossa base teórica, funda-se sobre princípios e valores que possibilitam a uma pessoa participar plenamente da vida, garantindo-lhe a preservação de sua dignidade. No entanto, uma distinção entre “direitos fundamentais” e “direitos humanos” faz-se relevante para o fim ao qual propomos.

Em que pese os dois termos (‘direitos humanos’ e ‘direitos fundamentais’) sejam comumente utilizados como sinônimos, a explicação mais adotada para a distinção é de que o termo ‘direitos fundamentais’ se aplica para aqueles direitos do ser humano reconhecidos e positivados na esfera do direito constitucional positivo de determinado Estado, ao passo que a expressão ‘direitos humanos’ guardaria relação com os documentos de direito internacional, por referir-se àquelas posições jurídicas que se reconhecem ao ser humano como tal, independentemente de sua vinculação com determinada ordem constitucional, e que, portanto, aspiram à validade universal, para todos os povos e tempos, de tal sorte que revelam um inequívoco caráter supranacional (internacional). (SARLET, 2015, p. 29).

É em decorrência dessa distinção que, numa reflexão sobre migração, é de Direitos Humanos que se fala, ou seja, de um direito universalmente válido – nos termos de Kant, direito cosmopolita. O primeiro passo para obtenção deste ideal foi dado em 1948 ao ser redigida a Declaração Universal dos Direitos Humanos, sob a égide da Organização das Nações Unidas. O Artigo primeiro da referida Declaração é bastante cirúrgico ao trazer a afirmação de que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir uns com os outros com espírito de fraternidade” (ONU, 1948).

Embora não haja menção direta a Kant, é-nos evidente que a constituição de tais direitos é o resultado de um longo processo histórico, que culmina na concretização deste ideal. Silva e Santos (2016, p. 200), nos lembram de que “os regimes nazista e fascista e o desfecho da Segunda Guerra Mundial impulsiona uma reorientação do Direito, até então restrito aos códigos, para se aproximar da ética de matriz kantiana e, portanto, da dignidade da pessoa humana”.

Dentre os demais direitos constituintes desta declaração, “o artigo VI dispõe que qualquer ser humano deve ser entendido como pessoa e assim reconhecido como tal, em todos os lugares, e o dispositivo do artigo VII, genérico, mas decididamente fundamental, que reconhece o direito de igualdade perante a lei a todos os seres humanos” (CORRÊA e ANTUNES, 2005, p. 41). Os direitos humanos, deste modo, ultrapassam qualquer limite geográfico, não se distinguindo nacionalidade o que, do nosso ponto de vista – se concretizado – minimizaria significativamente os problemas enfrentados pelos imigrantes ao redor do mundo.

### **3. A Migração enquanto problema filosófico**

A migração, embora seja um problema prático e de urgência inquestionável nos dias atuais, foi alvo da atenção de Kant ao tratar do cosmopolitismo e do projeto de paz mundial. A reflexão para a qual os textos de Kant nos conduzem, gira em torno da ideia da moralidade que, num primeiro instante aplica-se ao indivíduo, num segundo, aos estados.

“O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser desenvolvido sem que este último o seja” (2011, p. 12, grifos do autor). Em outros termos, a mesma “social insociabilidade” que atinge no homem do ponto de vista moral, atinge os Estados do ponto de vista político. Assim como os indivíduos, os Estados não moralizados cultivam em si a individualidade e o egoísmo que os faz entrar em atrito com outros, criando uma rejeição ao imigrante. Cria-se o patriotismo e despreza-se o cosmopolitismo, com isso, antes de enxergarmos o humano, vemos a nacionalidade daquele com o qual nos deparamos.

No entanto, conforme já fora apontado por Octávio Sacramento e seu texto *A Europa, as migrações e o cosmopolitismo*, as maiores fronteiras da migração são as identitárias (2016, p.26), ou seja, os estados não oferecem este tratamento universal, mas dá-se preferência a migrações específicas – como no caso do Brasil – a homens brancos, europeus e de alto poder aquisitivo; por outro lado, dificulta-se o acesso a negros e mulheres vindos de países de terceiro mundo, mesmo tendo garantido pela Lei de Migração o “repúdio e prevenção à xenofobia, ao racismo e a quaisquer formas de discriminação” (BRASIL, 2017).

Kant, no *Terceiro Artigo definitivo para a Paz Perpétua*, traz alguns apontamentos sobre a recepção do estrangeiro. Segundo o filósofo, acolher o imigrante não significa necessariamente trazê-lo ao Estado em questão sem medir as possibilidades de manutenção de sua estadia. Como é recorrente no Brasil, a preocupação com os problemas internos como o desemprego e a fome, que teriam alta com a abertura das fronteiras para recepção de imigrantes não deve ser ignorada. A hospitalidade não se caracteriza como filantropia, mas como direito. Acolher o imigrante não é um favor, mas um dever moral institucionalizado pelo estabelecimento de Direitos Humanos.

A hospitalidade significa aqui o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude de sua vinda ao território de outro. Este pode rejeitar o estrangeiro, se isso puder ocorrer sem a ruína dele, mas enquanto o estrangeiro se comportar amistosamente no seu lugar, o outro não deve confrontar com hostilidade. (KANT, 2004, p. 137).

A ideia da hospitalidade deixa subtendido que o acolhimento ao imigrante não precisa fundamenta-se sobre nobres sentimentos ou ideais de irmandade, mas parte do reconhecimento da pessoa humana enquanto possuidora de dignidade, dignidade esta que precisa ser preservada acima de qualquer divergência política. Kant também põe em voga à noção de territorialidade e o direito à propriedade. O filósofo defende um direito de livre circulação

em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não podem estender-se ao infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originalmente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra. (KANT, 2004, p. 137).

Embora distante da realidade, a concretização deste projeto, segundo o próprio Kant, deve partir de “uma tentativa filosófica de elaborar uma história do mundo segundo um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana” (2011, p. 19), em outros termos, uma reflexão filosófica sobre a história da humanidade pode abrir os olhos dos homens para compreender a complexidade do sistema sobre o qual enraizamos

nostros preconceitos, preconceitos estes que se potencializam quando se envolve questões migratórias, como por exemplo, a migração africana no Brasil, que ainda não recebe a visibilidade necessária para a consolidação de respeito à cultura e religiosidade afro.

Caracterizado o problema, cabem interrogações sobre qual seria a solução possível. De onde deveria surgir a obrigação de obediência aos regimentos universais que prezam pelos Direitos Humanos? Deveria haver uma fiscalização da Organização das Nações Unidas ao que se refere à observância desses direitos? À luz da filosofia kantiana nos é permitido concluir que esta exigência não deve ser imposta de cima para baixo – de uma Organização Mundial aos Estados – mas somente de baixo para cima, ou seja, do particular ao universal por meio de uma Educação que tenha os direitos humanos como fim.

É por meio da educação e da moralização que os homens podem reconhecer em si e em seu semelhante a dignidade humana para além das referências étnicas e raciais. O problema não está na ausência de leis, mas na ausência de comprometimento com elas. O direito, deste modo, não é o suficiente. Faz-se necessário o cultivo de uma virtude que possibilite ao homem agir, não apenas em conformidade com a lei, mas por ela.

Conforme elucidamos em outro momento (MARTINS, 2016, p. 108), “o direito precisa ser posto como forma de cultivar, já na infância, o princípio de generosidade e de justiça”. Uma legislação externa deve servir de apoio e não de fundamento para preservação da dignidade humana por meio dos direitos universais. Os direitos humanos, deste modo, só podem se concretizar a partir – em um primeiro momento – de um conhecimento de si enquanto possuidor de dignidade e – no segundo passo – por meio do princípio de alteridade, isto é, reconhecendo a dignidade que há no “eu” também no “outro”.

**Referências bibliográficas:**

- BRASIL. Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017. Disponível em < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2015-2018/2017/Lei/L13445.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Lei/L13445.htm) > Acesso em 25 nov. 2018.
- CASTELO BRANCO, Felipe. *Notas Sobre Cosmopolitismo e Política em Kant e Habermas*.
- CORREA, Anelize Maximila. ANTUNES, Ruy Barbedo. *Direitos Humanos e Migração*. Sociedade em Debate. Pelotas, 11 (1-2): 39 – 50, dez./2005.
- KANT, Immanuel. *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- \_\_\_\_\_. *A Metafísica dos Costumes*. 2º ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- MARTINS, João Paulo Silva. *A Formação do Sujeito Moral da Perspectiva Kantiana*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.
- ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Disponível em < <https://nacoesunidas.org/direitoshumanos/declaracao/> > . Acesso em 03 dez. 2018.
- SACRAMENTO, Octávio. *A Europa, as Migrações e o Cosmopolitismo*. Pensamento Americano. V. 9- Nº17, p. 19 – 31. 2016.
- SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015.
- SILVA, Rogério Luiz Nery. SANTOS, Cristiane Brum. *A dignidade da pessoa humana e sua dimensão intersubjetiva na tutela dos direitos fundamentais do imigrante*. Revista de Direitos Humanos em Perspectiva, v. 2, n. 2, p. 192-210, jul./dez. 2016.

## ***Eros e páthos revolucionário: Uma aproximação entre Platão e Arendt***

João Pedro Andrade de Campos<sup>1</sup>

Hannah Arendt é notoriamente reconhecida por ser uma pensadora que buscou dialogar com grandes nomes da tradição filosófica. Além de sua tese de doutoramento ter sido sobre Santo Agostinho, Arendt também articulou suas ideias em paralelo a Kant, Kierkegaard, Marx, Nietzsche e, Platão, entre outros. Dentre estes nomes e tantas outras relevantes referências que remetem à tradição, o do ateniense Platão será destacado neste trabalho. As análises de Arendt acerca do pensamento de Platão estão pautadas, sobretudo, na figura de Sócrates. Para a autora, o episódio da morte deste personagem representa o ponto nevrálgico da ruptura entre filosofia e política. A partir disso, de acordo com Arendt, a atividade contemplativa relacionada à filosofia se distanciou da atividade política na cidade. Outro importante exemplo das referências arendtianas aos textos de Platão pode ser encontrado na relação do chamado *dois-em-um* socrático, que serve como uma relevante fonte para mostrar as implicações do pensamento, tanto em seu viés moral quanto no político.

Em nossa abordagem, pretendemos seguir por uma outra perspectiva, que embora tenha como ponto de partida a figura de Sócrates, não encontra referência explícita nos textos de Arendt. Desta maneira, parece-nos pertinente refletir acerca do tema central do diálogo platônico *O Banquete*, isto é, o conceito de *Eros* e, na sequência, sobre a sua possível relação com o que Arendt irá denominar mais tarde de *páthos revolucionário*. Para tanto, em nossa hipótese, iremos recorrer, evidentemente, ao texto de Platão já mencionado, bem como a dois textos centrais da pensadora alemã que podem nos auxiliar na compreensão do tema em pauta, a saber: *Sobre a Revolução* e *A condição humana*. Assim, de um lado, nos deteremos, sobretudo, no discurso de Sócrates-Diotima (*Banquete*, 199c-212b) para mostrar como, nesta perspectiva, *Eros* pode ser compreendido a partir de um desejo por “procriação” e perpetuação de “belos feitos”. No que diz respeito ao *páthos revolucionário* apresentaremos, como pano de fundo, o desejo dos “homens das revoluções” de perpetuar, na história, a fundação de um novo corpo político. Deste modo, pretendemos apontar uma possível convergência entre Platão e Arendt por uma via pautada no desejo de conservar, no transcurso do tempo, “belas ações” e, por conseguinte, a fundação de instituições políticas duradouras. Levando isto em conta, estamos propondo um exercício de reflexão filosófica a partir das ideias de Platão e Arendt, com o intuito de compreender melhor o tipo de paixão que está envolvido na busca pela criação do novo no âmbito das coisas humanas.

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia, na linha de Ética e Filosofia Política, pela Universidade Federal de Goiás - UFG. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível de Superior/CAPEs.

## O que é *Eros*?

Os diálogos de Platão se consolidaram como clássicos do pensamento ocidental e perpassam por temas que tratam desde questões relativas ao *Conhecimento*, quanto questões acerca da *Justiça*, da *Virtude* e do *Prazer*, entre outras. Em vários destes diálogos, a figura central é a de Sócrates que, contracenando com personalidades de sua época, busca investigar filosoficamente temas inquietantes que são, em um primeiro momento, aparentemente triviais. Seguindo por este mesmo percurso, o *Banquete*<sup>2</sup> é um dos diálogos de Platão que reúne um conjunto significativo de personagens contemporâneos a Sócrates – entre eles temos Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, o anfitrião Agatão, e, por fim, Alcibiades que entra em cena apenas ao final do *Banquete* –, para discursarem sobre *Eros* (Amor)<sup>3</sup>.

O caso aqui não é o de refazer o percurso de todos os elogios proferidos ao Amor no *Banquete*. Todavia, se nos voltarmos rapidamente aos discursos de Fedro (*Banquete*, 178a-180b) e Aristófanes (*Banquete*, 189c-193d), podemos exemplificar a pluralidade de concepções do Amor. Para o primeiro, por exemplo, o Amor leva à virtude e gera, tanto no amante quanto no amado, uma repulsa a atos vergonhosos e um direcionamento à honra (*Banquete*, 179a). Enquanto para o segundo, em outro sentido, há no Amor uma conotação sexual e de carência na busca por seu par (*Banquete*, 191c-d).

Martha Nussbaum (2006b) explicita que existem diferentes formas e maneiras de se entender o Amor. Por um lado, podemos compreender este sentimento como um desejo de cuidado em relação a um determinado objeto, prezando assim pelo seu bem. Em outro sentido, o Amor se caracteriza pelo desejo sexual ou amor erótico-romântico. Ademais, ainda se pode argumentar que se busca no Amor a satisfação de relações de amizade, de amor parental, etc. Tendo em mente as múltiplas direções pelas quais se poderia dirigir, nos parece possível dizer que o Amor tende sempre à relação com alguma coisa. E nesta perspectiva, o *Banquete* nos mostrará que o Amor se inclina para a Beleza.

Na próxima seção trataremos do discurso de Sócrates. Mostraremos que ao recuperar os ensinamentos de Diotima sobre o Amor, Sócrates expõe alguns aspectos centrais para nosso trabalho. Neste sentido, iremos privilegiar aquilo que diz respeito ao desejo por coisas belas e, ainda, ao duplo nascimento dos homens – isto é, aquele que diz respeito ao teor biológico dos seres humanos e também, por conseguinte, o desejo por imortalidade.

## O discurso de Sócrates

Sócrates inicia sua fala a partir de um diálogo com Agatão (*Banquete*, 199c-201c). A proposta de Sócrates é retomar alguns aspectos do discurso anteriormente feito pelo poeta trágico para, então, partir de um ponto comum acerca de *Eros*. Neste sentido, Sócrates

2 No *Banquete*, temos o seguinte cenário: em razão da vitória do poeta trágico Agatão em um concurso de tragédias, foi realizado, como de acordo com a tradição, um *simpósio*, ou ainda, uma festa na qual os convivas poderiam se banquetear comendo, bebendo e ouvindo música. Todavia, em razão de uma comemoração na noite precedente, os convidados acordaram que seria prudente beber moderadamente e apenas o tanto que fosse prazeroso a cada um, e que se dedicassem a outra atividade. Assim, seguindo uma sugestão outrora dada por Fedro, os convidados passam para a elaboração de discursos elogiosos a *Eros*.

3 Nas observações de Borges (2017b), a tradução de *Eros* é problemática. O termo em grego apresenta um sentido amplo, sendo possível transitar entre uma concepção de “desejo” ou mesmo de “Amor” – entendido aqui para além do âmbito interpessoal. Contudo, é interessante salientar a indicação de Borges sobre as dificuldades em se traduzir corretamente o termo *Eros*. Neste sentido, as diferentes acepções do termo podem ser refletidas na própria constituição das elaborações discursivas dos personagens sobre a temática presente no *Banquete*, o que deste modo contribui para o enriquecimento das distintas interpretações da palavra. Todavia, para fins práticos, seguiremos a opção de tradução de *Eros* por Amor, adaptando-a quando for necessário.

recupera junto a Agatão a argumentação de que *Eros*, em sua natureza, é possuidor de beleza e, por conta de tal posse, lhe é permitido transferir beleza às coisas. Todavia, no decorrer da interpelação de Sócrates, Agatão recua em sua explicitação e temos, então, a primeira asseveração socrática acerca de *Eros*, a saber, que “*Eros é desejo de beleza* e o que deseja x não possui x. Portanto, o Amor em si não transfere beleza. Ele é uma busca pela beleza, cujo efeito psíquico é levar o indivíduo a apreender quais meios permitem obter as coisas belas”, como observa Borges<sup>4</sup>.

Após o diálogo com Agatão, Sócrates passa, efetivamente, ao enredo de seu discurso. Destarte, Sócrates não se considera apto para discorrer sobre o Amor. Assim, ele recorre à figura de Diotima, uma sacerdotisa da Mantinea que lhe teria, na juventude, iniciado nos assuntos relacionados a *Eros* (*Banquete*, 201d).

O método dialógico utilizado por Diotima na instrução de Sócrates sobre *Eros*, leva-o a assentir que o Amor não pode ser nem um deus e muito menos um mortal (*Banquete*, 202b-c-d). A resposta da sacerdotisa é de que *Eros* é algo intermediário, um espírito [*daimon*] (*Banquete*, 202e). Neste sentido, para ilustrar sua posição, Diotima recorre a um mito sobre o nascimento de *Eros* (*Banquete*, 203b). Grosso modo, a sacerdotisa relata que Amor foi concebido no dia do nascimento de Afrodite. Em razão do nascimento da deusa houve uma grande celebração na qual, dentre muitas divindades, encontravam-se *Poros* (Recurso) e *Penia* (Penúria). Aproveitando a condição de embriaguez na qual *Poros* se encontrava, *Penia* articulou um plano para ter um filho com ele. Dada esta relação, nasceu Amor: amante da beleza por ter sido concebido no aniversário da bela Afrodite, e por se tratar do filho de *Penia*, herdou sua condição precária e de falta de recursos. Assim, “devido à natureza da mãe, a necessidade é sua constante companheira. Mas ele também tem atributos do pai: é ardiloso com o que é belo e bom, arrojado, ávido, pronto para a ação, caçador hábil, sempre tecendo maquinações, ardente por sabedoria, cheio de soluções”, e se tratando deste estado intermediário pelo qual foi concebido e pelo qual age, “está sempre entre os dois [*Poros* e *Penia*], da mesma forma que se situa entre a sabedoria e a ignorância” (*Banquete*, 203d-e).

Evidencia-se que, no que se refere à natureza do Amor, ele é, como mencionamos acima, desejoso de algo que lhe falta, sobretudo do que é belo, bom e que remete, como meta [*telos*], à felicidade [*eudaimonia*].<sup>5</sup> Ainda sobre a natureza do Amor, o discurso de Sócrates-Diotima também nos oferece o que diz respeito ao *ergon* de *eros*, isto é, sua função. Assim, de acordo com Diotima: “A função do Amor é parir no belo, tanto no corpo como na alma” (*Banquete*, 206b). Sobre este aspecto, a função primordial de *eros* teria relação com o desejo de procriação que, por conseguinte, se divide em (i) o desejo de perpetuar nossa existência terrena a partir de nossos filhos e (ii) o desejo de imortalidade atrelado à perpetuação de grandes feitos, atos heroicos e políticos, entre outros.

No que diz respeito ao primeiro aspecto do desejo de procriação, isto é, a relação sexual entre homem e mulher, Diotima orienta para seu aspecto de harmonia. De acordo com a sacerdotisa, a gravidez fruto do intercurso sexual é o modo pelo qual os seres humanos,

4 Cf. BORGES, *Introdução*. In: PLATÃO, *O Banquete*. 2017b, p. 13.

5 Neste aspecto, é válido apontar que no *Banquete*, Platão trata de um tipo específico de *desejo* [*eros*]. De modo particular, este desejo em específico remete apenas ao que é Bom, Belo e tem como *telos* a felicidade [*eudaimonia*]. Sobre este debate, cf. HOWATSON, M. C.; SHEFFIELD, F.C.C. *Plato: the symposium*. Cambridge University Press, 2008c. Ademais, vale ressaltar que a abordagem citada dialoga com a tese *intelectualista* acerca dos diálogos platônicos, a qual sustenta uma posição racional acerca do que desejamos. Para isso, cf. BRICKHOUSE, Thomas C.; SMITH, Nicholas. *Socratic Moral Psychology*. Cambridge University Press, 2010.



enquanto mortais, podem participar do que é divino e imortal. Nesta perspectiva, dar à luz um novo ser humano é um ato de harmonia e de aproximação do Belo (*Banquete*, 206c-d-e).

Fazendo uso destes termos encontramos, também nos ensinamentos de Diotima a Sócrates, a presença análoga da fecundação da alma. Por essa via, há uma relação entre desejo e razão que orienta os homens a buscarem fama, honra e a imortalidade em grandes feitos (*Banquete*, 208c-d). Seguindo por este caminho, a fecundidade na alma passa por uma característica educacional, pela qual desde a juventude os seres humanos se inclinam para a realização de atos belos. E, por desde cedo cultivarem – ou gestarem – tais atitudes podem, quando adultos, dar à luz coisas belas que lhes irão conferir imortalidade entre seus pares e pelo desenrolar dos anos (*Banquete*, 209b-c). É assim que Diotima resgata o nome de grandes figuras de seu tempo, como Homero e Hesíodo na poesia, Licurgo e Sólon na política, “cujas várias realizações belíssimas procriaram virtudes de todos os tipos. Em honra deles já foram feitos muitos cultos devido às propriedades de seus filhos, enquanto que em honra dos filhos naturais não se viu nenhum até agora” (*Banquete*, 209d-e).

O aspecto educacional do Amor compõe a última parte do discurso de Sócrates-Diotima. Brevemente, nesta seção, a sacerdotisa da Mantineia irá apresentar a Sócrates sua argumentação sobre o modo pelo qual o conhecimento do belo [*tou kalou*] se dá. Em suma, a orientação de Diotima percorre a formação humana desde sua juventude e do seu amor a belos corpos, até atingir uma concepção abstrata de Amor pela forma [*eidos*] do Belo. Assim é que Nussbaum, ao comentar os ensinamentos de Diotima, acerta em dizer que “no *Banquete* de Platão, a elevação [do Amor] implica centralmente a ideia de um objecto abstracto” e assim os jovens bem-educados no belo podem “amar toda a beleza no universo e, mais do que isso, a contemplar a forma imortal da própria beleza em toda a sua harmonia” (2006b, *online*).

Levando em consideração o que explicitamos nesta seção, quisemos mostrar que no *Banquete*, sobretudo no discurso sobre o Amor de Sócrates-Diotima, há evidências de uma assunção ao belo. Deste modo, tendo como fim último o amor às Coisas Belas, os seres humanos, se bem educados na juventude e orientados por *eros*, irão desejar perpetuar seus nomes na história pela execução de belos atos. Seguindo este caminho, iremos explicitar, em nosso próximo item, como uma ideia semelhante é encontrada em Hannah Arendt e sua concepção de *páthos revolucionário*.

### ***Páthos revolucionário: o nascimento pela política***

As análises de Arendt sobre as revoluções modernas são fruto de divergências. Em *Sobre a revolução*, por um lado, a pensadora considera que a Revolução Francesa, embora tenha buscado inicialmente a instauração da liberdade política, não obteve sucesso em sua empreitada. Em contrapartida, a Revolução Americana teria se mantido fiel a seu objetivo inicial de instauração da liberdade política e fundado, com sucesso, um novo corpo político pautado em uma constituição. Todavia, a despeito destas divergências, há um elemento comum que perpassa a ação dos agentes revolucionários, a saber: o *páthos* ou espírito revolucionário.

Arendt considera que, em se tratando da concepção moderna de Revolução<sup>6</sup>, o que a define de forma singular é o ato de fundação de um novo corpo político (ARENDRT,

6 De acordo com Arendt, o termo “revolução” não apresentava inicialmente a conotação política que conhecemos hoje. A autora indica que a expressão era usada em um sentido científico para designar um retorno a uma ordem pré-estabelecida. Cf. ARENDRT, H. *Sobre a revolução*. 2011, p. 72-73.

2011, p. 283). Os agentes revolucionários<sup>7</sup>, quando tomaram consciência de que estavam atuando na direção da fundação de um novo corpo político, prontificaram-se na tessitura de maneiras de perpetuar, na história, este ato fundacional. Desta maneira, buscou-se a conservação do momento originário de ruptura e instauração da novidade<sup>8</sup>. Todavia, nesta perspectiva, o *páthos* do novo, que orientava o curso das ações dos agentes revolucionários, não se estreitava com a concepção moderna de novidade pela novidade. Assim, estes homens, em um sentido psicológico, buscaram a estabilidade e a conservação daquele corpo político nascente.

Deve-se atentar, também, para o fato de que o *desejo* pela fundação de um novo corpo político remetia a um sentido de felicidade pública e de Amor ao mundo. Em se tratando do primeiro caso, a concepção de felicidade se associava à liberdade política e era inspirada pelo ideal de participação na vida pública da Antiguidade greco-romana. Assim, participar dos acontecimentos políticos relacionados à busca pela instituição de um novo corpo político, bem como à conservação no tempo<sup>9</sup>, assimilava-se à busca pela felicidade (ARENDDT, 2011, p. 168-169). Seguindo este mesmo raciocínio é que os homens, imbuídos pelo desejo de um corpo político novo e pautado pela liberdade, podem amar o mundo; nos dizeres de Arendt, “é o desejo de sobressair que faz os homens amarem o mundo, apreciarem a companhia de seus pares e ingressarem na esfera dos assuntos públicos” (ARENDDT, 2011, p. 164)<sup>10</sup>.

Diante do que mostramos, há outro elemento que se incorpora à relação entre a política e o desejo por perpetrar na história grandes feitos, a saber, a *natalidade*. Esta ideia diz respeito a dois aspectos distintos, isto é, o nascimento biológico e o nascimento político. É evidente que o segundo não existe sem o primeiro. Contudo, o mero nascimento biológico não garante que os homens terão acesso a este “segundo nascimento”, que é, em resumo, o nascimento para e no exercício da política.

A natalidade, em Arendt, diz respeito, como indicamos, a um duplo sentido. Nestes termos, o “segundo nascimento” do qual fala a autora é uma forma de retificar a mera presença biológica dos seres humanos no mundo (ARENDDT, 2014, p. 221). Assim, na companhia de outros seres humanos, enquanto agentes dispostos a iniciarem algo novo, o nascimento para a política e para o mundo, surge como uma maneira de enfrentar tanto a superfluidade da vida, quanto a transformação de seres humanos feita por governos totalitários, em simples material descartável.

Para enfrentar a descartabilidade e superfluidade dos processos vitais é que, segundo Arendt, os homens agem com atos e palavras no espaço público. Deste modo, os agentes enquanto seres atuantes na esfera pública e comum, mostram-se e afirmam-se de maneira singular em meio a pluralidade do domínio público. Ao agirem em concerto, estes agentes criam uma teia de relações que os permite, além de se relacionarem como iguais, preservarem o mundo de coisas comuns entre eles. Desta forma, o espaço-entre os homens fomentado pelos feitos e palavras, tem como objetivo salvaguardar este mundo comum para além das necessidades imediatas da vida. Assim, no cuidado com o mundo, se revela uma atitude de

7 Estamos fazendo uso deste termo em um sentido amplo. Pois, como já indicamos, para Arendt os processos revolucionários americano e francês e, por conseguinte, os atos e atores que participaram deles são distintos. Contudo, para nossos propósitos neste trabalho, não há necessidade de uma maior explicitação acerca destas diferenças de procedimento.

8 Cf. ARENDT, H. *Sobre a revolução*. 2011, p. 264.

9 De acordo com Arendt, este governo seria o governo republicano. Cf. ARENDT, H. *Sobre a revolução*. 2011, p. 285.

10 Isto os diferencia da figura de um tirano ou da constituição de um governo autoritário que não visa o bom relacionamento com seus pares, nem o intento de perpetuar na história ações boas e virtuosas.

amor, por se tratar de uma relação ensejada pelo desejo de perpetuar o espaço seguro para que as gerações futuras também possam se afirmar enquanto agentes políticos.

### **Considerações finais**

Neste texto buscamos uma aproximação entre o pensamento de Platão e o de Arendt. Utilizamos, para tanto, os conceitos de *eros* e *páthos* revolucionário. Assim, em nosso itinerário mostramos que *eros* ou Amor pode ser compreendido em amplas direções. Todavia, algo que parece ser constante é a orientação deste *espírito* para coisas e ações belas. Ademais, vimos, com o auxílio do discurso no *Banquete* de Sócrates-Diotima, que Amor, além de sua natureza intermediária, ou seja, de não ser nem uma divindade e nem mortal, e de estar em constante elaboração na busca do Belo, manifesta-se no desejo dos seres humanos de procriação. Por essa via, os seres humanos tendem sempre a uma aproximação do belo e da imortalidade, seja pela geração de filhos biológicos, ou pelos “filhos” que perduraram no tempo, tais quais grandes obras poéticas, políticas, assim como feitos heroicos.

Desta mesma maneira, nossa hipótese foi a de mostrar que uma ideia semelhante se encontra em Arendt. Nesta perspectiva, indicamos que o *páthos* revolucionário norteou as ações dos agentes revolucionários na busca por uma fundação de um novo corpo político. Deste modo, na tentativa de imortalizar suas ações e, assim, perpetuar pelos séculos o conteúdo da *novidade* que iniciaram estes homens afirmaram sua presença biológica no mundo e de seres livres capazes de criar coisas novas, agindo na constituição e conservação da liberdade política, ou ainda, da felicidade pública. Ademais, as ideias e experiências políticas da Grécia Antiga, formam uma fonte importante para a autora no que diz respeito ao ideal grego de alcançar a imortalidade sendo lembrado pelos feitos e palavras realizados diante dos outros no espaço público.

**Referências bibliográficas:**

- ARENDDT, H. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- \_\_\_\_\_. *A Dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a revolução*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro V. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- \_\_\_\_\_. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- \_\_\_\_\_. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 6ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017a.
- BORGES, Anderson. *Introdução*. In: PLATÃO, *O Banquete*. Tradução, introdução e notas de Anderson de Paula Borges. Rio de Janeiro, Vozes, 2017b.
- BRICKHOUSE, Thomas C; SMITH, Nicholas. *Socratic Moral Psychology*. Cambridge University Press, 2010.
- FERRARI, G.R. *Platonic love*. In: KRAUT, Richard (ed.). *Cambridge companion to Plato*, Cambridge University Press, 2006a.
- HOWATSON, M.C.; SHEFFIELD, F.C.C. *Plato: the symposium*. Cambridge University Press, 2008.
- NUSSBAUM, Martha. *Amor*. Trad. Claudino Caridade, 2006b. Disponível em: [[http://criticanarede.com/fil\\_amor.html](http://criticanarede.com/fil_amor.html)] Acesso em: 26 dez. 2017.
- PLATÃO. *O Banquete*. Tradução, introdução e notas de Anderson de Paula Borges. Rio de Janeiro, Vozes, 2017.
- SHEFFIELD, F. C. C. *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford, OUP, 2006c.

## **A liberdade em crise: Ruptura da tradição política na perspectiva arendtiana**

Joaquim Onofre Silva Neto<sup>1</sup>

O tema central do presente artigo trata da crise da liberdade e sua relação com a descrença que a sociedade civil sente pela política. Para tanto, busca identificar, na bibliografia arendtiana, qual a concepção de liberdade defendida pela autora, antes de tudo, por concordar que:

A liberdade é uma temática recorrente em toda a obra de Hannah Arendt. É elemento central no bojo de suas análises acerca da condição política do homem e de sua crítica à condição humana na modernidade. Trata-se, nesta sorte, de um tema sobremodo relevante para a compreensão de seu pensamento, das inovações nesta esfera promovidas pela era moderna e, mormente, de sua reflexão acerca do sentido da política no que Arendt compreende como mundo moderno [...]. (SILVA; XAVIER, 2015, p. 52)

Em realidade, ter a liberdade como uma das temáticas é uma empreitada difícil, uma vez que a liberdade, como bem definiu Valéry (1945, p. 26, tradução nossa), corresponde a “[...] uma dessas detestáveis palavras que tem mais valor que sentido; que cantam mais que falam; que demandam mais que respondem”<sup>2</sup>, o que se traduz em uma profusão de sentidos em torno de seu conceito. De fato, pode-se afirmar que há, desde Benjamin Constant, pelo menos, duas dimensões da liberdade.

Do ponto de vista histórico, o conceito de liberdade, conforme destacou Benjamin Constant ainda no século XIX, sofreu tal modificação que se colocou possível uma clara distinção entre uma liberdade que Constant denominou antiga e outra, que ele intitulou moderna. (IKAWA, 2004, p. 270-271)

Esse acúmulo de sentidos ocorre porque qualquer palavra “[...] que nos servimos para descrever um pensamento e suas operações vem carregada de uma imensa acumulação de atitudes emotivas e noções religiosas e morais” (NOVAES, 2002, p. 7), e o mesmo se passa com as expressões que orbitam em torno do fenômeno da liberdade. Nesse caso, essa memória semântica lhe dá uma profundidade de significados com os quais o conhecimento filosófico deve tentar compreender e lidar, menos para se isolar da concepção habitual de mundo do que para alterar a relação que o pensamento possui com a realidade, reconhecendo

1 Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG).

2 Texto original: “[...] un de ces détestables mots qui ont plus de valeur que de sens; qui chantent plus qu'ils ne parlent ; qui demandent plus qu'ils ne répondent”.

que a “[...] experiência extraordinária do pensar não promove um distanciamento da realidade, mas constitui uma alteração da maneira de se relacionar com ela” (JARDIM, 2011, p. 130).

Posto isso, cabe esclarecer que o método filosófico que se espera dar seguimento nesse artigo se apoia sobre três aspectos arendtianos, onde dois serão tratados agora deixando um último à guisa de conclusão. O primeiro deles está na convicção da filosofia manter íntima relação com o ato de pensar, não havendo “[...] nada na vida comum do homem que não possa se tornar alimento para o pensamento” (ARENDDT, 2010, p. 96), e sendo a liberdade parte desse mundo comum, não há razão para a fuga e a recusa de se pensar a seu respeito.

O segundo aspecto reconhece a linguagem como “[...] o único meio pelo qual é possível tornar manifestas as atividades espirituais não só para o mundo exterior como também para o próprio eu espiritual” (ARENDDT, 2010, p. 122). Nesse caso, é preciso considerar a relação estreita entre a palavra e o pensar e como ambos se estimulam mutuamente através de um processo dialético e dialógico que promove a experiência de apropriação e interpretação do mundo (ARENDDT, 2010, p. 118-119). Assim sendo,

[...] para qualquer sentido novo que se queira dar a uma idéia ou a um acontecimento, é geralmente à palavra que recorreremos. Significações sedimentadas convivem, pois, com significações novas que se manifestam apenas em estado de vestígios. O trabalho de pensamento consiste em desvendar esses vestígios. (NOVAES, 2002, p. 8)

Sendo assim, buscar esses novos vestígios, a partir de uma análise dos antigos resquícios presentes no(s) conceito(s) de liberdade, representa o objetivo central desse artigo. No entanto, essa investigação não se estenderá por toda a bibliografia a respeito desses assuntos, pois se trata de um recorte conceitual que irá gravitar em volta da obra de Hannah Arendt, mais especificamente em sua teoria política. Portanto, se restringirá a compreender, através de uma perspectiva arendtiana, como a crise do Ocidente culminou no colapso do conceito político de liberdade, o qual desestabilizou a esfera da vida pública, resultando nos movimentos totalitários do século XX e no esvaziamento de sentido da atual vida política dos cidadãos, e em que sentido essa pensadora alemã pode ainda contribuir para repensar essa crise da liberdade de modo a apresentar uma possibilidade de ressignificá-la.

Feita essas considerações, e dando prosseguimento ao assunto central desse artigo, não se pode prescindir da imagem de uma modernidade marcada pela fragmentação antes de introduzir qualquer reflexão acerca de seus efeitos sobre o mundo atual, pois, pelo que asseverou Jardim (2011, p. 10), a era moderna “[...] foi marcada por várias rupturas que a fizeram diferente de tudo que ocorrera antes na história do Ocidente”, imprimindo-lhe uma marca sem a qual seria impossível reconhecer as particularidades desse contexto histórico; acontecimento que se iniciou com o processo de “[...] alienação em relação ao mundo: no duplo sentido do abandono da Terra em direção ao universo e abandono do mundo em direção do eu interior” (CORREIA, 2001, p. 227); e que teve como causas principais a Reforma Protestante, o descobrimento do Novo Mundo e a invenção do telescópio (ARENDDT, 2010, p. 309).

Foi no contexto dessas rupturas que uma crise geral “[...] acometeu o mundo moderno em toda parte e em quase toda a esfera da vida” (ARENDDT, 2009, p. 221), anunciando o surgimento de “[...] uma situação em que o homem, onde quer que vá,

encontra apenas a si mesmo” (ARENDR, 2009, p.125), e se orienta em um cenário niilista, “[...] concebido como o esvaziamento e a esterilização dos valores vitais pela razão e pela moral” (ROUANET, 1987, p. 240).

Nessa medida, a inquietação existencial por fazer parte dessa modernidade fragmentada legou ao patrimônio intelectual arendtiano os modelos de problemas que serviram de arcabouço para as elaborações de sua vida contemplativa, não restando dúvidas que o “[...] pensamento de Hannah Arendt foi um pensamento voltado para o fenômeno da ruptura [...]” (LAFER, 1979, p. 23) e, portanto, voltado para a compreensão do “[...] hiato entre o passado e o futuro, gerado pelo esfacelamento dos padrões e das categorias que compõem o repertório da tradição ocidental” (LAFER, 1988, p. 80). E por ser uma pensadora da ruptura, Arendt também não pode se furtar de ser uma pensadora da crise, uma vez que crise e ruptura são semelhantes devido a origem comum de ambas. Assim, antes de ser abordado o tema da crise da liberdade, é interessante estabelecer uma reflexão acerca do significado do que se quer dizer ao se falar de crise e como ela se relaciona com a ideia de ruptura.

Originalmente, o termo grego para crise, κρίσις (krísis), deriva do verbo κρίνω (krinō), que significa tanto separar quanto lutar ou decidir: “Κρίσις tem suas raízes no verbo grego κρίνω (krinō): ‘separar’ (parte, divórcio), ‘escolher’, ‘julgar’, ‘decidir’; enquanto meio de ‘medida de si’, ‘brigar’ ou ‘lutar’”<sup>3</sup> (KOSELLECK, 2006, p. 358, tradução nossa). Embora essa acepção múltipla da palavra κρίσις, na medicina hipocrática, significava apenas o ato do paciente expelir algum tipo de excreção, como assinala Pietrobelli (2013, p. 2) em resposta a Vivien Longhi:

Para os médicos antigos, a crise é o momento de uma expulsão ou de uma eliminação da *materia peccans*, isto é, de um excedente de humores crus que não se submeteu à coção. Como rememorou Vivien, frequentemente quando se traduz o verbo κρίνω e seus compostos em contexto médico, se utiliza de termos como ‘evacuar’ ou ‘excretar’. A ἔκκρισις, em grego, é a ‘secreção’ ou ainda o ‘excremento’. A crise se assinala por um suor intenso, uma expectoração abundante, uma hemorragia, um vômito ou ainda uma diarreia. É um momento onde o corpo se autorregula se separando de um excedente de humores malignos e restaurando seu equilíbrio humoral<sup>4</sup>

Referia-se, portanto, ao ponto culminante e decisivo de uma doença, instante capaz de determinar um sentido propício ou adverso ao curso de uma moléstia, o que fica claro pelas palavras de Ricoeur (1988, p.2) ao dizer que “A crise é o momento de uma enfermidade caracterizado por uma mudança súbita onde a patologia oculta se revela e onde se decide o resultado bom ou ruim da doença”<sup>5</sup>. Conforme essa acepção, é interessante notar como o conceito de crise, em seu passado clínico, estava vinculado, em alguma medida, com

3 Texto original: “Κρίσις has its roots in the Greek verb κρίνω (krinō): to ‘separate’ (part, divorce), to ‘choose’, to ‘judge’, to ‘decide’; as a means of ‘measuring oneself,’ to quarrel, or to ‘fight’”.

4 Texto original: “La crise pour les médecins anciens, c’est le moment d’une expulsion ou d’une élimination de la *materia peccans*, c’est-à-dire d’un excédent d’humeurs crues qui n’ont pas subi la coction. Comme l’a rappelé Vivien, bien souvent quand on doit traduire le verbe κρίνω et ses composés en contexte médical, on utilise des termes comme « évacuer » ou « excréter ». L’ἔκκρισις en grec, c’est la « sécrétion » ou encore l’« excrément ». La crise se signale par une sueur intense, une expectoration abondante, une hémorragie, un vomissement ou encore une diarrhée. C’est un moment où le corps s’auto-régule en se séparant d’un surplus d’humeurs malignes et en restaurant son équilibre humoral”.

5 Texto original : “La crise est le moment d’une maladie caractérisée par un changement subit où la pathologie cachée se révèle et où se décide l’issue en bien ou en mal de la maladie”.

o fenômeno da ruptura, tendo em vista sua correspondência com o sentido de corte abrupto que se interpunha a uma descontinuidade entre corpos inconciliáveis, onde uma ação definitiva os separa completamente por estarem em conflito entre si, por exemplo, o vômito pode ser entendido como uma excreção que denota a ruptura entre o organismo e a substância expelida de si. Graças a isso, reforça-se ainda mais a estreita ligação, que fica subentendida no pensamento arendtiano, das noções de crise e ruptura, por ambas compartilharem um sentido comum, como foi visto anteriormente. Assim, quando Arendt polemiza sobre as rupturas de sua época, de certa forma, está também se referindo às crises que transcorreram durante esse período.

Afora o sentido de ruptura, o significado de crise também admite o de decisão, ou seja, abrange também aquele sentido “[...] conclusivo da deliberação no qual se adere a uma das alternativas possíveis” (ABBAGNANO, 2007, p. 268). Por intermédio desse significado, o conceito de crise se torna parte do vocabulário político e passa a ser “[...] um elemento suplementar da constelação das noções políticas”<sup>6</sup> (LONGHI, 2013, p. 5, tradução nossa), processo iniciado na Grécia Antiga e que se deve evitar confundir com a concepção moderna de crise, pois a:

[...] κρίσις grega tem seu ponto de ancoragem no sócio-político, e significa a decisão e o julgamento, um processo de recolocar em ordem e de aquisição de certeza. Enquanto a noção moderna é, de início, ancorada no medicinal, e vindo a significar, antes de tudo, a desordem e a incerteza no plano político.<sup>7</sup> (LONGHI, 2013, p. 5)

Considerando essa distinção, nota-se que o grego dava um sentido positivo à ideia de crise. Em contrapartida, a modernidade inverteu esse ponto de vista e passou a atribuir tons mais negativos ao conceito de crise, distanciando-o da noção original da política grega e se aproximando mais do sentido clínico de crise. Isso se deu, sobretudo, porque a ambiguidade da ideia de crise já aparece a partir de sua etimologia.

[...] κρίσις significa ao mesmo tempo crise e crítica. Não existe distinção decisiva entre as duas noções. A fronteira entre decisão e indecisão não está traçada. A crise é o lugar da dúvida e da fé, da incerteza e do veredito. Eu não sei, logo decido. E essa decisão é de primeira ordem, pois ela se trata, no domínio médico, da vitória ou da derrota. A crise, como momento decisivo, é também um momento de indecisão.<sup>8</sup> (CHANDELIER, 2009, p. 85)

Em função dessa ambiguidade inerente a sua definição, o termo crise é capaz de assumir, por um lado, o sentido em que a tomada de decisão se impõe como medida prioritária e necessária, particularidade assimilada pela cultura política dos gregos antigos e que foi bem definida por Koselleck (2015, p. 359) ao revelar que:

6 Texto original: “[...] un élément supplémentaire de la constellation des notions politiques”.

7 Texto original: “[...] κρίσις grecque a son point d’ancrage dans le socio-politique, et signifie la décision et le jugement, un processus de remise en ordre et d’acquisition de la certitude. Alors que la notion moderne est d’abord ancrée dans le médical, et en vient à signifier plutôt le désordre et l’incertitude au plan politique”.

8 Texto original: “[...] apparaît d’abord dans l’étymologie du nom : κρίσις signifie à la fois crise et critique. Il n’y a pas de distinction tranchée entre les deux notions. La frontière entre décision et indecision n’est pas tracée. La crise est le lieu du doute et de la foi, de l’incertitude et du verdict. Je ne sais pas, donc je décide. Et cette décision est de premier ordre, puisqu’il s’agit, dans le domaine médical, de la vie ou de la mort; dans le domaine militaire, de la victoire ou de la défaite. La crise, comme moment décisif, est aussi un moment d’indécision”.



[...] no grego clássico, a subsequente separação em dois domínios de significados – aquele de “crítica subjetiva” e um de “crise objetiva” – ainda estavam cobertos pelo mesmo termo. Ambas as esferas estavam conceitualmente fundidas. Acima de tudo, era no sentido de “juízo”, “julgamento”, “decisão legal” e, por último, “corte” que crise atingiu um elevado status constitucional, por meio do qual, o cidadão individual e a comunidade estavam ligados. O “pró e contra” estava, portanto, presente no significado original da palavra e isso de modo que já antecipava conceitualmente o julgamento apropriado. Aristóteles frequentemente usava a palavra nesse sentido. Enquanto título legal e código legal κρίσις (*krisis*) define o ordenamento da comunidade cívica. Desse específico significado legal, o termo começa a adquirir significância política. Isso é estendido às decisões eleitorais, resoluções governamentais, decisões de guerra e paz, sentenças de morte e exílio, a aceitação de informações oficiais, e, acima de tudo, para decisões governamentais enquanto tais. Consequentemente, κρίσις (*krisis*) é mais necessária para a comunidade, representando o que é imediatamente justo e salutar. Por esta razão, apenas aquele que participou como juiz poderia ser um cidadão (ἀρχή κριτική / *archē kritikē*). Para os gregos, portanto, “crise” era um conceito central pelo qual justiça e a ordem política (*Herrschaftsordnung*) poderiam ser harmonizadas através de decisões legalmente apropriadas. (KOSELLECK, 2015, p. 359, tradução nossa)<sup>9</sup>

Por outro lado, a percepção de um instante marcado pela dúvida, pela apatia e que inviabiliza qualquer atitude, ação ou posicionamento por parte dos sujeitos também é um significado possível para o conceito de crise. Ora, por estar inserido em um contexto de rupturas e de indefinição, foi justamente esse último sentido que o vocabulário político da modernidade adotou como chave conceitual para definir o estado de crise. Em razão disso, e com o objetivo de alertar sobre a apatia do sujeito moderno, Arendt adverte acerca da peculiaridade ambígua da crise ao afirmar que:

“Uma crise nos obriga a voltar às questões mesmas e exige respostas novas ou velhas, mas de qualquer modo julgamentos diretos. Uma crise só se torna um desastre quando respondemos a ela com juízos pré-formados, isto é, com preconceitos. Uma atitude dessas não apenas aguçava a crise como nos priva da experiência da realidade e da oportunidade por ela proporcionada à reflexão.” (ARENDRT, 2009, p. 223)

Seguramente, o temor da autora diante da crise moderna se refere à circunstância mais crítica vivida pela política ocidental, isto é, o surgimento dos regimes totalitários, o qual marcou tão profundamente Hannah Arendt ao ponto de seu pensamento voltar-se para a compreensão dos eventos trágicos do século XX, característica confirmada por

<sup>9</sup> Texto original: “[...] in classical Greek the subsequent separation into two domains of meaning – that of a ‘subjective critique’ and an ‘objective crisis’ – were still covered by the same term. Both spheres were conceptually fused. Above all, it was in the sense of ‘judgment,’ ‘trial,’ ‘legal decision,’ and ultimately ‘court’ that crisis achieved a high constitutional status, through which the individual citizen and the community were bound together. The ‘for and against’ was therefore present in the original meaning of the word and this in manner that already conceptually anticipated the appropriate judgment. Aristotle frequently used the word in this way. As legal title and legal code κρίσις (*krisis*) defines the ordering of the civic community. From this specific legal meaning, the term begins to acquire political significance. It is extended to electoral decisions, government resolutions, decisions of war and peace, death sentences and exile, the acceptance of official reports, and, above all, to government decisions as such. Consequently, κρίσις (*krisis*) is most necessary for the community, representing what is at once just and salutary. For this reason, only one who participated as judge could be a citizen (ἀρχή κριτική / *archē kritikē*). For the Greeks, therefore, ‘crisis’ was a central concept which justice and the political order (*Herrschaftsordnung*) could be harmonized through appropriate legal decisions”.

Coelho (2010, p. 143) ao destacar que o “[...] pensamento político de Hannah Arendt tem como cenário os acontecimentos da primeira metade do século XX: as duas guerras mundiais e os regimes totalitários na Alemanha nazista e na União Soviética stalinista.” Essa impressão trágica do século XX foi tão forte que, em entrevista a Günter Gaus, e se referindo à ocasião que tomou conhecimento do campo de Auschwitz, Arendt (2001, p. 28) confessa a sensação de impotência compreensiva que teve ao comungar com o sentimento de descontinuidade propiciado pela ruptura totalitária, testemunhando que era como se um “[...] abismo se abrisse diante de nós, porque tínhamos imaginado que tudo o resto acabaria por se arranjar, como pode sempre ser o caso em política. Mas aquilo, não. Era uma coisa que não devia ter acontecido nunca”, concluindo que “[...] era capaz de suportar tudo menos aquilo” (ARENDR, 2001, p. 29).

No cerne dessa impressão, há a convicção, anteriormente apresentada, de que o passado já não é mais parte do presente e “[...] que a tradição do pensamento não fornece regras para a ação futura e conceitos para o entendimento dos acontecimentos passados” (LAFER, 1988, p. 80). Sendo assim, o esgarçamento que dissolveu a unidade temporal que atava o velho ao novo ficou evidente quando o fenômeno totalitário “[...] tornou a ruptura uma realidade tangível para todos e um fato político de primeira importância” (LAFER, 1988, p. 80), seja pelo seu ineditismo, que inviabilizou o uso das categorias conceituais correntes para tentar explicá-lo, seja pela descrença e a atitude negativa que ele gerou contra a política. Esse último precedente conduziu “[...] a uma visão da liberdade dissociada da política ou, até mesmo, como seu contrário” (JARDIM, 2011, p. 69).

Para Hannah Arendt, a liberdade é a aparição dos sujeitos políticos no espaço público e esse fenômeno se dá pelo discurso e pela ação.

[...] ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana. (ARENDR, 2009, p. 191-192)

[...] desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis. A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras. (ARENDR, 2010, p. 223)

Nesses termos, é uma percepção distorcida conceber política sem liberdade ou seu contrário. Do mesmo modo, nenhuma delas se manifestaria ausentes do discurso e da ação, os quais são indissociáveis também. Diante dessa simbiose entre essas esferas, em que uma dá sustentação a outra, Arendt (2007, p. 38) reconhece que:

Para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderia achar outras respostas dispensáveis por completo. Tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade.

Ou ainda mesmo que a liberdade:

[...] não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação. (ARENDRT, 2009, p. 192)

No que toca a ação, Arendt estabelece que a condição da pluralidade e a necessidade do espaço público são fundamentais para que ela possa acontecer. Como se pode perceber, diante de toda essa interdependência presente nos fenômenos políticos, caso haja a ausência de pluralidade humana e/ou o sufocamento de espaços públicos, o resultado disso seria o enfraquecimento da ação política e da experiência liberdade. Logo, se seguiria um grande esvaziamento da vida política e um sentimento entre as pessoas de completo alheamento dos assuntos públicos. A partir dessa perspectiva, deve-se estar ciente que:

Sem espaços de aparição, sem o contato direto entre os seres humanos, corremos o risco de ver disseminados entre nós a cultura do medo e o aumento da dificuldade de lidar com os conflitos. O resultado é o retorno do racismo, de formas não civilizadas, como a força e a violência, como estamos presenciando, para resolver as tensões humanas. (AGUIAR, 2009, p. 289)

De fato, nos dias de hoje, o distanciamento da política é evidente e começa a se tornar novamente ameaçador em função do crescente surgimento de movimentos autoritários. No fundo, essa incompatibilidade entre a política e o mundo moderno forjou o drama político da atualidade, pois em um cenário de tantas rupturas, perdeu-se, afinal, a antiga noção que distinguia a política da economia. Com isso, a compreensão de liberdade se alterou, transformando o cidadão em consumidor. Desde então, a liberdade como experiência política se tornou liberdade de consumo, resultando em um processo de contaminação da vida pública pela vida privada. Assim, deu-se a instrumentalização da política, transformando-a em uma finalidade, anulando a espontaneidade da ação. Essa sensação de incapacidade e impotência diante do mundo acentuou a percepção negativa da crise, tornando-a não em um horizonte de possibilidades, mas em uma barreira indesejável que ameaça o conforto de quem acredita na liberdade de consumo.

Por fim, e como dito antes, o último aspecto arendtiano irá atuar como fuga de cena por reconhecer que filosofar “[...] não é a passagem de um mundo confuso a um universo de significações fechadas. Ao contrário, ela começa com a consciência daquilo que corrói e faz ruir, mas também renova e sublima nossas significações adquiridas” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 48), ou seja, a filosofia é esse devir do pensamento capaz de interpretar e dar sentido ao que ela mesma persiste em desfazer. Em tal sentido, a atividade filosófica se assemelha ao drama vivido Penélope, tecendo suas tramas de conceitos, para depois desfazê-las totalmente e então recomeça-las outra vez, característica que, em certa medida, é admitida por Arendt (2010, p.107) ao afirmar que “[...] o pensamento é como a teia de Penélope: desfaz-se toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior”. Seguindo essa metáfora, não há aqui a pretensão de esgotar a temática que é o alvo de estudo desse texto, pelo contrário, o intuito se trata de ser mais uma contribuição na tentativa ininterrupta de se experimentar o pensamento.

**Referências bibliográficas:**

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 (11ª Ed.).
- \_\_\_\_\_. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010 (2ª Ed.).
- \_\_\_\_\_. *Compreensão e política e outros ensaios*. Tradução de Miguel Serras Pereira. S/l: Relógio D'Água Editores, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009 (6ª Ed.).
- \_\_\_\_\_. *O que é política?*. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007 (7ª Ed.).
- CHANDELIER, Cédric. Crise et héritage dans la philosophie française des sciences au tournant des XIX et XX siècles. In: CAMILLERI, Sylvain ; CHANDELIER, Cédric. *Qu'est-ce qu'un héritage?*. Bucharest: Zeta Books, 2009. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=oR5ncVCCi4kC&pg=PA85&dq=%CE%BA%CF%81%CE%AF%CF%83%CE%B9%CF%82+crise&hl=pt-BR&sa=X&ved=0CEIQ6AEwBWoVChMI7pL0vLPwyAIVyH6QCh0xhAff#v=onepage-&q=%CE%BA%CF%81%CE%AF%CF%83%CE%B9%CF%82%20crise&f=false>>. Acesso em: 02 out. 2015.
- COELHO, Maria Francisca Pinheiro. A política como liberdade em Hannah Arendt. In: NASCIMENTO, Paulo; BREA, Gerson; MILOVIC, Mirolasv (Org.). *Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010.
- CORREIA, Adriano. O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim de (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001 (1ª reimpressão - 2003).
- IKAWA, Daniela. Do conceito dinâmico de liberdade e da democracia. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, nº 3, jan./jun., 2004.
- JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- KOSELLECK, Reinhart. Crisis. Translation by Michaela W. Richter. *Journal of the History of Ideas*. S/l: University of Pennsylvania Press, vol. 67, nº 2, apr. 2006, p. 357-400. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/87950045/Koselleck-Crisis>>. Acesso em: 02 out. 2015.
- LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988 (2ª reimpressão).
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- LONGHI, Vivien. Les notions modernes et actuelles de « crise » et la κρίσις médicale des Grecs : remarques sur un écart. In: SÉMINAIRE L'ANTIQUITÉ TERRITOIRE DES « ÉCARTES ». Paris : 7/11/2013, p. 1-13 Disponível em: <<http://institutdeshumanites.fr/sites/default/files/seminaires/CR-krisis-ecarts-7novembre.pdf>>. Acesso em: 02 de out. 2015.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2012 (1ª Ed.).
- NOVAES, Adauto. O risco da ilusão. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- PIETROBELLI, Antoine. Réponse au texte de Vivien Longhi par Antoine Pietrobelli : « Des jours critiques à la crise économique ». In: SÉMINAIRE L'ANTIQUITÉ TERRITOIRE DES « ÉCARTES ». Paris : 07/11/2003, p. 1-5 Disponível em: <<http://institutdeshumanites.fr/sites/default/files/seminaires/CR-AP-Reponse-Crise-7novembre.pdf>>. Acesso em: 02 de out. 2015.
- RICOEUR, Paul. La crise : un phénomène spécifiquement moderne?. *Revue de théologie et de philosophie*, 120 (1988), p. 1-19. Disponível em: <[http://fondsriceur.fr/uploads/medias/articles\\_pr/crise-4.pdf](http://fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/crise-4.pdf)>. Acesso em: 02 de out. 2015.
- ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987 (7ª reimpressão).
- SILVA, Mauro Sérgio Santos da; XARVIER, Dennys Garcia. Hannah Arendt e o conceito de liberdade. *Seara Filosófica*, nº 10, inverno, 2015, p. 50-72.
- VALÉRY, Paul. Fluctuations sur la liberté. In: Idem. *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris: Gallimard, 1945, p. 26-36.

## **Memória e vítimas na filosofia da história de Walter Benjamin, contra a violência do esquecimento das vítimas em Colômbia.<sup>1</sup>**

Juliana Díaz Quintero<sup>2</sup>

É preciso considerar relevante a necessidade de questionar os objetivos da história, com base na ideia de que ela deve fornecer uma série de conhecimentos que nos permitam compreender o presente, a consolidação de nossa identidade e papel na sociedade e os desafios do futuro. De tal forma, a história não deve ser entendida como uma versão absoluta e definitiva sobre o passado, o que nos leva a pensar a ideia de um conhecimento histórico inamovível e inquestionável, (um conhecimento legitimado), onde os eventos do passado são petrificados e estabelecidos nos livros de história já que “a eficácia do discurso histórico (como, em geral, das diferentes formas do discurso científico) não se reduz à sua função de conhecimento: ele também tem uma função social cujas modalidades não são exclusiva ou primariamente de natureza teórica”. (PEREIRA, 2005, p.12). Desta função social fazem parte os ideários coletivos que são construídos a partir de um discurso histórico legitimado ou estabelecido, que é transformado num discurso de verdade (e de poder) que é socialmente aceito e reproduzido no decorrer do tempo.

Segundo Halbwachs, a história é sim dúvida, a coleção de fatos que ocuparam mais espaço na memória dos homens. Mas, lidos em livros, ensinados e aprendidos nas escolas, os eventos passados são escolhidos, colacionados e classificados de acordo com as necessidades e regras que não pertenciam aos grupos de homens que há muito mantêm seu depósito vital. Em geral, a história só começa no ponto em que a tradição termina, quando a memória social é desligada ou decomposta. (HALBWACHS, 1996, p.212). E justamente essa tradição perdida que provoca em Benjamin uma nostalgia do passado ausente.

É precisamente a essa função social e política da história que o filósofo alemão Walter Benjamin alude a sujeitar o historicismo a uma forte crítica, pois a História lhe parece uma sucessão de vitórias dos poderosos. Benjamin parte da questão com quem o historiador historicista tem empatia? Sua resposta vai ser: com os vencedores. Não há discurso histórico cuja eficácia seja puramente cognitiva; todo discurso histórico intervém

1 “O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”.

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001”.

2 Estudante de Mestrado na Universidade Federal de Uberlândia

(inscreve-se) em certa realidade social onde é mais ou menos útil para as diferentes forças em conflito. (PEREIRA, 2005, p.12).

Nesta ordem de ideias a filosofia da história de Walter Benjamin aparece como uma exigência da Justiça para as vítimas de violência tanto institucional (estado e poder) quanto discursiva (historicismo), numa época em que todas as ligações com o passado se perderam na sociedade moderna, e um desmascaramento da versão dos vencedores. Dessa forma, As teses revelam que não só testemunhamos uma intensificação da violência sócio-política, reforçada por mecanismos legais e institucionais. Há também uma violência de ordem simbólica e cultural através da qual se impõem discursos de poder e dominação, discursos de exclusão e esquecimento, discursos fortalecidos pela versão historicista do passado. Sobre isso, Benjamin afirmou na tese VII:

## TESIS VII

*(...) A natureza dessa tristeza torna-se mais nítida quando se levanta a questão de saber com quem, afinal, propriamente o historiador do Historicismo se identifica afetivamente? A resposta é, inegavelmente: com o vencedor. Ora, os dominantes de turno são os herdeiros de todos os que, algum dia, venceram. A identificação afetiva com o vencedor ocorre, portanto, sempre, em proveito dos vencedores de turno. Isso diz o suficiente para o materialismo histórico. Todo aquele que, ate boje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje a marcharem por cima dos que, hoje, jazem por terra. A presa, como sempre de costume, é conduzida no cortejo triunfante. Chamam-na bens culturais. Eles terão de contar; no materialismo histórico, com um observador distanciado, pois o que ele, com seu olhar; abarca como bens culturais atesta, sem exceção, uma proveniência que ele não pode considerar sim horror. Sua existência não se deve somente ao esforço dos grandes gênios, seus criadores, mas, também, a corveia sem nome de seus contemporâneos. Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não o está o processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro. Por isso, o materialista histórico, na medida do possível se afasta dessa transmissão. Ele considera como sua tarefa escovar a história a contrapelo.*

Para Benjamin é impossível falar de progresso e bens culturais omitindo o horror que se esconde por trás da obtenção de tais bens e as intenções de apagar essa barbárie da memória histórica. Houve mudanças evidentes no curso da história, no entanto, Benjamin percebe na versão do passado historicista a continuidade de um projeto histórico de uma classe, a transformação da história da cultura em história de barbárie e violência, onde os processos de transmissão servem aos interesses de uma classe sobre outra e legitimam a dominação. “O próprio Estado luta por uma nova narrativa nacional, baseada em um amplo acordo sobre os principais fatos da história” (SHUSTER, 2008, p.1), convencional aos interesses do poder. É precisamente contra esse historicismo servil que Benjamin se subleva, ao propor “escovar a história a contrapelo” onde a memória das vítimas, seus sofrimentos e a barbárie tem que ser narrados e tem que sujeitar o presente a duras críticas, tarefa que corresponde ao historiador marxista, ao sujeito do conhecimento consciente da insignificância hermenêutica contra a qual a memória deveria ser proposta.

Entre 1920 y 1921 Benjamin escreve Para uma crítica da violência, *Zur Kritik der Gewalt*, texto que aborda a relação entre direito, violência e justiça. Benjamin revela como o aparato legal tem como finalidade principal mais que a Justiça a criação e manutenção do poder e utiliza a violência como meio para sua conservação, através do estudo da violência

mítica, demonstra como a ordem da lei tem um caráter eminentemente teleológico, e nesse sentido como também existe uma história contratualmente comprometida, em última instância com a lei, como a lógica dos vencedores.

“la crítica de la violencia es la filosofía de su historia”. Allí se ofrece un pequeño compendio de filosofía de la historia. Ella reconoce en primer lugar que aquello que gobierna la interpretación dominante de la historia del mundo es la *mítica violencia del destino*; ello desde la mítica ambigüedad propia de la lógica del poder legal y la pseudotemporalidad que ella instituye como eterno retorno de lo mismo. (GONZÁLEZ, 2013, p.84).

## TESE IX

“Minha asa esta pronta para o voo de bom grado voltaria atrás pois permanecesse eu também tempo vivo Teria pouca sorte”. “Gerhard Scholem, Salut del’ange [Saudação do Anjo]”.

*“Existe um quadro de Klee intitulado ‘Ángelus Novus’. Nele esta representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca esta aberta e suas asas estão estiradas. o anjo da historia tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nos, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual da as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce ate o céu. O que nos chamamos de progresso é essa tempestade.*

Trata-se do texto de Benjamin mais conhecido, citado, interpretado e utilizado inúmeras vezes nos mais variados contextos. Certamente marcou a imaginação de nossa época - sem duvida porque toca de maneira um tanto profunda na crise da cultura moderna. Mas também porque tem uma dimensão profética: seu prenuncio trágico parece anunciar Auschwitz e Hiroshima, as duas grandes catástrofes da historia humana, as duas destruições mais monstruosas que vieram coroar o amontoado que “cresce ate o céu”. (LOWY, 2005, p.45). Benjamin observa o processo de decadência da sociedade democrática, uma desvalorização da vida humana e o acúmulo de cadáveres e ruínas sem parecer ter qualquer justiça. A solidariedade com uma sociedade futura lhe parece impensável se o continuum da barbárie catastrófica com a qual a história é construída não pode ser detido. A critica do progresso e uma critica moral y politica, não e possível falar de progresso num mundo que legitima a barbárie.

Tanto os marxistas quanto os intelectuais conservadores consideravam a ideia do progresso como o motor da história. Motivado pela razão, o homem teria controle absoluto sobre a natureza e daria lugar ao surgimento de uma sociedade civilizada e eficiente, com a ajuda dos avanços científicos e tecnológicos. Os resultados, as mais terríveis catástrofes do século XX, entre 1923 e 1926 no livro Rua de mão única, sob o titulo de alarme de incêndio Benjamin advertia: *se a derrubada da burguesia pelo proletariado “não for realizada antes de um momento quase calculável da evolução técnica e científica (indicado pela inflação e pela guerra química), tudo esta perdido.* É preciso cortar o estopim que queima antes que a



faisca *atinga a dinamite*.” (LOWY, 2005, p.23). A revolução é a interrupção dessa evolução histórica sinônimo de barbárie.

### TESE III

*O cronista que narra profusamente os acontecimentos, sem distinguir grandes e pequenos, leva com isso a verdade de que nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história. Certamente, só a humanidade redimida cabe o passado em sua inteireza. Isso quer dizer: só a humanidade redimida o seu passado tornou-se citável em cada um dos seus instantes. Cada um dos instantes vividos por ela torna-se uma citation al'ordre du jour' – dia que e justamente, o do juízo Final.*

Anteriormente, assinalamos que o discurso historicista classifica os fatos do passado omitindo grande parte da história dos vencidos e das vítimas. É por isso que novamente a tese insiste na ação redentora da recordação, fazer memória dos fatos, que a história oficial considera como insignificantes e irrelevantes, fazer lembrar não só que nos tempos passados a história negava a existência de vítimas, mas também entender que o fracasso em deter esta cadeia de injustiça e morte nos condena a continuar repetindo os mesmos erros políticos, sociais e éticos. “O passado a que a memória se refere não é nenhum passado”. “É o passado ausente, isto é, aquele que se refere ao sofrimento do outro” (ZAMORA Y REYES MATE, 2011, p.29). Mais é também o resgate das energias e utopias dos vencidos.

Essa humanidade redimida assume a recordação como um ato de culto, onde é preciso estabelecer uma conexão entre passado e presente. Em seu texto *Imagens do pensamento* sob o título “escavar e recordar” Benjamin dá uma definição inicial de memória: a memória (Gedachtnis) não é um instrumento, mas um meio, para a exploração do passado. É o meio através do qual chegamos ao vivido (das Erlbte), do mesmo modo que a terra é o meio no qual estão soterradas as cidades antigas. (BENJAMIN, 2015, p.101).

Na tese II, Benjamin sugere que existe um elo secreto entre as gerações passadas e a nossa, em palavras textuais: “*um encontro secreto está então marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu, uma fraca força messiânica, á qual o passado tem pretensão. Essa pretensão não pode ser descartada sem custo. O materialista histórico sabe disso.*” A fraca força messiânica se manifesta como a possibilidade constante no presente de interromper o contínuo da história, essa interrupção acontece não somente na ação redentora da memória como rememoração histórica das vítimas do passado, a redenção messiânica revolucionária é uma tarefa prática na busca da libertação, uma transformação ativa do presente.

No limiar da (*Gedachtnis*) é possível outra experiência (*Erfahrung*) capaz de unir o passado e presente individual como o passado coletivo. Lembrar é procurar, e essa busca leva a um momento de reflexão crítica sobre o nosso presente. Essa experiência da memória tem a capacidade de se nutrir das utopias dos vencidos. Em palavras de Lowy “não é apenas uma questão de memória, mas, como o lembra da tese I, trata-se de ganhar a partida contra um adversário poderoso e perigoso. “Éramos esperados na terra” para salvar do esquecimento os vencidos, mas também para continuar e, se possível, concluir seu combate emancipador” (LOWY, 2005, p.53). Dessa utopia vai nos falar a tese IV.

## TESE IV

*Buscai primeiro, o de que comer e vestir, e o reino de Deus vos advirão por si.*

(Hegel, 1807)

*A luta de classes, que um historiador escolado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não há coisas finas e espirituais. Apesar disso, estas últimas estão presentes na luta de classes de outra maneira que a da representação de uma presa que toca ao vencedor: Elas estão vivas nessa luta como confiança, como coragem, como humor, como astúcia, como tenacidade, e elas retroagem ao fundo longínquo do tempo. Elas porão incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes. Como flores que voltam suas corolas para o sol, assim o que foi aspira, por um secreto heliotropismo, a voltar-se para o sol que esta a se levantar no céu da história. Essa mudança, a mais imperceptível de todas o materialista histórico tem que saber discernir.*

A ideia de um mundo justo, sem classes sociais, sem dominação e barbárie, um mundo reconstruído e inspirado na pré-história é uma constante no pensamento Benjaminiano. O reino de deus é a metáfora que se encaixa no ideal profano de uma sociedade sem classes ou dominação da violência mítica. Claramente esse reino de deus na terra é uma conquista das classes oprimidas produto de um trabalho coletivo na busca pela libertação do homem. Não entanto a motivação “*pelas coisas brutas e matérias*” uma sociedade estruturalmente pensada para garantir igualdade e vida digna, não é possível sem o fortalecimento das forças espirituais e a consciência motivada pela justiça. “Benjamin atribui uma importância capital às forças espirituais e morais na luta de classes: a fé – tradução benjaminiana da palavra *zuversicht* – a coragem, a perseverança. A lista de qualidades espirituais inclui também duas que são perfeitamente “brechtianas”: o humor e, sobretudo a astúcia dos oprimidos.” (LOWY, 2005, p. 58). Justamente porque é a indignação moral o motor das lutas revolucionárias.

La relación del “reino de los cielos” que hace Benjamin con “la clase obrera” le lleva a pensar en la lucha de clases como la realización de dicho reino en la tierra, en donde es el materialista histórico el llamado a cumplir con su función en aquella promesa de redención que les hemos hecho a nuestras víctimas. La moral de las masas oprimidas-dice Sorel- posee la fuerza revolucionaria capaz de interrumpir el continuum de la historia del dominio político. Benjamin distingue, como se ha dicho, la primera forma de este retorno de la violencia divina a la tierra en la huelga general revolucionaria del proletariado; también ella posee un carácter autorreferencial, porque en la violencia que le es propia sólo se manifiesta diáfanoamente la voluntad moral que el proletariado posee en virtud de su situación social (HONNETH, 2009, p. 136)

### **Contra a violência do esquecimento das vítimas em Colômbia**

Na Colômbia, a população civil tem sido a principal vítima do conflito armado interno e da violência socio-política que o país sofreu por mais de meio século. Milhões de pessoas, especialmente camponeses em áreas rurais, tiveram que se mudar para outras áreas, abandonando suas terras e suas casas; fugindo da violência e constantes violações dos direitos humanos, a Colômbia é, sem dúvida, um país endividado com a história de suas

vítimas, que reivindicam justiça e reparação de várias maneiras. No entanto, a violência não foi apenas o produto das lutas entre a antiga insurgência e o exército colombiano, como queria mostrar a historiografia oficial sobre o conflito na Colômbia. A ligação entre o Estado e as diversas práticas de terror e violência contra a população civil foi divulgada graças às denúncias e narrativas das vítimas sobre a realidade escondida por trás das versões oficiais da guerra.

É impossível eludir o fato de que Colômbia é um país sem memória, No entanto, hoje, há um processo de reativação da memória pelo movimento popular que distorce e desmascara as bases do esquecimento em que a política nacional é construída. Aquele esquecimento é o resultado de políticas que visavam eliminar as raízes históricas de um passado vergonhoso, onde a responsabilidade das elites no poder não fazem parte do discurso histórico dominante. Um exemplo dessas políticas foi o Tratado de Benidorm de 1956 e que serviu como documento fundador da Frente Nacional, pacto que buscou acabar com a guerra entre liberais e conservadores, dos partidos políticos tradicionais da Colômbia e que estabeleceu um sistema que permitiria a distribuição igualitária da administração estadual. Esse período, chamado de violência, causou entre 200.000 e 300.000 mortes e a migração forçada de mais de dois milhões de pessoas, o equivalente a quase um quinto da população total da Colômbia, que na época tocava os 11 milhões de habitantes. No entanto, apesar do número assustador de vítimas, este tratado foi concebido como um pacto de esquecimento por seus artífices Laureano Gomez e Alberto Lleras. Portanto, a retórica política nos primeiros anos da frente nacional girou em torno de três elementos discursivos: paz, reconciliação e esquecimento. Os líderes políticos enfatizaram a importância de esquecer o passado “para o bem de todos”.

As versões institucionais do conflito armado interno entre as guerrilhas e o governo colombiano também foram objeto de manipulação, a ideologia amigo-inimigo, promovida pelo governo em cumplicidade com a mídia não permitiram entender as reais causas do conflito, nesta tarefa de falsificar a história, os grupos no poder sempre precisaram encontrar os culpados da violência, culpados que encontraram nas massas populares, os camponeses e supostos aliados da guerrilha, omitindo assim, a grave crise econômica e política imperante. Devido ao espaço limitado deste ensaio, gostaria de concluir, falando sobre um importante evento político, os recentes acordos de Havana, deram um grande passo para o reconhecimento das vítimas na Colômbia, graças à consolidação desse cenário político, hoje a sociedade colombiana pode conhecer outras versões da história da violência sob a perspectiva das vítimas. Essa versão, que inclui a voz das vítimas, aponta para o Estado colombiano como participante e causa da violência e força a reparação integral de suas vítimas. Nesta nova leitura da história da violência, se está revelando como o poder faz da vida nua seu objeto de tortura, isto é, parte das suas estratégias políticas, mas também como o discurso dominante de ódio, amigo-inimigo aguça a violência e naturaliza isso.

As vítimas na Colômbia são a prova de perdão e reconciliação, mas também de memória e resistência, de não esquecer. Através de formas originais de narração e preservação da memória, nos ensinam e reafirmam a tese Benjaminiana VI: “o dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente aquele historiador que este perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer”.

**Referências bibliográficas:**

- GONZALEZ, Mauricio, 2103. *Hacia una política de medios puros: Walter Benjamin y el “más acá” de la violencia legal*. Universidad de los Andes, facultad de ciencias sociales, Bogotá, Colombia.
- HALBWACHS, Maurice, 1968. *La mémoire collective*, París, Puf. (Traducido por Amparo Lasen Díaz.
- HONNETH, Axel. (2009). *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz.
- LOWY, Michael. 2005. *Walter Benjamin aviso de incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de historia*. São Paulo, Boitempo.
- PEREIRA, Carlos, 2005. *Historia para qué?*. Editorial siglo XIX, Mexico.
- REYES, MATE, Manuel, (2006). *Media noche en la Historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamín “sobre el concepto de Historia”*. Madrid: Trotta.
- SHUSTER, Even, 2010. *Colombia: ¿país sin memoria? Pasado y presente de una guerra sin nombre*. En: Revista de Estudios Colombianos 36, 30–49.
- ZAMORA, J Y REYES MATE. (2011). *Hacia una teoría de la Justicia Anamnetica*. Barcelona, editorial Anthropos.

# O corpo na analítica do poder de Michel Foucault

Juliana Sales<sup>1</sup>

## Introdução

É possível encontrar no pensamento de Michel Foucault uma anatomia política que se inscreve no projeto de uma analítica do poder elaborada ao longo dos anos de 1970, marcando suas diferenças em relação a qualquer teoria universal ou grande síntese. O pano de fundo desta é o desenvolvimento do capitalismo industrial ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, que colonizou os corpos dos indivíduos, transformando-os em singularidades somáticas, o que nos autoriza a falar de uma anatomia política, como quer Foucault. A extorção da utilidade máxima do corpo do trabalhador bem com o treinamento de suas aptidões será realizada por meio do sequestro de todo seu tempo e de sua fixação num espaço, qual seja a família, a fábrica, o exército, a escola, o hospital, etc.

Ainda nessa interseção corpo e política, em meados da década de 1970, numa inflexão de pensamento no seio da analítica do poder do filósofo, veremos não apenas relações de poder que se colocam ao indivíduo no nível microfísico, mas a temática da população, grande corpo social, num nível macrotecnológico o qual Foucault chamará de biopoder.

Identifica-se assim a coexistência de duas matrizes para que o corpo seja colocado em operação em sua analítica do poder: corpo-máquina, segundo a atuação do poder disciplinar na qual se traça relações de poder entre o indivíduo e as instituições sociais; e corpo-espécie, corpo vivo de uma sociedade que precisa viver, que marcará o poder que se dá entre a população e sua gestão pelo governo. O recorte aqui apresentado circunscreve principalmente os cursos dados ao Collège de France na primeira metade da década de 1970, período em que Foucault buscou elaborar a concepção de um poder disciplinar, análises mais ou menos organizadas na obra de 1975, *Vigiar e punir* a qual almejamos resgatar. Ademais, visamos abrir caminho para a inflexão do pensamento da segunda metade da década de 1970, em que outras relações de poder irão se inscrever no corpo, não mais do indivíduo, como se argumentou, mas de uma população viva. E buscando por uma compreensão mais ampla sobre o lugar do corpo na analítica do poder, pode-se dizer que a anatomização da razão política servirá ao autor como uma espécie de resposta materialista contra as grandes sínteses, na linha de uma história política do corpo, afastando-se dos sistemas e das teorias totalizantes em função de um poder que se exerce de maneira não repressiva, mas produtiva, no sentido de produzir saberes, certos sujeitos, discursos, etc.

---

1 Mestre em Filosofia Política e Doutoranda em Filosofia Política pela Universidade Federal de Minas Gerais

### Corpo e punição: entre o poder soberano e o poder disciplinar

Uma análise embrionária do poder disciplinar pode ser vista no curso de 1972-1973, *La société punitive*, no qual se observa a ruptura com a antiga soberania, um poder jurídico-legal que marcava o infrator como tática punitiva de deixar sobre o corpo “qualquer coisa como um traço” (FOUCAULT, 2013, p. 9, *tradução nossa*), forma de atualização pública do corpo do rei. Num nível mais visível de violência, o suplício de Damiens em 1757, ao qual o filósofo recorre estrategicamente como imagem do poder soberano, expõe como o soberano mostrava o que se podia fazer do corpo de um homem, porque é ele aí o responsável pela ordem social e é em nome dessa autoridade que ele reina. Como antecipa Fonseca (2017), quando o corpo se encontra com a lei, algo de trágico decorre. Tal modalidade de poder será destituída com a queda da monarquia e a ascensão burguesa, momento em que se seguirá o que Foucault chama de domínio das disciplinas. Trata-se do período de desenvolvimento do capitalismo industrial entre o final do século XVIII e início do século XIX e que terá como marco o nascimento da prisão. As táticas penais não mais se voltarão à exclusão de certo número de indivíduos transgressores, seja pela morte, asilo ou internamento (FOUCAULT, 2013, p. 4), tal como vemos na *Histoire de la folie*, de 1961, mas a uma abordagem do criminoso como inimigo social, motivação de uma sociedade punitiva.

Buscando pela formação dessa sociedade punitiva, Foucault vai tratar como ilegalismos populares a uma série de práticas de natureza difusa, que inclusive inicialmente serão compatíveis com a ascensão burguesa, como as fraudes fiscais e o roubo em detrimento do monopólio das riquezas do monarca e contra os abusos da coroa. Num momento em que os artesãos possuem suas próprias ferramentas de trabalho, alojamento e matéria-prima, os ilegalismos relacionados às infrações no âmbito do direito se darão contra a pauperização da plebe e em favor da propriedade natural, sendo tolerados pela burguesia em desenvolvimento nos séculos XVII e XVIII em resposta ao poder soberano. Com a ruptura com o sistema feudal, e com a vitória da burguesia, algumas destas “práticas ilegalistas” serão colocadas na ilegalidade, o que Foucault chamará de gestão diferencial dos ilegalismos, que não é proibição total. Às margens da legalidade, certos tipos de ilegalismos serão suportados, mesmo porque algumas formas de delinquência serão úteis aos trabalhos sujos dos grupos dominantes como prostituição, jogos, contrabandos, etc. Tais práticas não deixaram de existir, mas serão organizadas segundo hierarquias, mapeamento, policiamento, controle da saúde dos agentes e outras formas de gerir.

Contudo, ao se desenvolver o capitalismo industrial no século XIX, toda riqueza estará concentrada nas fábricas, tratando-se agora de infringir não o direito, mas de depredar os bens, que são a materialidade mesma da fortuna burguesa, o que configura o chamado ilegalismo da depredação. Mais ainda do que esse tipo de ilegalismo que diz respeito aos bens, para Foucault o que mais vai ameaçar a burguesia são os ilegalismos da dissipação, isto é, o desvio da moral do trabalho, como mostra no curso de 1972-73. Na esteira de Foucault o trabalhador e seu corpo são dispostos antes para festa, a preguiça, os desregramentos, a vadiagem, o sexo fora do casamento, em resumo, a vida nômade. Ser força de trabalho foi algo no qual o capitalismo mesmo converteu o trabalhador, sendo isso já um efeito das relações de poder. Na esteira de Foucault, a suspeita da insuficiência de trabalho, do desejo, das necessidades, sobretudo do corpo do operário, fonte de sua força de trabalho, um medo que passar a ser social na medida em que arrisca a manutenção à produção, isto é, à formação das riquezas. E para controlar a negação ao trabalho, a

irregularidade, o atraso, o nomadismo, a recusa à família, etc, funda-se a necessidade do par *surveiller*/vigiar e punir, base da sociedade disciplinar.

É nesse sentido que Foucault irá dizer que o sistema penal visa o corpo do operário, instalando não apenas a penalização ao infrator, mas uma série de medidas pára-penais, que auxiliarão no controle da dissipação das massas de maneira mais difusa. Portanto, o indivíduo que se recusa de alguma forma à disciplinarização, certamente cairá na categoria de delinquência pelo sistema penal nascente, origem da associação entre vagabundagem e bandidagem.

Com o desenvolvimento de uma sociedade não apenas punitiva, mas disciplinar, o corpo do indivíduo será capturado pelo aparelho de produção através de uma série de medidas instauradas para fixá-lo à produção: como o sequestro de todo seu tempo; para que não deseje a riqueza que seu corpo tem contato direto, cabe recompensá-lo com um salário que não o faça cair na mendicância, mas que também não o permita liberdades ameaçadoras; o registro de toda sua conduta numa carteira de trabalho; e sobretudo a moralização da sua alma. Vale reforçar que este não é senão o momento em que a recusa ao trabalho passa a ser entendida como sinônimo de delinquência, ou seja, o infrator é aquele que, desperdiçando sua força de trabalho, se colocou em guerra com a sociedade, sendo seu inimigo.

A ideia de ilegalismo apresentada no curso de 1972-73 será central para compreender o enfraquecimento do poder soberano e nascimento do poder disciplinar, e como ele se inscreve no corpo, sendo necessário entender que com tal conceito Foucault não faz menção a uma classe operária que se proletariza como queria Marx, mas a certas rebeliões difusas da classe laboriosa, como uma recusa lateral a um poder que começa a disciplinar os corpos singulares, submetendo-os a uma vigilância permanente e a um sistema de punição. Diferentemente do marxismo, como diz Ewald, ao comentar *Vigiar e punir*, onde os ilegalismos aparecerão novamente, ilegalismo não significa luta de classes para Foucault, não sendo o trabalhador o grande artífice da revolução, porque o que se vê é “a difusão lateral das formas de revolta ou de rebelião” (EWALD, 1995, p. 20, *tradução nossa*).

Para Candiotti (2016), o curso *La société punitive*, antes de *Surveiller et punir*, vem a mostrar a reconfiguração das lutas políticas e sobretudo rever o curso do ano anterior, *Théorie et institutions pénales* (1971-72), publicado em 2015, em que Foucault parece acreditar na ideia mesma de sedição da plebe. Não se tratará mais para o autor de uma plebe ou classe trabalhadora sediciosa que teria se proletarizado em resposta ao capitalismo e rumo a uma revolução, mas apenas de um desvio da moral do trabalho que começa a assujeitar os corpos. O que se colocou para o filósofo, com essa revisão, é a insuficiência dessa ideia, no embrião de sua concepção de um poder disciplinar em que as lutas são efeitos da constante guerra social, no sentido nietzschiano de luta das forças, no interior mesmo do contrato, apesar dos contratualistas. Trata-se de uma concepção de poder que em vez de reprimir, produz (corpos, certos sujeitos, saberes, conflitos, etc), com a qual o filósofo trabalhará em toda a analítica do poder que se seguirá, à qual outras características serão incorporadas.

### **Corpo e as tecnologias do poder disciplinar**

A prisão moderna, no seio da sociedade disciplinar, representa uma ruptura com a forma de punição do poder soberano, passando a ser aceita socialmente por se basear na apropriação do tempo do indivíduo, na formação de um saber normativo sobre eles através do exame e da vigilância constante do *éthos* do prisioneiro, captura de seu corpo

e alma. É dessa forma que o curso de 1973-1974, *Le pouvoir psychiatrique*, focalizando não mais o sistema penal, versará sobre o poder psiquiátrico, mais uma versão do poder disciplinar em que Foucault trabalha sobretudo suas tecnologias e sua capacidade de tocar os corpos.

O percurso da história da psiquiatria igualmente irá da macrofísica da soberania à microfísica do poder, do século XVI ao século XVIII, no qual se vê a destituição de poder do rei, anunciada aqui pelo médico e cujo nascimento é testemunha de técnicas e aparelhos de coerção física. O que se instaura no lugar desse poder descorado é um poder “múltiplo, pálido, sem cor” (FOUCAULT, 2006, p. 28), a disciplina, que produz sujeitos dóceis e utilizáveis (FONSECA, 2003). O último nível desse poder é o momento em que ele toca os corpos singulares, formando um só mecanismo (FONSECA, 2012, p. 171), um “contato sináptico corpo-poder” (FOUCAULT, 2006, p. 50-1), isto é, uma comunicação entre o corpo e o poder.

Deve-se notar com isso que o poder disciplinar se exerce ou funciona, sobretudo, sobre os indivíduos, antes mesmo de aparecer como instituição e como Estado. É isso em função de tecnologias disciplinares que produzem efeitos de poder sobre a alma, tendo o corpo seu lócus de inscrição. Abundam-se os prontuários, os controles de rotinas e comportamentos, a caderneta dos operários, que registra quem foi o empregador anterior, em que condições saiu, etc, hábitos que instituem a normalização e a docilidade automática do indivíduo<sup>2</sup>.

O corpo garante assim, para Foucault, a fisicalidade do poder que toca o indivíduo como uma espécie de ramificação última, num nível capilar que autoriza o filósofo a falar de uma “microfísica dos corpos” (FOUCAULT, 2006, p. 19). O modelo arquitetônico prisional do *Panopticon* de Bentham representa para Foucault a “fórmula” política e técnica mais exata desse poder, marcado pela junção corpo-poder, permitindo a sujeição perfeita, sem uso da força (FONSECA, 2012, p. 181).

Organizando as análises do poder disciplinar disseminadas nos cursos da primeira metade da década de 1970, em *Surveiller et punir*, de 1975, Foucault vai dizer que as instituições sociais, a partir do exame e da vigilância constante do corpo, organizaram, documentaram e fizeram proliferar saberes que tomavam a cargo o comportamento do pervertido, a conduta do prisioneiro, a ergonomia do aluno, a postura do soldado ou do trabalhador na fábrica, etc. Trata-se de “instituições de sequestro” que promovem a acumulação dos homens e a distribuição da força de trabalho presente em todas as singularidades somáticas (FONSECA, 2012, p. 165). Estabelece-se a norma e, ao mesmo tempo, fabrica-se indivíduos dóceis através de uma anatomia política dos detalhes: “porque

2 A propósito, no curso de 1973-1974, na aula de 12 de dezembro de 1973, nos parece interessante a forma com a qual Foucault interpreta o grande episódio da simulação da histeria deflagrado nos trabalhos de Charcot, neurologista francês que viveu no século XIX, de quem Freud foi discípulo. Segundo Foucault, Charcot teria dedicado anos de pesquisa a uma sintomatologia médica que deixava o corpo à margem, uma vez que não tinha contato com as pacientes elas mesmas, mas com os registros feitos por enfermeiros e vigilantes. Tratava-se assim de um corpo que lhe escapava, de um saber baseado apenas na prática inquisitorial e na vigilância através dos sintomas que a paciente lhe oferecia, e a partir disso o enquadramento em uma doença. O problema se deu quando as pacientes começaram a simular os sintomas da histeria e esse fenômeno se generalizou ao longo da França, para Foucault, como uma forma de resistência ao poder-saber médico e não como erro científico - uma espécie de contrapoder mais efetivo do que a psicanálise que se desenvolveu com a motivação inicial de contestar a psiquiatria inicialmente. Em função de dificuldades como esta, a medicina passou a desenvolver nova forma de captura do corpo, pois é ele quem irá responder e não o paciente. De corpo neurológico, na verdade uma ausência do corpo, passa-se ao corpo anatomopatológico ou sexual, pois o sexo passa a ser um componente da doença, dizendo a verdade sobre ela através do corpo. Isso acarreta com que, por exemplo, no século XIX, a disciplinarização tenha por alvo a sexualidade da criança, motivo de intervenção psiquiátrica, na qual o corpo do médico se torna ele próprio um poder: corpo institucionalizado e ampliado do psiquiatra, cujo discurso se inscreve no regime do verdadeiro. Cf. FOUCAULT, 2003.



os mecanismos que a compõem têm seu ponto de aplicação nas minúcias e sutilezas da existência física” (FONSECA, 2012, p. 170).

Segundo Fonseca, as instituições disciplinares têm a função não de “excluir”, mas de fixar os indivíduos em um aparelho de normalização das condutas no interior da realidade a eles colocada e intensificada: a escola no sentido da transmissão de saberes, a fábrica no sentido da produção e o hospital psiquiátrico no sentido da correção (FONSECA, 2012, p. 165).

A prisão como prisma de análise do poder disciplinar, forma-prisão, será estendida à forma-sociedade, dando margem a estudos de criminologia, que se constituem a partir do exame constante do corpo do encarcerado sobre os quais as próprias ciências humanas e sociais se debruçarão, em seu viés funcionalista, como narra a obra de 1975. De todas, a prisão é a forma mais concentrada e simbólica das instituições de sequestro criadas no século XIX voltadas à captura do corpo: “elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais” (FOUCAULT, 2009d p. 29). Ao contrário de inibir, este poder produtivo supõe seu funcionamento automático e pode até ser apenas uma possibilidade virtual, pois se projeta para o futuro, tornando o hábito em norma (FONSECA, 2012, p. 171), procedimento de controle perpétuo e contínuo, a exemplo da máxima ocupação da vida militar, aquele que não se aposenta, mas que se reforma, do longo tempo de aprendizagem do aluno na escola e suas séries e ciclos, do tempo de aperfeiçoamento das habilidades do trabalho, etc.

Em suma, nas análises do poder disciplinar, o corpo, visto como campo de aplicação de um poder material e capilar, será objeto de um poder que tem sua correspondência em um saber, à diferença do antigo poder soberano, que marcava o corpo do indivíduo, o exercício do poder disciplinar se intensificará pelo assujeitamento - captura da alma pelo corpo que se realiza não através de violência física visível, mas da normalização.

### **Corpo, biopoder e governo**

Ainda focalizando o corpo no pensamento de Foucault e analisando o primeiro volume da *História da Sexualidade, A vontade de saber*, de 1976, bem como os cursos da segunda metade da década de 1970, apontamos que para além dessa microfísica dos corpos, deve-se considerar o momento em que o filósofo coloca o tema da população, ou melhor, da necessidade de fazer viver uma quantidade numerosa de homens que irão trabalhar e produzir riquezas, e que se ocuparão das atividades da cidade. Nesse contexto, o corpo representa a principal articulação com a economia, uma vez que é ele quem produz e consome, numa concepção de que a ascensão da burguesia não significa a elisão ou recalque do corpo, formulação contra a ideia de uma interdição generalizada (FONSECA, 2012, p. 191), como a do freudo-marxismo que se espalhou pela França nos anos de 1960 (Marcuse, Reich, e outros). Sexo aqui é um índice de vida, medicalizada e sã (REVEL, 2006, p. 56), ao contrário da morte, que passa a ser privada e escondida, à diferença do poder soberano, no qual era um direito, ritualizada como reativação pública constante do poder do rei, um poder que não apenas retirava a vida, mas a riqueza, o labor, os serviços (TAYLOR, 2011, p. 41-9).

Trata-se da incorporação no pensamento político da análise da população, não como um corpo político abstrato tal como se encontra nas teorias jurídicas sob o nome de povo, mas de corpo social vivo, em seu sentido biológico. Ao falar em biopoder nessa

obra programática, Foucault ressalta que a partir do século XVIII tornou-se importante a necessidade de fazer viver a população através de uma série de políticas públicas voltadas à higiene, ao sanitarismo, ao controle das taxas de mortalidade e natalidade, estudos demográficos, etc. O modo de exercício desse biopoder se dá através de tecnologias que, em outro plano de atuação, não se voltam à correção do *éthos* e do *érgon* do indivíduo, mas a “*deixar-fazer*”, em função da economia liberal que se garante por meio de uma sociedade que se ocupa na cidade e que faz circular o comércio. Essa macrotecnologia de poder (TAYLOR, 2011, p. 46) a qual o filósofo chama de biopolítica, nascida a partir do fenômeno da população, operará com a gestão do Estado juntamente à anatomopolítica do corpo humano, domínio de disciplinas que visam mais do que o aumento das habilidades e das utilidades do corpo do homem, mas sua transformação em corpo dócil.

Toda uma série de tecnologias médicas do sexo serão desenvolvidas em função de uma *scientia sexualis*<sup>3</sup> ocidental desenvolvida na modernidade na qual se pode ver a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer perverso, um combate de fundo moral às “patologias” sexuais. De maneira detalhada, no curso de 1977-1978, *Sécurité, territoire, population*, Foucault narra que ao fim do século XVI a moral da obediência de rebanho, valor da pastoral cristã, extrapola o domínio religioso, fornecendo o modelo da condução da vida cotidiana para a vida política, isto é, o governo dos homens, que se instaura como gestão das forças de trabalho. As práticas da confissão da pastoral cristã ajudam a Foucault na argumentação de que o prazer do corpo era o confessado, o que representou a valorização do sexo como segredo e a incitação dos discursos sobre ele. O produto disso serão os discursos sobre a sexualidade operados por pedagogos, médicos e família, difundidos a partir do século XVIII. A governamentalidade, arte política refletida, que se desenvolve com o surgimento da população e faz nascer a Razão de Estado, a partir do século XVI, marcará então a ruptura com a racionalidade política medieval e Renascentista, ainda relacionadas a certas visões teológicas, antropológicas e teleológicas. Não mais circunscritos ao âmbito particular da família, as condutas individuais, os hábitos, a higiene, a alimentação, a natalidade, etc, se colocarão sob a ótica do poder que se dá “na junção entre ‘corpo’ e ‘população’” (FOUCAULT, 2009b, p. 160), como Foucault diz já em 1976.

Buscando situar as análises sobre o poder disciplinar e o biopoder ao largo da analítica do poder de Foucault tal como esta já se complementa no curso de 1977-78, pode-se dizer que o biopoder maximiza elementos positivos e minimiza elementos negativos (FONSECA, 2012, p. 206). Mais precisamente, as disciplinas anatomopolíticas do corpo humano, entrecruzadas com a biopolítica, permitirão com que o autor trabalhe com duas séries: corpo-organismo-disciplina-instituições; e população-processos biológicos-mecanismos reguladores-Estado (FONSECA, 2012, p. 207). Entre as análises da “disciplina” e do “governo”, vê-se formar uma triangulação entre soberania, disciplina e governo, como mostra o curso de 1977-8.

Poderíamos dizer que no poder disciplinar a noção de corpo se refere a um corpo-máquina, produto de um poder que dociliza e adestra, e que a tudo corrige – o poder disciplinar “não deixa escapar nada” (FOUCAULT, 2008c, p. 59). Já o biopoder aborda o corpo-espécie, “transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos” (FOUCAULT, 2009b, p. 152) - matéria de um Estado de polícia que opera um

3 Oposição cultural ao que chama de *Ars erótica*, cultivada por comunidades antigas apresentada no primeiro volume de *História da sexualidade, A vontade de saber* (1976), a qual Foucault não aprofunda, vale dizer.

dispositivo de segurança de uma economia que “deixa fazer” (*laissez-faire*). São dois níveis de poder necessariamente inter-relacionados, desde que corpos formam a população e que a população é feita de corpos individuais (TAYLOR, 2011, p.45). Trata-se para Foucault de uma coexistência histórica, como introduzem Barry, Osborne e Rose (1996, p. 7), cujo nascimento remonta a comunidades religiosas, das quais os métodos foram difundidos pedagogicamente até se tornarem regulares a partir do final do século XIX.

### Considerações finais

Na tentativa de uma compreensão geral da função do corpo na analítica do poder de Foucault, pode-se dizer que a anatomia política, tal como observa Ewald (1995, p. 24), é uma genealogia da alma e da moral modernas de inspiração nietzschiana, que dá máximo tratamento ao corpo. Poder-se-ia falar, de uma história política do corpo, com Ewald (1995), apoiada sobre um materialismo não atomista ou histórico, mas físico, no sentido da existência física, isto é, o corpo dos indivíduos ou o corpo social. Lembrando que o tema do corpo na analítica do poder de Foucault já se coloca pelo método da genealogia do poder, tal como apresentado no famoso texto de 1971, “Nietzsche, la généalogie et l’histoire”, definido como o momento em que o corpo se encontra com a história (FOUCAULT, 2008b, p. 22), marcando diferenças em relação à tradição filosófica que coloca o corpo em recessos em função do racionalismo, de Platão a Descartes.

Desde o pensamento dos anos de 1960, o corpo se mostra como um interesse de Foucault, numa visão diferente da forma na qual o filósofo vai situá-lo em sua analítica do poder nos anos 1970, momento em que o corpo será visto instância de captura do poder, ao sequestrar todo o tempo do indivíduo e o dispor num espaço de vigilância e controle no sistema capitalista que se desenvolve a partir do século XVI. Em uma conferência proferida ainda em 1966, publicada postumamente em 2009 como *O corpo utópico*, perguntando pelo lugar do corpo, Foucault menciona certa *topia* relacionada ao corpo, embora reconheça a utopia do corpo humano e sua capacidade de alcançar lugares outros, a exemplo do corpo do bailarino que através de sua arte transfigura o espaço em que ocupa. (FOUCAULT, 2009c). Deve-se marcar, contudo, que o lugar do corpo que buscamos no pensamento de Foucault é material, campo de inscrição de poder, aquilo que foi colonizado pelo capitalismo, numa análise essencialmente política, tomando o corpo como *topia*, o lugar de onde uma psique não pode escapar. Anatomizar a razão política será a forma pela qual nosso filósofo busca apoiar sua analítica do poder, descrevendo de maneira materialista um poder bélico, que se exerce como relações de força e não apenas pela repressão. E evitando, a universalização, Foucault busca sua análise em seu modo de exercício cotidiano, suspendendo categorias caras ao pensamento político tradicional, para ele insuficientes, como classe, ideologia e repressão, a favor de uma história política da produção da verdade, inscrita naquilo que há de mais ínfimo nas relações de poder, o corpo.

**Referências bibliográficas**

- ARAÚJO, I. Michel Foucault: Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. *Natureza Humana*, n. 7, jul.-dez, 2005. p. 479-494. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v7n2/v7n2a09.pdf>. Acesso em 31 ago 2017.
- BARRY, A; OSBORNE, T; ROSE, N (Eds.). *Foucault and political reason*. London: Routledge, 1996.
- BRAGA JÚNIOR, M. *Michel Foucault: a legitimidade e os corpos políticos*. Barueri, SP: Minha Editora, 2007.
- CANDIOTTO, C. Os ilegalismos e a reconfiguração das lutas políticas em Michel Foucault. *Pensando – Revista de Filosofia*, vol. 7, no. 14, 2016. Disponível em <http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/4847/3330>. Acesso em 08 mai 2018.
- DEAN, M; VILLADSEN, K. *State phobia and civil society: the political legacy of Michel Foucault*. Stanford, California: Stanford University Press, 2016.
- EWALD, F. Anatomie et corps politique. In: SMART, B. *Michel Foucault: critical assessment*. London: Routledge, 1995, p. 3-33. v. 5.
- EWALD, F. *Foucault, a norma e o direito*. Lisboa: Vega, 2000.
- FONSECA, M. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: Educ, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Foucault e o direito*. São Paulo: Saraiva, 2012.
- \_\_\_\_\_. Corpo e ilegalismos. *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, volume 14, número 1, p. 29-35, abr. 2017.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits I: (1954- 1969)*. Paris: Gallimard, 1994a.
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II: (1970 -1975)*. Paris: Gallimard, 1994b.
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits III: (1976 - 1979)*. Paris: Gallimard, 1994c.
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits IV: (1980 - 1988)*. Paris: Gallimard, 1994d.
- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade 1: A vontade de saber*. São Paulo: Editora Graal, 2009b.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité 1: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975-1976*. Paris: Gallimard, 1994e.
- \_\_\_\_\_. *La société punitive: cours au Collège de France, 1972-1973*. Paris: Gallimard, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Le corps utopique. Les heterotopies*. Paris: Éditions Lignes, 2009c.
- \_\_\_\_\_. *Le gouvernement du soi et des autres: cours au Collège de France, 1982-1983*. Paris: Gallimard, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France, 1973-1974*. Paris: Gallimard, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Les anormaux: cours au Collège de France, 1974-1975*. Paris: Gallimard, 1999.
- \_\_\_\_\_. *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Organização e Introdução R. Machado. São Paulo: Edições Graal, 2008b.
- \_\_\_\_\_. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris: Gallimard, 2004a.
- \_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *O poder psiquiátrico: curso no Collège de France (1973-1974)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- \_\_\_\_\_. *Sécurité, territoire, population*: cours au Collège de France, 1977- 1978. Paris: Seuil; Gallimard, 2004b.
- \_\_\_\_\_. *Segurança, território e população*: curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008c.
- \_\_\_\_\_. *Surveiller et punir*: naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009d.
- GORDON, C. Birth of the subject. In: SMART, B. *Michel Foucault: critical assessment*. London: Routledge, 1995, p. 34-57. v. 5.
- LASH, S. Genealogy and the body. In: SMART, B. *Michel Foucault: critical assessment*. London: Routledge, 1994, p. 14-32. v. 3.
- MILLS, S. *Critical Thinkers: Michel Foucault*. London: Routledge, 2003.
- REVEL, J. *Nas origens do biopolítico*: de *Vigiar e Punir* ao pensamento da atualidade. In: GONDRA, J; KOHAN, W. (Org.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- TAYLOR, C. *Biopower*. In: TAYLOR, D. *Michel Foucault: key concepts*. Durham: Acumen, 2011.
- TERREL, J. *Politiques de Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
- VIGARELLO, G. (Dir). *História do corpo*. Trad. Lúcia M. E. Orth. Petrópolis- RJ: Editora Vozes, 2008. V. I (*Da Renascença às Luzes*).

## A proposta de uma bioética da situação humana, baseada na antropologia fenomenológico-estrutural

Leonardo Mees<sup>1</sup>

*Mein Unterschied von dir ist nicht dein Unterschied von mir  
(Heinrich Rombach)*

### A abordagem fenomenológico estrutural da bioética

A presente reflexão insere-se no cenário contemporâneo de determinação das bases conceituais da bioética, no empenho por estabelecer alguma reflexão sobre um possível estatuto epistemológico da Bioética. Podemos dizer que sua motivação decorre justamente do estado da arte da própria ciência da bioética, que, em sua origem mais reconhecida, em 1971, com Van Rensaeler Potter, postulou a possibilidade de um “diálogo entre diferentes culturas”: a cultura das ciências da natureza e a cultura das ciências humanas. Antes de Potter propor para a Bioética a tarefa de ser ponte entre as ciências e como uma possível ciência capaz de realizar o diálogo entre ciências, Edmund Husserl, em 1911, já estabelecia para a filosofia, enquanto ciência rigorosa, uma tarefa semelhante, de retomar sua vocação de articuladora dos fundamentos das ciências. Uma filosofia rigorosamente científica seria a única ciência capaz de promover o diálogo e de pensar as condições epistemológicas do diálogo entre as ciências.

Desde os seus primórdios, a Filosofia pretendeu ser ciência de rigor [*strenge Wissenschaft*] capaz de satisfazer às supremas necessidades teóricas, e de possibilitar numa perspectiva [*Hinsicht*] ética-religiosa uma vida regulada por normas puramente racionais. Esta pretensão se afirmou, ora com maior ora com menor energia, porém nunca se chegou a renunciar a ela completamente. (2009, pag.3)

Sem a mediação da filosofia rigorosa, afirmava ele, as ciências naturais extrapolam de seus fenômenos e pretendem naturalizar a consciência, o biologismo determinista e reducionista é sua consequência mais imediata. E, de outra parte, o psicologismo, quando extrapola do seu fenômeno, pretende estabelecer na própria psique as leis da lógica e da matemática e da própria história, promovendo igualmente um reducionismo e um relativismo completo no espírito. Neste sentido, somente uma “ciência rigorosa” seria capaz de promover as condições racionais para um diálogo entre as ciências da natureza e as ciências do espírito e a maneira mais adequada seria retornar, sem extrapolações, aos fenômenos próprios de cada ciência, o “retorno às coisas elas mesmas” [*Zurück zu den*

<sup>1</sup> Professor adjunto da UFJF/GV

*Sachen selbst*] de cada ciência poderia estabelecer as condições racionais de um diálogo entre ciências. Tendo em vista este pressuposto fenomenológico de retorno às condições racionais para o diálogo entre ciências, sem extrapolações de seus próprios fenômenos, nossa hipótese de investigação neste estudo parte da premissa de que a abordagem fenomenológico-hermenêutica (Husserl, Fink, Heidegger, Gadamer e Rombach) pode propiciar um paradigma adequado para o tratamento dos fenômenos bioéticos. A abordagem fenomenológico-hermenêutica na bioética não é algo novo, já há algum tempo alguns bioeticistas vêm realizando trabalhos muito significativos neste campo.<sup>2</sup> No presente estudo estamos tentando articular a fenomenologia estrutural de Heinrich Rombach com os desafios conceituais da bioética. Rombach foi professor de filosofia da Universidade de Würzburg, estudou com Martin Heidegger, Eugen Fink, Max Müller e faleceu em 2004. Na realidade, trata-se de uma tentativa de aplicação de sua concepção antropológico-estrutural da ação humana na bioética, visto que, em sua obra não encontramos uma reflexão explícita sobre os problemas bioéticos contemporâneos. Inclusive ele não escreveu nenhum livro dedicado exclusivamente à ética ou à ação humana. Para ele a ação humana está sempre situada e, por isto, o fenômeno fundamental da situação e da mudança de situação é propriamente o meio ou elemento de aproximação do sentido da ação humana. Ou seja, toda ação envolve e desenvolve o sentido de uma situação ou de transição para outra ou nova situação possível. As ações têm sentido à medida que estruturalmente constituem, dinamizam, geram e combinam situações. Muitas ações podem ser realizadas dentro de uma mesma situação fundamental, p. ex., uma enfermeira está o dia inteiro em movimento, realizando várias ações, mas está na situação de enfermeira, que por sua vez encontra-se na situação de funcionário de uma empresa hospitalar, que por sua vez encontra-se dentro de um sistema econômico e social. Assim, entende Rombach, “agir é sempre endireitar uma situação, ainda que, às vezes, o trabalho também requeira mudança das situações incrustadas na própria situação” (1993, p. 347). Uma situação está situada sob uma situação fundamental! De modo geral, para exemplificar, podemos dizer que todos nós estamos situados na situação fundamental do humano, em todas as situações articulamos uma única situação fundamental: ser humano. Estar em uma ou outra situação depende assim de uma história de relacionamento concreto com o mundo. O atingimento [*Betroffenheit*] por meio de uma situação constitui o modo como as ações são realizadas dentro de uma situação. Ser atingido por uma situação significa ser atingido por uma totalidade em constituição dinâmica, que requer, na medida que refaz e reelabora suas relações de envolvimento, uma autogênese de sentido. O todo da situação fundamental (o humano) está em jogo geneticamente em cada situação. Em seu livro *Strukturanthropologie. Der menschliche Mensch (Antropologia estrutural. O homem humano)*, Rombach apresenta seu conceito do fenômeno fundamental da “situação humana” e de sua “ação situada”.

Os problemas e conflitos do homem contemporâneo devem ser lidos, segundo Rombach, desde a transição da compreensão funcional dos sistemas fechados para a compreensão ontológica das estruturas. Há três compreensões antropológicas que estão em conflito no nosso cotidiano: o homem substancial, o homem sistêmico e o homem estrutural.

2 Só para citar alguns nomes temos, p. ex., Fredrik Svenaeus na Suécia, S. Ray Toombs, Havi Carel, Rachel Cooper, nos EUA, no Brasil o tema está sendo começando a se desenvolver com algumas considerações de Robson Ramos dos Reis (UFSM), Luiz Rohden (UNISINOS), Roberto Passos Nogueira (IPEIA, UnB) e José Ricardo de C. M. Ayres (USP).

Quem quiser entender a história do espírito europeu, seu posicionamento no mundo e seus problemas atuais, precisa decerto se orientar pelas três palavras fundamentais: substância, sistema, estrutura. Elas moldam a cultura europeia desde os seus fundamentos e permitem que a crise atual apareça com mais clareza. A crise atual é tanto interna como externa, atinge tanto a autocompreensão da cultura europeia como o posicionamento crítico desta cultura dentro do desenvolvimento da humanidade e frente ao estado atual do mundo dos homens como um todo. (ROMBACH, 2003, p. 7).

A tarefa da fenomenologia estrutural consiste em purificar o “acontecimento de mundo” dos mal-entendidos sistêmicos e metafísicos. Os sistemas são esquizofrênicos, cindem o homem em lados: objeto da pesquisa e sujeito de direitos.

Em verdade, o homem *vive* numa forma antiga de concepção da humanidade, que representa o homem como um ser insubstituível, de dignidade intangível e com exigências incondicionais (ou seja, de forma meta-física), todavia, *pesquisa* no sentido das categorias e padrões naturais, entre as quais domina o direito do mais forte (de forma puramente física), que vale para aquele ser vivo. Vida e pesquisa orientam-se por diferentes ordenações valorativas e o mesmo homem, que, de um lado, se observa do mesmo modo que observa um rato, requer para si e para os seus, de outro lado, com imensa arrogância: a liberdade de pesquisa e o privilégio dos direitos humanos. (1980, p. 16)

A fenomenologia não deve ser considerada apenas como uma corrente filosófica, segundo Rombach, que aborda os problemas da consciência, mas ela consiste em *fenopraxia* [*Phänopraxie*], ou seja, uma práxis colaborativa na produção de uma nova consciência. “Não se trata apenas de mostrar o aparecer, mas de fazer aparecer” (ROMBACH, 1980, p. 22). Por meio da proximidade com a própria existência do ser-aí, o ente que tem o privilégio óntico-ontológico da questão do ser, na proposta de Heidegger, a fenomenologia começou a deixar de ser apenas a descrição de uma consciência de um ego transcendental, mas tornou-se uma atividade da própria consciência histórica. “No momento que a filosofia se descobre como filosofia ativa, enquanto o acontecimento *fundamental* da autoconfiguração da construção essencial do homem, ela deixa de ser uma mera organização teórica” (1980, p. 25), distanciada da própria vida vivida no pensador. Neste sentido, a fenomenologia estrutural de Rombach não pretende ser apenas a continuidade da fenomenologia transcendental de Husserl e da fenomenologia ontológica de Heidegger, mas pretende demonstrar que a fenomenologia consiste em “fenopraxia”, ou seja, “fazer aparecer” [*Erscheinenmachen*] os problemas históricos que estão em jogo na consciência do homem contemporâneo. Este empenho de fazer aparecer o que esteve e ainda está em jogo na consciência atual iniciou-se com uma investigação histórica sobre a origem do Funcionalismo moderno e seu desenvolvimento nos sistemas científicos. O pensamento funcional teve sua origem no final da Idade Média nas reflexões de Mestre Eckhart e, principalmente, de Nicolau de Cusa, que impulsionado pelas polêmicas cristãs do Nominalismo, sentiu necessidade de uma nova forma de pensar a relação entre criatura e criador, mediada pelo mundo, ele procurava uma compreensão do mundo que não se baseasse em elementos metafísicos.



É quase impossível superestimar a importância de Cusano para o desenvolvimento da ciência moderna. Ele estabelece os fundamentos, que não seriam superados jamais por nenhum pensador na Modernidade e que talvez também não pudessem ser de novo alcançados. O horizonte de seu pensamento não inclui em si apenas o âmbito do pensamento de Descartes, não contém apenas os mais importantes impulsos da Metafísica, dados por Espinosa e Leibniz, mas também é pré-figurativo e fundamental para a virada da filosofia kantiana e, com isto, também para o Idealismo alemão. (ROMBACH, 1966/67, p. 150-151)

Muitos resquícios da ontologia da substância impediram que o Funcionalismo se desenvolvesse sua própria compreensão ontológica do acontecimento de mundo. Os sistemas científicos e técnicos modernos são um mal-entendido do pensamento histórico do Funcionalismo. Por constituírem-se com os resquícios de uma ontologia que não lhe pertence, os sistemas partem da preexistência de dados, fatos, sujeitos e objetos; partem de fixações prévias como ocorrências substanciais, já disponíveis.

As fixações marcam o sistema como simples sistema: elementos fixos, lei fixa, campo fixo de significação. Ainda que o movimento possa pertencer a um sistema, este movimento é apenas possível *dentro* de um sistema, como movimento *no* sistema, cuja constituição já é pressuposta. (ROMBACH, 1988, p. 166).

Todos os sistemas precisam ser recriados em “estruturas”, para que possam seguir sua ontologia funcional. A fenopraxia requer, como ponto de partida, o trabalho “fazer aparecer” a verdade histórica do pensamento funcional que está sendo mal-entendida nos desvios sistêmicos e tecnológicos contemporâneos. Neste sentido, compete à ontologia estrutural apresentar a fenomenologia do acontecimento de mundo. Todo fenômeno se estrutura, segundo Rombach, a partir de quatro momentos: a constituição [*Konstitution*], a dinâmica [*Dynamik*], a gênese [*Genese*] e a combinação [*Kombinatorik*]. Do ponto de vista da gênese estrutural, pensa Rombach, todo fenômeno de um mundo é autogenético, tem sua origem em si mesmo e não pode ser entendido a partir de outro fenômeno, um fenômeno fundamental é irreduzível a outros fenômenos. Por ser autogenético, todo fenômeno de mundo precisa ser interpretado desde sua origem, sua hermenêutica é hermética. O fenômeno é hermético porque não pode ser simplesmente compreendido, precisa ser visto, desde dentro, desde seu salto original [*Ur-sprung*].

A elaboração de uma proposta de fundamentação da ação bioética, a partir do fenômeno fundamental da situação da antropologia estrutural de Heinrich Rombach, requer, como ponto de partida, esta compreensão do sentido genético de cada situação como um fenômeno hermético, ou seja, cada situação só pode ser vista internamente, desde sua origem. Seu limite, portanto, não pode ser compreendido, quando estamos em outra situação.

Denominamos o limite de “hermético”, quando ele é completamente impermeável. Desta forma, os mundos de sentidos - e cada estrutura de sentido significa por si um mundo de sentido e um todo - são completamente impenetráveis e fechados um em relação ao outro, são ainda tão impenetráveis que nem o seu caráter de fechamento pode ser experimentado em sentido unívoco. Minha diferença de ti não é a tua diferença de mim! (2003, p. 36).

Não há um sentido unívoco para todo ser, a diferença entre mim e ti não pode ser estabelecida por uma igualação conceitual, por um “ser” comum e substancial. O conceito de diferença não é unívoco, é diferente no diferenciar. Inclusive eu mesmo não “sou” o mesmo para mim, ou seja, não há uma identidade substancial, um eu idêntico a si mesmo, fora de qualquer situação. Minha identidade advém da articulação de minha situação fundamental, em diversas situações. As diversas situações particulares articulam o todo da situação fundamental em mútua e respeitosa composição de sentido. Em termos éticos, afirma Rombach, a evidência do hermetismo das situações promove uma atenção respeitosa [*Achtung*] para com o outro, para com si mesmo e para com o mundo em geral.

A atenção respeitosa é a última possibilidade de responder à hermética dos mundos de sentido. Há assim também um respeito por doentes, um respeito por estranhos, sem dúvida, também há um respeito pelo próximo e, ainda mais, há a respeito por si mesmo. Isto significa agora que também o próprio mundo de sentido permanece, por fim, trancado diante do ato de compreensão e diante do domínio da própria pessoa. A própria estrutura de sentido é “mais própria” do que o próprio si-mesmo e disto resulta que ninguém verdadeiramente está de posse de si mesmo. (ROMBACH, 2003, p. 36-37)

Do ponto de vista da antropologia estrutural, a própria pessoa não está de posse de si mesmo, a sua identidade não é algo dado antes de toda e qualquer situação, seja como coisa, como sujeito ou agente. Em termos estruturais, a atenção respeitosa pela alteridade, portanto, não é uma faculdade disponível em um ou outro sujeitos. Do ponto de vista estrutural, os sujeitos são expoentes de uma situação e, por isso, não “possuem previamente” o atributo virtuoso do respeito. Não será disciplinando a virtude do respeito nos indivíduos substanciais que se aprenderá a respeitar a situação hermética do outro. O respeito deve ser consequência da evidência do hermetismo das situações. Somente quando se percebe que o próprio “eu” não tem posse imediata de si mesmo e que ele mesmo precisa aprender a evidenciar, para si mesma, em suas identificações com situações, pode-se descobrir o respeito como caminho hermético para si mesmo, para o outro e para todo da natureza. A igualação conceitual da racionalidade substancial do homem nos ensina que devemos respeitar o outro porque ele é igual a mim. A razão substancial e sistêmica iguala, “por especialização do gênero”, as diferenças para convencer a comunidade de indivíduos ou para homogeneizar o funcionamento de um todo. O respeito é entendido como condição teleológica ou deontológica para que os indivíduos substanciais atinjam o bem comum ou os funcionários organizados produzam a meta sistêmica estabelecida. Para a antropologia estrutural o respeito às situações herméticas não é algo previamente condicionante para uma finalidade ou para um dever sistêmico. As diferenças não são igualadas ou homogeneizadas previamente, até porque isto já pressuporia identidades e diferenças de um ponto de vista substancial ou sistêmico. “A minha diferença de você não é a sua diferença de mim”. A minha diferença de você é tão diferente que é diferente daquilo que você acha que seria nossa diferença.

### **A possibilidade de uma bioética estrutural: o acontecimento “hermético” da situação**

Entendemos que esta concepção antropológica estrutural do hermetismo das situações é muito importante para a bioética. Considerando que a bioética diz respeito aos problemas éticos relacionados com a vida, desde seu surgimento com a sexualidade até a

sua terminalidade com a morte. A vida então deve ser entendida em sua gênese hermética, em diferentes situações existenciais, as quais não podem ser simplesmente reduzidas às propriedades ou acidentes de uma substância racional imutável ou homoganeamente planificada sob um sistema de controle. Se o ponto de partida da bioética, desde Potter, consiste no diálogo entre ciências, então a abordagem fenomenológico-estrutural pode propiciar uma articulação de diferentes situações de sentido, ou seja, a atenção respeitosa aos sentidos herméticos pode promover uma aproximação da situação que cada vez está sendo problematizada. Quem se encontra numa determinada situação, onde o único sentido para a própria “vida” consiste na eutanásia, precisa ser apreendido e compreendido a partir do hermetismo deste seu sentido de “vida”. Se já partimos de um sentido prévio de vida, como propriedade substancial de um corpo biológico, nunca nos colocaremos na situação do outro.

Como compreender então a situação bioética do outro? “Ponha-se no meu lugar!” – é o clamor de muitos dos envolvidos em problemas bioéticos contemporâneos, que permanecem, muitas vezes, incompreendidos substancialmente ou silenciados sistematicamente. Será, de fato, possível nos colocarmos na situação do outro? Se partirmos de uma conceituação estritamente substancial (ética antiga e medieval) do outro e de si-mesmo, a resposta será positiva, pois todos agem de acordo com a medida racional, previamente determinada pela natureza teleológica da vida humana: não ir contra sua essência. Por outro lado, do ponto de vista sistêmico, nas éticas deontológicas modernas, o outro “é” (deve ser) uma função do todo e, neste caso, a resposta também será positiva. Cada um pode ser colocado ou colocar-se na função do outro. As peças de um mecanismo podem ser substituídas por outras iguais, que continuam repetindo a mesma função imposta pelo sistema.

Na ética estrutural nem o “eu” e nem o “outro” somos, em sentido substancial ou sistêmico. “A antropologia da estrutura toma a existência no indivíduo como um ‘abismo interno’, onde a ontologia da substância tomou-o como a substância como um núcleo individual da pessoa” (ROMBACH, 1993, p. 366). Como “abismo interno”, o “eu” assim como o “outro” estão em constante constituição de si, sua essência não está para sempre garantida neles mesmos. Tanto “eu” como o “outro” somos sempre “outros” para nós mesmos. Não há uma medida prévia, nem mesmo de diferença, que permita que cada um de nós já saiba a dimensão do outro. Ou seja, não dá nem para vislumbrar a “diferença” como o lugar do outro. O hermetismo genético da antropologia estrutural leva a sério as diferenças das situações. Neste sentido, colocar-se no lugar do outro não significa substituir a função do outro nem ocupar o seu lugar substancial. Colocar-se no lugar do outro significa reconhecer estruturalmente a situação do outro como a situação fundamental de mim mesmo. Só dá para “colocar-se no lugar do outro” quando assumimos a compreensão radical da alteridade da situação e, por esta via, podemos ser “atingidos” por um sentir e sentido comum da abissalidade da situação fundamental do humano, em constituição sempre nova e renovada. O hermetismo de uma situação concreta nos remete ao abismo da situação fundamental do humano. Por esta via, todos estamos sempre na mesma situação fundamental do humano.

Cada um é exatamente isto que um ser humano é “neste seu lugar” [*Stelle*]. Cada um é “o ser humano”, que está em seu lugar, faz o mesmo e é, o que ele agora é e faz. Ninguém é algo “especial”, mas cada um é “o ser humano”, que se encontra neste lugar. No mais íntimo fundamento e abismo, todos seres humanos são “o ser humano”. De maneira mais concreta e exata há somente um único ser humano, que está em meu

lugar, como eu justamente agora estou e como agora está em teu lugar, como tu agora justamente estás. Nós somos todos exatamente o mesmo ser humano. Esta é a tese fundamental de virada da Ética da antropologia estrutural” (1993, p. 368).

O humano não é uma substância com diferentes atributos nem um sistema fechado em suas funcionalidades. Cada um é o todo da situação fundamental “humano” se constituindo geneticamente em diferentes situações. Para Rombach, a ética se constitui nesta tese fundamental da mesma situação humana. E como o humano se constitui geneticamente em situações? Como “eu” e “tu” podemos nos encontrar no abismo fundamental do humano? Para Rombach, o diálogo entre situações herméticas requer a concriatividade [*Konkreativität*], ou seja, a criação conjunta de uma nova estrutura histórica.

No *encontro concriativo* acontece mais do que o homem sozinho é capaz. Se até agora ele só fez o que podia fazer, então agora, por meio da concriatividade, ele pode, sobre este novo nível, fazer aquilo que a própria realidade cada vez em seu campo de totalização está em condições de realizar por si mesma (a partir de si mesma). O homem não é apenas criativo, mas “concriativo” e esta é a palavra fundamental da *hermética*. Significa que o homem pode ganhar mais da realidade do que aquilo que se encontra no horizonte de suas expectativas e planos, ou seja, aquilo que a própria realidade por si mesma é capaz de por e criar. (ROMBACH, 1993, p. 128).

No encontro concriativo pode acontecer uma nova constituição genética do humano. Quem “cria” a nova realidade não é nem o sujeito nem o objeto. Trata-se de uma forma medial, de maneira que a própria realidade “realiza” aquilo que está em condições de realizar, a partir do seu campo de totalização. Para Rombach, “ética” significa justamente esta possibilidade de deixar que a situação fundamental do humano transpareça em todas as situações.

Ética significa então propriamente apenas: o deixar transparecer do todo nos indivíduos; o surgir de cada indivíduo no todo. Colaborar com o acontecimento de mundo, para o qual deve se ter responsabilidade por tudo. Tanto com as relações naturais quanto com os compromissos éticos, com as relações pessoais, as sociais como também as individuais, as relações próximas como também as distantes e cada um tem que agir de tal modo em seu lugar como o *todo*, em seu lugar, iria e deveria agir (1993, p. 369).

Para a antropologia estrutural, “ser ético” não significa possuir qualidades (virtudes, atributos, etc.) prévias ou funções (leis, ordenações, valores, etc.) “pré-formatadas”. Não há uma substância ou sistema que possam garantir o encontro da situação fundamental do humano. Apenas a transparência e a honestidade intelectual frente à situação abissal, que decorre do encontro hermético de situações, permite a *concriativa*, por meio da própria situação, do humano. A concriatividade não está garantida. Não há condições garantidoras para a produção de um encontro profícuo com a realidade fundadora do “nós”. Como costuma dizer Rombach, o “puro acontecimento” [*reines Geschehen*] concriativo de mundo, “pode dar certo” [*gelingen*] como pode “dar errado” [*misslingen*], depende justamente da possibilidade do todo ser “transparente” em cada indivíduo, de modo que cada indivíduo “possa”, não só no sentido de ter permissão, mas de dispor-se ao hermetismo concriativo da situação fundamental do humano, ou seja, “possa” reestruturar e reconfigurar o todo.

### “Limites” da bioética de situações

Temos a impressão que a antropologia estrutural de Heinrich Rombach pode contribuir muito para a compreensão das situações éticas e bioéticas que vivemos hoje. Uma vez que seu ponto de partida consiste no “caráter abissal do indivíduo”, tanto os profissionais de saúde como os pacientes podem articular, na honestidade para com o hermetismo de suas próprias situações, a situação fundamental do humano. No puro acontecimento concriativo ambos podem experimentar a “mesma” situação fundamental do humano. A “atenção respeitosa” [*Achtung*] ao hermetismo das situações permite que a própria realidade (situação conjunta) crie seus expoentes, suas articulações de sentido. Nesta dimensão fundamental “podemos nos colocar no lugar do outro”!

Nossa perspectiva de compreensão desta “ética fundamental” da situação, que Rombach propõe, é bastante otimista, no sentido de sua fecundidade criativa do “humano” no âmbito da ética e bioética. Todavia, há vozes discordantes no meio intelectual da ética alemã, no que diz respeito a sua aplicabilidade em bioética. Dietmar Mieth entende, p.ex., que a proposta de uma “ética”, no sentido da antropologia estrutural de Rombach, “é muito processual, fluída demais [*verflüssigt*]”. Para Mieth esta ética “pode ser vivida, mas não pode ser generalizada” (1995, p.387). Para ele, devemos entender, antes de qualquer consideração sobre Bioética, que há uma insistência hoje em dia, no âmbito da ética aplicada na medicina, por normatividade e por regulamentação mais geral e menos fluída.

A distinção entre a “ética fundamental” de Rombach e a ética aplicada, no âmbito da medicina, se deixa demonstrar pelo fato de que na ética fundamental há um destaque na interação promissora entre médico e paciente, de maneira que há um anseio por “melhoria” [*Meliorisierung*] no modelo de comunicação — na linguagem precisa de Rombach significa: o modelo da concriatividade [*Konkreativität*] – mas na ética aplicada na medicina o destaque está nos critérios, como, p.ex., no ‘informed consent’ do paciente. (MIETH, 1995, p. 386)

De fato, podemos concordar com Mieth, no sentido que há uma crescente “judicialização da saúde”, de maneira que a própria Bioética acaba se confundido com o “Biodireito” e a busca por critérios normativos acaba deixando escapar a necessidade de pensar a uma ontologia histórica adequada à fenomenologia da liberdade humana. O ponto de partida da antropologia que dá critérios às normatizações jurídicas, na sua maioria, ainda continua sendo baseada na interpretação substancial da ética das virtudes, quando raramente é capaz de confrontar-se reflexivamente com a filosofia antiga e medieval, todavia, muitos não ultrapassam a interpretação sistêmica do moderno homem como uma função dentro de um todo (contratualismo, utilitarismo, consequencialismo, naturalismo, pragmatismo, etc.). Esperar, hoje em dia, por uma revolução na conceituação antropológica de sustentação do Direito é algo que desejamos profundamente, diante das novas “eras de direitos”, que estão surgindo “concriativamente” na contemporaneidade. Todavia, será preciso “retornar às coisas elas mesmas” do fenômeno da Bioética e não confundi-la, ainda que revolucionariamente sob uma possível base antropológica estrutural, com o Biodireito. A situação da Bioética e do Biodireito não é a mesma! O hermetismo fenomenal nos remete, por fim, à provocação e à esperança de um redimensionamento de ambas, desde a possibilidade concriativa da antropologia estrutural (genética) do humano.

**Referências bibliográficas:**

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Schuback, Petrópolis: Vozes, 2009.
- HUSSERL, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hamburg: Felix Meiner, 2009 (Ebook).
- MIETH, Dietmar. Rombachs Strukturethik. In: STENGER, G. E M. Röhrig. *Philosophie der Struktur – „Fahrzeug“ der Zukunft?* Freiburg: Alber, 1995.
- POTTER, Van Renssalaer. *Bioética. Ponte para o futuro*. Trad. Diego C. Zanella. São Paulo: Loyola, 2016.
- ROMBACH, Heinrich. *Substanz System Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophischen Hintergrund der modernen Wissenschaft*. Vols. I e II, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1965/1966, 2ª ed. 1981.
- \_\_\_\_\_. *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 1971, 2ª ed. 1988.
- \_\_\_\_\_. *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Der Kommende Gott. Die Hermetik – eine neue Weltsicht*. Freiburg: Rombach Verlag, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“*. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 1987, 2ª ed. rev. 1993.
- \_\_\_\_\_. *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*. Freiburg: Rombach Verlag, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Die Welt als lebendige Struktur. Probleme und Lösungen der Strukturontologie*. Freiburg i. Breigau: Rombach Verlag, 2003.

## Sobre os conceitos de “mente” e “substância” nas filosofias do Sāṃkhya e do Yoga

Lilian Gulmini<sup>1</sup>

### 1 - Prólogo

Em filosofia da mente, atualmente, predomina o ponto de vista materialista na abordagem do fenômeno da mente e de sua relação com o cérebro físico. O filósofo contemporâneo volta-se sobretudo para as pesquisas em neurociências para pensar a questão, porém, a menos que traga previamente em seu repertório pessoal algum paradigma ontológico ou teológico que o contradiga, deduzirá provavelmente que *o funcionamento do cérebro é o que permite a manifestação da mente, e não o contrário*.

Em contraposição a este materialismo em filosofia da mente, temos algumas teorias dualistas que, por considerarem mente e cérebro/corpo como duas substâncias distintas, tornam a continuidade da vida da mente (daquela individualidade psíquica) independente daquela do cérebro/corpo. Ora, quase todas as religiões humanas fundamentam-se na crença de uma existência posterior do indivíduo após a morte de seu corpo na terra, geralmente uma existência *melhor*. Neste caso, “mente” ou “consciência” é sinônimo de alma, espírito, etc., e é de natureza distinta daquela do corpo; não só isso, o corpo não tem vida sem a alma, e o contrário – a posição do materialismo – não é verdadeiro.

Os pontos de vista dualistas ou não-materialistas ainda não são bem aceitos academicamente, são coletivamente denominados “espiritualismo” e em geral, por abrigarem os modelos ontológicos de quase todas as grandes religiões do mundo, são pouco abordados na filosofia contemporânea, pois sabemos que a ciência e a religião têm estado divorciadas já há alguns séculos em nossa cultura, para o enorme prejuízo de ambas.

Na verdade, a ciência está correta no que demonstra, sempre; entretanto, a interpretação dos dados e a consequente conclusão dependem em boa parte do paradigma de mundo que rege a motivação e a busca do cientista. Portanto era de se esperar que, em nosso século XXI, com o avanço das neurociências e dos equipamentos de investigação do cérebro, a filosofia da mente se apresentasse no centro do palco de nossa história intelectual, trazendo em seu bojo paradigmas ontológicos explicitados ou dedutíveis, e a necessidade de se investigar o assunto recorrendo também às filosofias de outros séculos e povos, já que a questão é universal, e filosofia não depende de tomografia.

---

1 USP

Neste artigo, imaginaremos uma situação hipotética de diálogo com um representante de uma vertente do pensamento filosófico indiano – o Yoga-darśana. Então, em nosso caso, imaginemos um yogi bastante avançado na tradição do Yogasūtra, habitante de uma caverna no sopé do Himalāya na Índia do séc. III a.C.. Imaginemos que este yogi é teletransportado para um simpósio de filosofia da mente e das neurociências aqui no Brasil e, miraculosamente, fala nossa língua e não tem restrições de comunicação. Após assistir a algumas palestras e inteirar-se de nosso repertório com relação ao assunto, ele é convidado a expor o seu ponto de vista e dizer como responderia às mesmas questões, como compreenderia a relação “mente-cérebro”. O texto que se segue procura resumir o que ele provavelmente teria dito, no intuito de motivar o leitor ao diálogo filosófico intercultural.

## 2 – Mente *versus* sujeito

A primeira coisa que causaria estranhamento ao yogi seria o fato de todos falarem sobre “mente” por horas, sem se dar ao trabalho de explicar exatamente o que querem dizer ao usar esta palavra tão polissêmica. Isso porque na literatura filosófica sânscrita existe em geral uma preocupação muito grande em definir ou conceituar cada novo termo apresentado. Bem, em nosso caso, apenas depois de algum tempo o yogi pode deduzir que o que está sendo chamado de “mente” é a totalidade psíquica de cada indivíduo, incluindo memória, cognição e todos os processos da consciência em vigília ou sonhando; eventualmente algum palestrante deixará escapar a expressão “mente ou consciência”, confirmando a direção de sua dedução. Estranhamento ainda maior virá do fato de que, para muitos dos palestrantes ali, ou mente e sujeito da cognição são simplesmente a mesma coisa, ou eles consideram desnecessário passar pela discussão ontológica que resulta na tríade fundamental “corpo-mente-alma” de nossos filósofos antigos e medievais.

Dizendo de outra forma: não obstante o embate entre materialismo e espiritualismo, o fato é que apenas duas categorias são assumidas como constituintes da totalidade do homem nessas discussões: mente e corpo. Ora, isso pressupõe a assumpção de que “mente em funcionamento, pensamento” é sinônimo da totalidade do sujeito da experiência, e que nenhuma outra categoria subjetiva de existência acima ou além da mente pode ser pensada, ou *precisa* ser pensada, para resolver o enigma da relação mente-cérebro. Mas isto não é verdadeiro na história do pensamento filosófico. Só para citar um exemplo europeu, São Boaventura escrevia no século XIII que o homem possui três olhos de conhecimento: o olho da carne, o olho da mente e o olho do espírito; o homem comum permanece identificando-se com os dois primeiros e seus respectivos campos cognitivos, e desconhece o terceiro.

Se isso lhe fosse apresentado de antemão, então nosso yogi identificaria e associaria imediatamente a tríade de São Boaventura, corpo-mente-espírito, com os conceitos de seu sistema:

- *sthūla-śarīra*: o corpo de matéria densa, física, também chamado de *annamaya-kośa*, o “invólucro feito de alimento”, pois é o único dos corpos que depende de alimento físico para existir. O cérebro físico aqui está, mas é muito importante salientar que, sob a perspectiva do Yoga, a sede da vida inteligente no corpo é todo o sistema nervoso central, incluindo a coluna vertebral. Em situação de vigília, explica-se que a consciência ali sediada tem a cognição e os sentidos de percepção do corpo, partindo do cérebro e coluna vertebral em direção aos membros periféricos, e temos o “olho da carne” de São Boaventura em pleno funcionamento e parceria com o “olho da mente”, e a sensação e atividade conscientes dos membros do corpo.



Em situação de sono com sonhos e sono profundo, a consciência “recolhe-se” e se concentra no cérebro, onde a cognição predominante é o constructo mental, ou seja, a operação do “olho da mente”. No Yoga, grosso modo, esta “mente total” ou fenômeno psíquico está condensada no conceito de “corpo sutil”.

- sūkṣma-śarīra: o corpo de matéria sutil, é por sua vez subdividido, em graus ascendentes de sutileza e abrangência da atividade consciente, em: prāṇomaya-kośa, o “invólucro feito de prāṇa” ou energia vital; manomaya-kośa, o “invólucro feito de manas”, ou “mente sensorial/pensante”; vijñānamaya-kośa, o “invólucro feito de vijñāna”, “discernimento” ou “inteligência” (trata-se da instância de buddhi, o intelecto, instância psíquica profunda onde estão armazenados todos os saberes, memórias e impressões do indivíduo). Ou seja, o Yoga nos dá um modelo psicológico.

Assim esses são três dos quatro invólucros que juntos compõem sūkṣma-śarīra ou “corpo sutil”, na teoria do Yoga. Correspondem ao “corpo mental” de São Boaventura e à “mente” da filosofia da mente. Este “corpo sutil” também é denominado “līṅga-śarīra”, ou o “corpo com marca, sinal distintivo”, ou seja, individualidade psíquica. E finalmente este “corpo mental” também é chamado de antaḥ-karaṇa, ou “instrumento interno” de conhecimento e experiência individual.

Mas, como estamos aqui descrevendo o chamado pañcamaya-kośa (os cinco invólucros), falta-nos descrever o último, que grosso modo poderíamos associar ao “olho do espírito” de São Boaventura, aquele capaz de contemplar Deus. No Yoga, este é ānandamaya-kośa, o “invólucro feito de ānanda” (ānanda não é a felicidade relativizada concebível à mente humana, e sim a experiência de plenitude e gozo eterno do ser desprovido de limitações outras que não aquela que diz “eu sou”). Este é o último invólucro de individualidade psíquica que separa o princípio do ser da plenitude que lhe cabe; rompido esse último corpo, para além da mente, realiza-se o nirvāṇa, a cessação, a iluminação – o propósito do nosso yogi. Neste momento oportuno lembramos que nosso yogi também estranharia profundamente o fato de filosofia, psicologia e religião, embora existentes também em nossa cultura, não dialogarem entre si para combinar conhecimentos e chegar a um sistema mais coeso e coerente de explicação do enigma da “mente”.

No yoga, o “corpo mental” formado por energia vital, mente pensante, intelecto e plenitude do “eu” (ou a do santo ao submergir na contemplação de Deus) encerram a descrição psicológica e a fronteira cognitiva de qualquer indivíduo específico. Entretanto, para além desses “corpos” ou “invólucros” da consciência individual, o Yoga assinala a existência do princípio subjetivo último, definido como a testemunha que não pode ser objeto de testemunho, e que portanto não pode ser conhecida, mas que se realiza em todos de forma incontestável sob a idéia de “eu”. Ao princípio subjetivo último são atribuídas a eternidade e a infinitude, por oposição ao tempo e espaço do mundo dos fenômenos físicos e mentais.

O que é muito importante observar é que o Yoga, assim como muitas filosofias indianas, transfere o caráter sagrado e imortal do terceiro elemento da tríade religiosa corpo-mente-alma para este “sujeito absoluto”, esvaziado de toda forma e historicidade. E aquilo que para a tradição religiosa ocidental é a alma, com seus atos e cognições, para o Yoga ainda é apenas o corpo sutil, um composto fenomênico cuja função é apenas instrumental no palco da existência. À exceção da escola materialista dos Cārvaka, nenhuma outra filosofia indiana a que temos acesso dará crédito à idéia de que a mente surge ou é idêntica ao cérebro. A

análise parte exatamente do contrário, ou seja, o último corpo a ser formado (e o primeiro a se decompor) é o corpo de matéria densa.

Sob a perspectiva do Yoga, e portanto pela interpretação de nosso yogi, o que acontece entre os processos químico-elétricos observados no cérebro e os processos mentais por detrás é uma relação inevitável, simultânea, biunívoca e de mútua interferência nos estados em que *manas*, o elemento sensorial e discursivo do corpo sutil, está ativo – ou seja, a consciência em vigília, sonhando, tendo um surto psicótico, etc. Ora, se a ocorrência dos fenômenos mentais é observada como simultânea ao comportamento do cérebro numa experiência, isso significa que a experiência não pode provar nada acerca da relação causal entre um e outro.

Nosso yogi sem tomografia diria que é possível ao deprimido sonhar que está num planeta de seres perfeitos, é possível ao louco sonhar que leciona matemática, é possível à mulher sonhar que é um homem, etc; e durante estes sonhos, a experiência de realidade da mente é a mesma da mente em vigília, *sob a perspectiva do sujeito dessas cognições*. E isto lhe serviria para argumentar, por um lado, que a mente é uma instância independente e mais abrangente que o cérebro que a abriga, e por outro lado, que a identificação total do indivíduo com sua mente em vigília, com sua atividade cerebral, seu corpo físico, suas sensações e seus pensamentos, é um equívoco existencial tão grande quanto uma identificação do indivíduo com a personagem que foi em seu sonho. A totalidade psíquica individual constitui apenas um conjunto de “ferramentas cognitivas” em constante processamento, a serviço daquilo que está vivo e que se define como “eu”, mas não a sua realidade última. Por isso o yogi, empiricamente, realizará uma série progressiva de exercícios meditativos a fim de silenciar todos os processos mentais, e assim libertar-se dos sofrimentos que os acompanham e confirmar em si a liberdade do ser sem fronteiras conforme descrito em seu sistema ontológico. Processo semelhante, porém sob outro modelo ontológico, ocorrerá nas práticas budistas.

### 3 – Mente *versus* substância

Bem, até aqui nosso yogi tratou de cérebro e mente, portanto nossa pergunta deve ter recebido uma resposta neste sistema: como se explica a relação mente-cérebro no Yoga?

O yoga afirma a precedência da individualidade psíquica sobre o corpo físico e sua continuidade após a morte do mesmo. O elemento fisicamente operante da ligação entre ambos é *prāṇa*, ou *prāṇomaya-kośa*, o segundo corpo, o de energia vital. Segundo o Yoga, *prāṇa*, esta energia vital que anima as células e põe em andamento os processos fisiológicos do corpo, é uma emanção do “corpo mental”, não do corpo físico; este não possui vida nenhuma em si mesmo, mas comporta-se organizadamente pois o combustível que o forma e move é de origem *inteligente*.

Tanto o Hinduísmo quanto o Budismo, no que concerne seus textos antigos, consideram que uma individualidade psíquica, uma “alma”, passa a ocupar um embrião apenas a partir do nonagésimo dia de gravidez. Até lá, o desenvolvimento do embrião é inteiramente regido pela herança biológica da mãe. Após a “ocupação” de um sistema nervoso minimamente formado, a nova individualidade psíquica passará a reger a formação do feto a partir de seus próprios *saṃskāras* (memórias e tendências acumuladas), manifestos na forma de fluxos de energia vital.

A própria medicina indiana trabalha com este conceito: assim a paralisia de um membro físico, por exemplo, seria resultante de um problema no fluxo de *prāṇa* para o local.

Por sua vez, o fluxo de prāṇa, como emanção da mente, pode ser alterado com a alteração dos padrões mentais manifestos. Uma mente depressiva transmitiria pouca energia vital às células, afetando o sistema imunológico e “construindo” doenças, ao passo que uma mente eufórica, feliz, provocaria o efeito contrário no corpo físico. Nos textos em que é descrita essa movimentação das correntes de prāṇa, sendo as cinco principais associadas a processos fisiológicos, existem referências a milhares de outras “veias sutis” de energia vital que, a partir da coluna vertebral, espalham-se por todo o corpo. Por ocasião da morte, o prāṇa começa a deixar o corpo em sentido contrário, dos membros periféricos à coluna vertebral, e daí ao cérebro. Quando a mente definitivamente deixar aquele corpo, levará consigo seu prāṇa, e imediatamente o corpo físico começará a entrar em decomposição.

Portanto, o que vemos no sistema do Yoga não é a proposição de uma dualidade de substâncias, mente e cérebro, senão a sobreposição de uma gradação de *níveis de manifestação* de uma mesma substância, que será definida no sistema do Sāṃkhya. Por outro lado, temos que a definição genérica e geralmente descuidada que se faz dos espiritualistas em filosofia da mente é a de que seriam dualistas por assumirem que mente e cérebro são duas substâncias distintas – aparentemente a principal forma de explicar por que uma (a mente) pode continuar existindo enquanto a outra (o cérebro) morre, dentro do contexto religioso judaico-cristão, e considerando aqui “mente” como sinônimo de “alma” segundo esta mesma tradição.

Quais são as implicações do conceito de substância que o Yoga propõe? Estamos assumindo que pensamento e sensação são “substâncias”? O conceito de “substância”, então, não é o mesmo que o nosso conceito de “matéria”? Seria o nosso yogi um dualista para nós?

Sāṃkhya e Yoga são considerados sistemas dualistas dentro da tradição indiana, porém eles não são dualistas *de substância*. Trata-se de uma dualidade *de princípios ontológicos* cuja interação produz a existência: um princípio subjetivo, insubstancial, simples, eterno, cognoscente e imutável, e um princípio objetivo, substancial, composto, não-inteligente e em constante transformação. O princípio objetivo é definido como uma única substância ou causa primordial, embora seja de natureza composta, a partir da qual se desdobram os processos causais de geração dos fenômenos, incluindo mente e pensamentos; enquanto isso o princípio subjetivo é isolado e auto-existente. É por isso que todos os fenômenos, físicos ou mentais, são definidos como constituídos de gradações de manifestação de uma única e mesma substância.

Ambos os sistemas afirmam que o princípio objetivo, não-inteligente, é o gerador de tudo o que é fenomênico e é constituído pela interação de diferentes proporções de apenas três atributos constituintes: *tamas*, o atributo da inércia, estagnação e densificação (predominante nos fenômenos físicos); *rajas*, o atributo oposto de movimento, ação, modificação (presente no mundo físico e psíquico) e *sattva*, o atributo da iluminação, que por um lado confere a perceptibilidade dos fenômenos para a testemunha, e por outro lado, a inteligência e cognitividade do instrumento da testemunha – a mente.

Por outro lado, o mesmo problema que aparece ao filósofo dualista contemporâneo para justificar uma interação e causalidade entre duas substâncias distintas (mente - cérebro), aparece no Yoga como a dificuldade em justificar a interação e causalidade entre dois princípios ontológicos diferentes (a substância universal [“mente+cérebro”] – o ser/a testemunha.)

Da parte dos sistemas correlatos do Sāṃkhya e do Yoga, o problema é resolvido com a famosa analogia do ímã: assim como um ímã imóvel atrai partículas de ferro lançadas ao seu redor

por virtude de seu magnetismo, e não por virtude da voluntariedade das partículas, ou mesmo do ímã; assim também a simples existência do ser, da testemunha inteligente (puruṣa), provoca o primeiro movimento da substância universal em repouso, ou causa primordial (prakṛti), e daí o desdobramento causal dos fenômenos primordiais, do mais sutil ao mais denso, que interagem no devir universal.

#### 4 – Epílogo

A teoria dos três guṇas ou atributos da substância recebeu importantes interpretações nos últimos séculos, e aqui destacamos a do Dr. Seal em *The Positive Sciences of the Hindus*, que compreendeu os três guṇas, sattva, rajas e tamas como sendo, respectivamente, “essência inteligível, energia e massa” (*apud* MICHAEL, 1976, p. 36). Essa analogia nos parece interessante na medida em que o próprio sistema indiano observa que tudo o que existe contém obrigatoriamente os três guṇas, porém em proporções variadas; assim, no mundo material objetivo, que inclui o corpo e o cérebro, predomina tamas, massa; nos “corpos mentais” predominam rajas, energia, e sattva, essência inteligível.

Segundo nosso yogi, a natureza dos pensamentos não poderia ser diretamente captada pela observação da atividade cerebral, pois trata-se de “matéria sutil”, sattva; porém os efeitos simultâneos dos pensamentos no cérebro físico podem ser observados de certa forma por nossos aparelhos, pois manifestam-se da mente ao corpo físico pela “ponte” sobreposta do prāṇa ou energia vital, que por sua vez se manifesta “fisicamente” por forças como eletricidade, magnetismo e calor.

E finalmente, sabendo de antemão que yogis não gostam de dar conclusões, mandemos nosso ilustre colaborador à sua montanha e ao seu século, e vejamos o que mais devemos considerar antes de encerrar este diálogo intercultural.

Consideremos o que uma simples mudança de paradigma poderia fazer com nossas ciências e filosofias da mente. Ao tomar mente e cérebro como gradações de uma mesma substância de natureza inicialmente sutil nos termos em que os yogis o fazem, por exemplo, teríamos que fenômenos como telepatia, telecinese, viagem astral e mesmo relatos de assombrações derrubando objetos, deixariam de ser “crendices” ou “milagres” para se tornarem objetos de investigação científica logicamente inferíveis e aceitáveis, dada a gradação contínua nos níveis de manifestação substancial dos seres envolvidos no drama universal.

Na literatura sânscrita são sempre referidos os inúmeros poderes que os yogis adquirem com o controle da mente. Numa perspectiva mais modesta, este texto pretendeu apenas incitar nos seus leitores o desejo de estudar mais seriamente as filosofias orientais – em especial a indiana, no nosso caso –, para que assim possam ser ampliadas as perspectivas de conhecimento e análise desses mesmos temas.

**Referências bibliográficas:**

BABA, Bangali (ed.)– *Yogasūtra of Patañjali with the commentary of Vyāsa*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.

HARIHARĀNANDA ĀRANYA, Swāmi – *The Sāṃkhya sūtras of Pañcaśikha and the Sāṃkhyatattvaloka*. Delhi, Motilal Barnasidass, 1979.

\_\_\_\_\_ – *Yoga philosophy of Patañjali*. New York, State University of New York Press, 1983.

MICHAEL, Tara– *O Yoga*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

MITRA, Rajendra L.; COWELL, E. B.; ROAR, E.– *The twelve principal Upanishads (in three volumes)*. Delhi, Nag Publishers, 1979.

SINHA, Nandalal (ed.) – *The Sāṃkhya Philosophy*. Delhi, Oriental Reprint, 1979.

# Claude Lefort: Direito e Democarcia enquanto construção<sup>1</sup>

Luciana Rodrigues dos Santos<sup>2</sup>

## 1. Introdução

O advento da democracia coincide com o momento em que são reconhecidos “na instituição dos direitos dos homens nos sinais da emergência de um novo tipo de legitimidade e de um espaço público no qual os indivíduos são tanto produtos quanto instigadores” (LEFORT, 1991, p. 47).

Segundo Lefort, a função das leis no regime democrático é apontar uma direção para as ações humanas. Leis essas que, ainda que ofereçam um caminho para as ações humanas, estão em constante questionamento. Para isso, deve ser levado em conta que a democracia não possui a pretensão de ser um regime baseado unicamente em leis, mas principalmente encontra sua base no questionamento sempre presente acerca do que é legítimo. Esta via permanentemente aberta entre Estado e indivíduos tem consequência conceitual para a noção de espaço público.

Essa dinâmica constante característica da democracia, assim como a noção de história aberta, faz da democracia o regime da incerteza. E é como uma tentativa de abolir o questionamento e fixar uma essência do social que é engendrado o seu contrário, o regime totalitário. Sendo assim, os direitos e o reconhecimento que alcançam por parte do poder estabelecido dizem respeito à forma que a sociedade irá tomar.

A compreensão democrática do direito implica num apelo à consciência pública, formada num espaço público onde este direito é questionado para que sua legitimidade seja sempre atualizada de acordo com o contexto em que os atores encarregados da responsabilidade política estão inseridos.

## 2. Direitos humanos e a invenção democrática

O interesse de Lefort nos direitos humanos é pelo seu significado simbólico e como ele se tornou constitutivo da sociedade política a ponto de ser considerado um dos pilares de sustentação do regime democrático. Ao pensar os direitos a partir de seu caráter simbólico, Lefort compreende a possibilidade das mudanças sociais a partir das reivindicações geradas pela representação social dos diversos modos de existência.

Sendo os direitos dos homens um dos princípios geradores da democracia, o homem não poderia agir de forma a apenas manter os direitos e vantagens já conquistadas frente às instituições. A mera institucionalização dos direitos teria dois efeitos, aparentemente

---

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

2 Doutoranda do programa de pós graduação em filosofia – Universidade Federal do Paraná.

contrários: por um lado, a formação de um corpo jurídico e de uma casta de especialistas que poderia dificultar o acesso ao direito pelos sujeitos interessados através da ocultação dos complexos mecanismos de seu funcionamento, e, por outro, a garantia, por lei, de que os indivíduos possam atingir a consciência dos direitos dos quais é portador.

Isto nos leva à crítica aos direitos do ponto de vista marxista. Marx denunciou a linguagem dos direitos humanos como meio de mascarar a realidade econômica e os mecanismos de seu funcionamento, que seria o fundamento das relações burguesas, e, com isso, ignorou a dimensão simbólica do direito.

Ignorar a dimensão simbólica dos direitos significa comprometer-se com a imagem do Estado que detém o poder, e a ideia segundo a qual a condição do novo seria o desejo de conquista deste poder, ignorando as constantes mudanças sociais possíveis apenas através da disseminação das reivindicações geradas a partir da representação social dos diversos modos de existência. A partir desta perspectiva, Lefort pensa a impotência de Marx em dar aos direitos dos homens uma significação política como uma recusa em ver no surgimento das reivindicações (que estão na sua origem), ainda que fracassadas, o sinal de novas exigências coletivas. Exigências coletivas que, por sua acolhida ou não, atestam uma nova sensibilidade social a essas demandas. Esses direitos buscam se afirmar perante princípios publicamente reconhecidos, publicados na forma de leis, e ao mesmo tempo em que pretendem ultrapassar tais limites legais contra os quais eventualmente se chocam, para que novos sejam garantidos. Através dessa dinâmica de direitos, a sociedade tende a modificar-se cada vez mais, configurando-se assim, na experiência, uma nova relação com o político.

O que há de novo em tais reivindicações, segundo Lefort, fruto dessa nova relação com o político, é o fato de que não buscam solucionar permanentemente os conflitos, apenas trocando a posição ocupada por dominantes e dominados ou derrubar o poder estabelecido de um Estado. Considerando as experiências engendradas, por exemplo, a partir das lutas contemporâneas contra as demissões em massa citadas por Lefort, o significado meramente econômico desta reivindicação perde força em benefício de um direito social ao trabalho que faz frente ao novo estatuto de poder do Estado. Com a maior vigilância da potência adquirida pelo poder estatal, através desta nova significação dos “direitos sociais”, uma maior constância acerca das decisões sobre suas políticas é observada, não mais ao sabor das circunstâncias e das relações de força.

A formação do poder social está estreitamente ligada ao papel desempenhado pelo Estado como gestor tanto econômico quanto social. O poder social seria aquele que agrega no entorno do poder político elementos distintos, ou seja, a diversidade de reivindicações. Ainda seguindo o exemplo do direito ao emprego, Lefort enfatiza que, de forma a garantir com que os trabalhadores sejam tratados tanto dentro da legalidade quanto da legitimidade, o direito mostra sua face social.

Uma nova ideia do que é socialmente legítimo é então apresentada como meio de contestar a legalidade da burocracia estatal, cujo exercício é garantido pelo Estado, colocado acima das demais instituições. Segundo Lefort, “a maneira pela qual a legalidade é recusada no decorrer das manifestações assinala a contestação de uma legitimidade estabelecida; tende a fazer aparecer a presença do poder social ali onde ele existia, embora invisível”. (LEFORT, 2011, p. 78) Garantido parcialmente pelo Estado porque é ele quem possui os meios de coerção, ou seja, é o detentor do monopólio da violência legítima, ao

poder social é dado o direito de resistência. Apesar de ser o detentor do uso da violência legítima, quando o Estado a exerce no limite da legalidade, a base do regime é ameaçada. As contradições e oportunidades que a democracia oferece se mostram então presentes nestas afirmações.

O poder opera segundo interesses, explorando reivindicações que conflitam umas com as outras e são reguladas segundo relações de força. Essa divisão presente nas reivindicações pode ser uma fonte de apoio ao poder, que, tirando partido das vantagens ou prejuízos atribuídos às partes, adquire maior autonomia. O caráter dinâmico do contexto no qual essas demandas se inserem faz com que estejam constantemente lutando para que sejam socialmente reconhecidas minorias ou categorias específicas da sociedade. Minorias que podem ser fruto das circunstâncias e não existir em função da divisão original dos homens. Com relação àqueles reunidos por conta de sua condição e não da divisão original, pode tratar-se, por exemplo, de um conjunto de trabalhadores demitidos ou que tenham o emprego em risco em determinada empresa ou de agricultores que sofrem com uma má colheita. Esta reunião de indivíduos pode levar à descoberta de uma nova identidade em função do alcance que pretendem para sua reivindicação, de uma identidade de ordem étnica ou ainda de uma identidade segundo costumes e condição de vida. O conflito ganha aqui um papel central. Na constituição das sociedades democráticas modernas, os conflitos colocam a necessidade de pensar o poder de fato e a busca pelo reconhecimento das diferenças pela instituição do Estado.

Como um reflexo da herança maquiaveliana, Lefort não imputa o exercício do poder a um instinto natural de dominação. Ao poder é dada a tarefa de mobilizar a energia desses grupos sociais na mesma medida em que forma a mentalidade daqueles que poderão operá-lo. Logo, “é do seio da sociedade civil, sob o signo da exigência indefinida de um reconhecimento mútuo das liberdades, de uma proteção mútua de seu exercício, que pode afirmar-se um movimento antagônico ao que precipita o poder estatal em direção ao seu objetivo” (LEFORT, 2011, p. 81).

Dentro de uma democracia, o pensamento e a ação são o espaço da constante invenção da política, em benefício de sua indeterminação social e histórica. Portanto, direitos dos homens e política democrática são dois lados de uma mesma experiência que, ao afirmar a liberdade e acolher a divisão, encara o conflito como aliado não apenas na manutenção dos direitos já conquistados, mas também como motor das reivindicações por novos direitos. O princípio da democracia está neste jogo de ocultação e aparição das ideias, onde a referência do Um traz embutida em si a representação do poder e a presença de diversas energias coletivas que se apresentam como a resistência à negação da ilusão da unidade pretendida pelo poder.

### **3. Uma passagem para o totalitarismo**

Lefort, então, enfrenta a análise marxista da origem do Estado moderno como um produto do capitalismo, porque, segundo Lefort, inversamente, foi o Estado moderno quem criou as condições de seu surgimento possibilitando as relações de produção e de troca. Portanto, o exercício do poder e a função do Estado não podem ser reduzidos à função de um órgão, ignorando completamente seu caráter simbólico, como se a razão de sua existência fosse garantir a dinâmica de forças sociais que seriam anteriores a ele. A origem da democracia não foi devidamente apreciada por esta análise, pois o verdadeiro sentido da mutação que estaria na sua origem é “a instauração de um poder limitado de direito, de tal



sorte que, fora do espaço político, se circunscrevem espaços econômico, jurídico, cultural, científico, estético, obedecendo cada um a suas próprias normas.” (LEFORT, 2011, p. 92) Esta separação não visa outra coisa senão a cisão entre Estado e sociedade civil.

Circunscrever um espaço político nos leva a um modo novo de legitimação tanto das relações políticas quanto das relações sociais e demais relações travadas nas diversas esferas que foram delimitadas e passaram a obedecer a regras específicas. Ao novo fato de que o povo confere legitimidade ao poder, é contraposto o fato de que a soberania popular deve permanecer como um lugar vazio, impossível de ser apropriado por qualquer autoridade pública que pretendesse exercê-la.

Neste caso, “se o lugar do poder aparece, não mais simbolicamente mas como realmente vazio” (nas palavras de Lefort), então passa a ser possível que seja exercido por indivíduos quaisquer em busca da satisfação de interesses privados, pois a legitimidade deve estar igualmente distribuída em toda a extensão do social. Grupos, indivíduos e setores de atividade são privatizados, fazendo com que a sociedade seja composta de indivíduos atomizados que pretendem fazer prevalecer seu próprio interesse, seja ele individual ou corporativo. Desta forma, um regime totalitário se instala e é apagada a noção de sociedade civil.

Nesta situação, em uma sociedade composta por indivíduos que buscam a satisfação de seus interesses particulares, o desejo de autoconservação seria o ponto em comum entre os homens. A imagem da unidade formada pelo povo e pelo poder que o representa fere o princípio da distinção entre Estado e sociedade civil tão cara a Lefort, assim como o princípio da diferença das normas que regem as diferentes relações travadas entre os indivíduos a partir de seus modos de vida, crença e opiniões.

Através de um processo pelo qual o Estado moderno, centralizando as decisões, regulamentação e controle social, sujeita cada vez mais os detalhes da vida em sociedade, ele se apresenta como aquele que estabelece o princípio instituinte, possuidor do conhecimento dos meios de transformação social para realizar seu ideal de homogeneidade, que tende a aumentar em função da dissolução das hierarquias naturais adotadas pelo Antigo Regime. Esta sociedade

Se encontra cada vez mais às voltas com o problema de sua organização, que não dispõe mais do socorro de uma garantia transcendente da ordem, que não encontra mais na linguagem da religião uma justificação para as suas desigualdades. (LEFORT, 2011, p. 93).

Todo poder requer um procedimento de legitimação, pois é de sua essência tornar-se visível de acordo com a organização social que o engendra. Caso contrário, deveria produzir ideias que o fizessem parecer necessário e desejável, até o ponto em que fosse reconhecido. O processo de legitimação é coordenado por aqueles que já estão em posição de autoridade e por isso se faz necessário

Decifrar as condições que o tornaram possível, perguntar-se em cada caso dado que mudança nos princípios de legitimidade, que remanejamento no sistema de crenças, no modo de apreensão da realidade permitiram que uma nova figura de poder se desenhasse. (LEFORT, 2011, p. 95)

Lefort apresenta, então, o caráter totalitário da seguinte forma: “o partido atrai para si o polo do saber e da ação, atrai para si os que não têm o que fazer com a teoria porque

ele é a teoria e os que não têm o que fazer com a prática porque ele é a prática”. E assim somos levados a concluir que, ainda que os debates internos à sociedade sejam permitidos pelo Estado, ele permanece figurando como o partido-Uno, cuja vocação é agir de acordo com uma vontade única e estar presente em todas as esferas, numa busca por uma fusão ilusória com a sociedade.

Dois momentos do empreendimento totalitário são, então, o aparente fim da distinção entre Estado e sociedade e da divisão interna à sociedade. Primeiramente, o poder se declara como poder social. Desta forma, os sinais de separação entre Estado e sociedade civil desaparecem ao mesmo tempo em que são anulados os sinais da divisão entre o poder político e o poder administrativo. Ao afirmar a unidade, o poder denega a diferença das normas segundo as quais cada atividade e cada instituição se exerce.

Invertendo a lógica democrática, o poder é objetivado e não mais designa um lugar vazio, cuja aparência é a de que nele todo o conhecimento e todas as forças da sociedade estão concentradas. Sendo assim, o poder e aquele(s) que detêm a autoridade são confundidos (Partido e Estado). A mesma lógica “faz com que o Estado se solde à sociedade, o poder político ao aparelho de Estado e os chefes um ao outro.” (LEFORT, 2011, p. 97)

O segundo momento do empreendimento totalitário apontado por Lefort é quando o princípio da divisão interna à sociedade é recusado. Como consequência da não divisão, não é possível a formação de classes ou grupos cujos interesses sejam divergentes. Podemos perceber, então, que é no detalhe da vida social que o projeto de dominação, ou ainda, de uniformização da sociedade se realiza, recusando em todos os domínios a heterogeneidade – seja ela nos modos de vida, comportamento, crença, opinião –, pois estaria em contradição com a imagem de uma sociedade de acordo consigo mesma, coesa.

A singularidade do totalitarismo está na ressignificação conferida pelo poder às esferas da lei e do conhecimento. E neste ponto Lefort afirma não confundir o regime totalitário com o Antigo Regime, a monarquia absoluta, que contava com uma limitação do poder do monarca. A limitação do direito do príncipe diz respeito à sua origem, pois seu poder estava ligado ao reconhecimento dos direitos conferidos à nobreza. Direitos que também diziam respeito àquilo que o príncipe representava, uma imagem de ordem divina e que delimitava seus atos. O totalitarismo é um fenômeno diferente, mais recente, que desconsidera qualquer referência a potências sobrenaturais ou de ordem divina e para o qual o poder se reveste da aparência de poder social. O totalitarismo mobiliza a seu favor a ideia de uma sociedade que basta a si mesma, e como sociedade e poder se identificam neste caso, de um poder que basta a si mesmo.

O povo-Uno, pretensamente coeso, é a grande questão, pois não poderia ser figurado e enunciado se não houvesse um Outro que o fizesse, segundo Lefort. À imagem do Um ainda surge outra, que é a do elemento estranho, a imagem do inimigo. E desta ideia de inimigo, que se torna constitutiva da identidade do povo, surge a metáfora do corpo. A propaganda do regime totalitário se serviria desta metáfora, segundo Lefort, para justificar sua violência contra tudo aquilo que vai contra seu ideal: “A campanha contra os inimigos do povo vê-se posta sob o signo da profilaxia social: a integridade do corpo dependendo da eliminação de seus parasitas”. (LEFORT, 2011, p. 99)

A sociedade é percebida como uma organização na qual os indivíduos estão inscritos, composta por várias micro-organizações. E junto à ideia de organização, prevalece uma ideia de racionalidade imanente ao social, ou ainda, a sociedade se apresenta como algo a

ser organizado pela razão. Assim como uma luta contra os parasitas deve ser empreendida para que o corpo permaneça são, a lógica da organização deve combater o caos instalado por aqueles que pretendem sabotar o regime.

O ideal de uma sociedade completamente nova, do renascimento do homem, como se fosse possível sua edificação sobre tabula rasa, justifica as ações do Estado e os excessos cometidos por ele neste tempo de transição. Tudo aquilo que excede a realidade, cujo princípio já é conhecido e dominado pelo Estado, é recusado, transformando o desconhecido na imagem daquilo que deve ser eliminado.

Lefort resgata uma análise de Hannah Arendt – compartilhada por ele – segundo a qual a incerteza e a insegurança estão presentes constantemente na posição do militante, assim como na posição do burocrata, do engenheiro ou do empresário. E esta incerteza diz respeito às decisões tomadas pelo poder, segundo a autoridade conferida a ele. Porque a dimensão que este poder alcança é o indício de um poder totalitário, e quando seu empreendimento não encontra uma resistência suficientemente crítica, não vemos o sinal de uma sociedade em

que cada campo passasse pela prova da realidade, pelo conhecimento do possível e do impossível, pela consideração das resistências dos homens e das coisas e, conseqüentemente, por uma apreensão das condições singulares dos diversos modos de relação e de trabalho. (LEFORT, 2011, p. 100)

Cada grupo incorpora o mecanismo de eliminação dos parasitas, pela sanidade do corpo, fazendo imperar os princípios do conservadorismo sob a aparência da inovação e conjugando a exibição dos objetivos e dos resultados com a ocultação dos centros de decisão. Ou seja, todo aquele que se situa fora do círculo proposto pelo grupo, se torna um alvo em potencial, seja ele uma relação social, troca, comunicação ou uma iniciativa particular imprevista.

Para concluir, os efeitos do regime totalitário na realidade podem ser observados através de uma análise da desordem e da corrupção. Não é possível calcular seus efeitos pela análise de seu contrário, ou seja, da ordem ou do corpo não corrompido, do corpo são. Sobre Lefort, no momento, é importante afirmar que o totalitarismo, mais que qualquer outro regime ou forma de organização da sociedade, não é capaz de atingir seus fins. E isto é comprovado pela experiência – até o momento.

**Referências bibliográficas:**

CARDOSO, Sérgio. Em direção ao núcleo da obra Maquiavel: sobre a divisão civil e suas interpretações. *Revista Discurso*. São Paulo, vol. 45, n. 2, p. 207-247, 2015.

LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática: Os Limites da Dominação Totalitária*. 3ª ed. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2011.

\_\_\_\_\_. *Desafios da Escrita Política*. 1ª ed. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.

\_\_\_\_\_. *Pensando o Político. Ensaio sobre a democracia, revolução e liberdade*. 1ª ed. Belo Horizonte: Ed. Paz e Terra, 1991.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. 1ª ed. São Paulo: Ed. Boitempo, 2010.

## Desconstrução: uma possibilidade de justiça

Marcela Henriques Mendes Moreira<sup>1</sup>

Neste artigo, escolhi trabalhar o tema Justiça pensada em seu aspecto histórico intrinsecamente ligado à moral em sua origem e transformação no tempo e no espaço. Pensar de onde vem e como estão articulados conceitos, valores como “bem e mal, “certo e errado” no que dizem respeito à existência humana e seu exercício político na sociedade contemporânea nos importa. Para tanto, é necessário pensar a relação de forças atuantes no exercício de criação dos valores morais por um viés crítico que questione o valor desses valores. Para esta investigação histórica, recorro à obra *Genealogia da Moral* de Friedrich Nietzsche. Nela, conceitos como “culpa”, “castigo”, “compensação”, “dever”, “dívida” são analisados sob uma perspectiva avaliadora-criadora ou de um tipo moral. É preciso perguntar quem criou o valor bem e quem criou o valor mal e acompanhar sua reinterpretação, acomodação, apropriação ao longo dos anos.

Importa dizer que até então não houvera um estudo propriamente genealógico da moral. Isto porque as supostas investidas nesse sentido apenas justificavam os valores no estado em que já se encontravam postos, despreocupados com a relação de forças e poder que pré-concebem a enunciação de quaisquer valores, desvincilhando-se assim da origem mesma da moral que, enfatiza-se, se constrói e se desconstrói numa perspectiva eminentemente humana em constante movimento no devir histórico. Alguns psicólogos ingleses utilitaristas diziam que “bom” era o que era entendido como “útil”. Ora o que é “útil” varia no tempo conforme a interpretação vigente dominante, de acordo com o discurso hegemônico que nomeia, pois dar nome às coisas e principalmente às pessoas é exercício de poder, poder este que não é de modo algum estático. Pretender dar um conteúdo fixo, uma verdade única e universal para um e apenas um dos discursos é incorrer em grave erro e não ajuda a descobrir nada relevante sobre a gênese mesma dos valores morais.

A origem da moral nos importa, pois a partir de valores como “certo e errado”, “bem e mal”, “culpado e inocente”, a justiça interpretada como compensação entre dano e dor se articulou e foi se construindo ao longo dos anos, de modo que ainda prevalece como interpretação hegemônica, mas não exclusiva, salienta-se. Através da ideia de “liberdade”, por exemplo, tratamos a origem da “responsabilidade”, na medida da possibilidade do “bicho-homem” acostumado às pressões do instante e do instinto poder empenhar sua palavra como algo confiável, duradouro, seguro. Um “sujeito livre” e nessa exata medida “responsável” por si e pelo porvir. Esta estabilização do homem em princípio nômade, que agora realiza trocas e contratos promoveu e ampliou sua capacidade de avaliar a si mesmo e aos outros, comparando, medindo, calculando seu agir. Importa saber como é possível

---

<sup>1</sup> Estudante do programa de pós-graduação mestrado em filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia bolsista pela Capes

que a palavra empenhada, a promessa diante de um “fazer algo” seja assimilada socialmente como algo seguro e confiável.

Assim para obrigar o indivíduo a cumprir um contrato consubstanciado no ato de prometer algo é necessário lembra-lo das vantagens auferidas na vida em sociedade como o benefício de não ser morto a qualquer instante por alguém fisicamente mais forte, por exemplo. O recurso para a aquisição e fixação dessa memória dos benefícios da comunidade é o castigo. Lembra-nos Nietzsche “imprime-se algo a fogo para que permaneça na memória: somente o que não cessa de fazer mal permanece na memória” (Nietzsche 2009). O castigo cria então uma memória, endurece o ser humano tornando-o mais prudente, frio em seu cálculo para agir e traz no sofrimento causado ao devedor-infrator um equivalente, uma espécie de compensação entre a falta cometida e o dano sofrido. Uma medida para o sofrimento. O que compensa um sofrimento? A dor do outro alivia ou é capaz de aliviar a “minha” dor? Estas são reflexões filosófico-jurídicas bastante importantes.

Na origem da “responsabilidade” encontra-se uma vasta rede de conceitos conexos como “intencionalidade”, “autonomia da vontade”, “culpa”, “livre arbítrio”, forjados para alimentar a obrigação contratual, sob pena do castigo, reitera-se. Diz-se que o homem é livre, tão somente pelo intuito de puni-lo. Ora, a ideia de livre arbítrio não conduz apenas à falsa impressão de liberdade para agir, mas também acorrenta o homem a Deus que tudo vê, tudo julga, tudo sabe e que se revela eterno credor de nossas faltas, de nossas dívidas. O conceito moral de “culpa” origina-se do conceito material de “dívida”. Aquele que não pode cumprir com sua palavra, o “devedor inadimplente” é também o “sujeito culpado” que dispendo de uma liberdade para agir, escolheu o mal em detrimento do bem, de modo que sobre ele deve incidir o castigo que possibilite uma recompensa pelo dano por este causado, além de lhe fixar uma memória no corpo diante da falta cometida. Uma rede supostamente lógica para acorrentar todas as condutas numa pretensão restritiva, universalista e frágil encerrada em binômios do tipo “certo ou errado”, “bem ou mal” frente ao eterno vir-a-ser do homem em sua riqueza e complexidade criativa de comportamentos parece de longe fracassar.

Retoma-se à suposta compensação entre dano e dor com uma pergunta fundamental: em que medida pode o sofrimento ser compensação para a dívida? A justiça pensada como compensação atua num plano do ressentimento e apresenta-se como “convite à crueldade”, nos dizeres do filósofo.

Nietzsche chama a atenção para o momento do ato de infração. Nele não há vontade livre, mas sim necessidade, entendida esta como o que não pode ser de outra forma. Existe uma ação, uma conduta, um fato e não uma escolha para agir desse ou daquele modo. “Não existe um sujeito atrás da ação”. A identidade do sujeito só pode ser construída a partir da ação repetida, performatizada no tempo. Assim as ficções jurídicas criadas como “sujeito responsável”, “intencionalidade do sujeito”, precisam de nova atualização, nova interpretação, verdadeira transvaloração para que a justiça possa ser pensada em outro plano que não o do ressentimento ou da legitimação da vingança.

Analiso também a Justiça no tempo hoje, questionando e interpretando sua relação com o direito propriamente dito diante de um cenário de crise do debate filosófico-jurídico. Atrevo-me aqui a pensar diferentemente da lógica construcionista reducionista de pares “bem e mal”, “certo e errado”, “culpado e inocente”, “premeditado e acidental” que ainda domina o debate da justiça. Falo então de “destruição” como uma possibilidade

de justiça. Longe de se pretender uma solução e ainda menos uma verdade absoluta, a desconstrução é um convite à experimentação humana com bases mais criativas e plurais com vistas à afirmação da existência. O tema desconstrução foi levantado pelo filósofo Jacques Derrida em muitos de seus escritos. Para esta pesquisa, valho-me de sua obra *Força de lei*.

Nietzsche e Derrida em muito se aproximam. Ambos tecem uma crítica do pensamento estático, hegemônico criador de fantasias como “intencionalidade do sujeito”, “livre arbítrio” para a escolha do “bem” e do “mal” herdado de uma moral socrático- cristã que se pretende universal rompendo com a historicidade que dá o movimento à moral e à justiça.

*Força de lei* é um livro dividido em duas partes: do direito à justiça apresentada por Derrida em um colóquio em outubro de 1989 e a segunda parte, *Prenome de Benjamin*, faz referência ao texto *Uma crítica da violência* de Walter Benjamin que denuncia enfaticamente a violência interna do direito, rompendo, muitas vezes, com a noção mínima de justiça. Ocorre que tal rompimento entre direito e justiça é espantoso, pois o direito procura exercer-se em nome da justiça e a justiça necessita ser instalada num direito que deve ser posto em ação, em operação.

Dito isto, começo em *força de lei* questionando se a desconstrução proposta por Derrida assegura, permite, possibilita a Justiça e em que medida a desconstrução se opera no ordenamento jurídico ou seria ela um corte, uma ruptura com o próprio direito, prescindindo mesmo de sua ruína para se revelar? Onde acontece a desconstrução? Ora, tais perguntas exigem uma reflexão mais detida para não cairmos em respostas imediatas, apressadas que pouco falam ou nada podem falar sobre justiça.

Para pensarmos estas questões, faz-se necessário atermos ao que é o direito, o que é a justiça, seus pontos de intersecção, suas diferenças. A desconstrução derridiana possibilita novos encaixes, novas interpretações e arranjos para a justiça; ela se furta por completa à lógica binária de “certo e errado”, “bom e mau”, “isto ou aquilo”, desestabilizando esses paradoxos tão arbitrários. Verdade é que a desconstrução não se autoriza limites tão estreitos e simplificadores da condição e da potência humana. Pelo contrário, ela trabalha com um feixe complexo de possibilidades e interpretações que vê no indivíduo multiplicidade, eterno vir-a-ser. Mais interessante que pensar o homem como “oposição” interessa pensá-lo como “transição”, alerta-nos Nietzsche.

A questão da língua e do idioma está no cerne da discussão desconstrucionista. Derrida destaca a expressão em inglês “to enforce the law” ou o termo “enforceability” que fazem alusão direta, literal à força que vem do interior do próprio direito: a força de lei. Kant já o disse: “não há direito sem força”. E esta força imprime diversas formas, “direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou hermenêutica, coercitiva ou reguladora”, (Derrida, 2010).

Neste ponto, pergunta-se: se o direito é força e força é também violência, como distinguir uma força violenta de uma força não violenta ou de uma força legítima? Diante de um limite não muito claro entre violência e poder, como então distinguir entre a força da lei e a violência que julgamos sempre injusta?

Outra palavra que chama a atenção é “Gewalt”. Em francês e em inglês, “gewalt” se traduz por violência. “Gewalt” para os alemães significa “poder”, “poder legítimo”,

“autoridade”, “força pública”. Através da etimologia e da filologia, percebemos que a relação entre força poder e violência é íntima, ambígua, não sendo fácil delimitar, separar com precisão uma da outra. Diz-nos Pascal que a Justiça sem força é inoperante e que a força sem a justiça é tirânica de modo que necessariamente o justo é também o forte.

A interpretação de Pascal sobre a justiça é que ela se confunde com força, autoridade, poder, pensando a justiça como sendo o próprio ordenamento, o direito ele mesmo considerado em seu aparelho burocrático normativo. Inspirado no pensamento de Montaigne, Pascal toca no misticismo que funda o direito corroborando com a expressão “fundamento místico da autoridade”. Assim, a obediência se dá em relação à força que emana da lei, ao “crédito” que se dá em favor da autoridade que ordena, de modo que se obedece à lei precisamente por um ato de fé que nada tem a ver com nenhum fundamento ontológico nem racional, tampouco diz sobre o que é justo. O dever de obediência relaciona-se, portanto, com a força da lei, com o fundamento místico de sua autoridade, de modo que a obediência serve propriamente ao direito e não à justiça.

O momento instituidor do direito inaugura uma nova ordem que não se orienta a partir de nenhum mandamento prévio. Trata-se mesmo de um momento de performatividade em que novas forças, novas interpretações rompem com a ordem até então vigente. Novas forças dominantes anunciam o novo direito. Nesse ato inaugural do direito, nesse exato momento de sua instalação não há ilegalidade nem legalidade. Nesse ínterim, há uma suspensão do direito até então dominante para a chegada do novo direito que ainda não se reveste de regras, pois é ele que fará agora as suas próprias regras. O direito é fundado, inaugurado, rompido, suspenso, construído, portanto desconstruível na medida em que é feito por homens e sua dinâmica segue a relação de forças e poder atuantes que pré-concebem a enunciação da ordem posta, do discurso vigente. Assim é que o direito é fluido, em constante movimento acomodando as interpretações dominantes e oscilantes no devir histórico. As estruturas mais rígidas e sedimentadas do direito foram construídas por forças operantes conforme os interesses econômicos e políticos dominantes numa determinada época em determinado lugar de uma dada sociedade. Ora, essa historicização do direito é fundamental para entendermos seu dinamismo, suas transformações e para solapar de vez pretensões cristalizadas, estáticas, universalistas que atribuem sempre valor maior ao bem em detrimento do valor mal como se os valores existissem em si, desvencilhados de um interlocutor e não permeável às novas formas políticas. O direito, mais uma vez, é construído e, portanto, desconstruível. Os motores das mudanças, lembra-nos Nietzsche, são apenas perspectivas avaliadoras dominantes “demasiado humanas”, ressalta-se. Para o filósofo importa medir os valores morais, julgá-los eles mesmos e transformá-los ao longo do tempo, conforme se revelem em favor ou desfavor da vida ela mesma considerada.

A desconstrução derridiana pode ser comparada à transvaloração dos valores de Nietzsche. Ambas as propostas concedem à história e à mudança que lhe é inerente os móveis das novas possíveis interpretações e rearranjos de nossa maneira de pensar, agir, avaliar, comunicar. É essa experimentação do novo, essa possibilidade de arejar as ideias, de desconstruir estruturas desgastadas do pensamento que devem nortear nosso apelo por Justiça. Sim! A Justiça é mesmo um eterno apelo, um mover-se do homem para o homem, um ideal a ser incansavelmente perseguido, sob pena de um profundo niilismo, de cansaço sem fim, verdadeira apatia fisiológica, anestesia dos sentidos, “depressão de chumbo, numa expressão de Nietzsche”. Falar sobre a genealogia da moral e a origem e transformação dos poderes implica pensar a vida ela mesma como valor último a ser alcançado, uma



existência mais forte que demanda pensar o poder e as estratégias discursivas que elaboram e orientam práticas jurídicas dentro do processo histórico.

A proposta desconstrucionista de Derrida e a transvaloração de Nietzsche vão de encontro com essa estagnação das forças que o niilismo encerra, pois transvalorar e desconstruir exigem força, disposição, ação para uma radical transformação da linguagem, da moral, do direito, do pensamento como um todo. Todo esse dinamismo desconstrucionista pressupõe entender um indivíduo como multiplicidade, pluralidade, eterno vir-a-ser, fruto de um borbulhar infinito de pulsões, paixões das mais diversas ordens ou ainda desordenadas que a lógica racional não consegue abarcar nem compreender. Nesse sentido o próprio “sujeito” revela-se como uma ficção, pois em seu conceito persegue-se o seu substrato, aquilo que se mantém e se fixa em sua personalidade, sua identidade que lhe distingue dos demais. De modo que o “eu” seria não mais que uma projeção imaginária de um desejo de estabilidade que pretende atribuir responsabilidade pelos atos praticados ou mesmo a culpabilização dos comportamentos humanos, numa espécie de processo de “normalização” da conduta. Verdade é que o “eu” como realidade fixa não existe. Assim sendo, como então julgá-lo? Isolá-lo, sintetizá-lo no plano de uma dada ação, de uma determinada conduta e por ela avaliá-lo em seu todo, imprimindo-lhe um caráter fixo é enfim justo? Dizer que o criminoso “merece” castigo porque poderia ter agido de outro modo nega o elemento aleatório, contingente, fortuito do agir do homem, retirando-lhe a “inocência do vir-ser”, aponta-nos Nietzsche.

Quanto ao direito, este é limitado, calculado, instrumentalizado, lógico, objetivo.

A desconstrução situa-se e desloca-se entre o direito construído e, portanto, desconstrutível e a justiça eterna, infinita, que se constrói a cada dia. É nesta ponte entre o “instrumento direito” e o “ideal justiça” que a desconstrução atua. Nesta fronteira. O tema desconstrução comporta aporias complexas, já que a justiça é a experimentação do impossível, nos dizeres de Jacques Derrida. A justiça vista assim como espécie de travessia que atenta ao caminho já percorrido (mantendo-se a memória sempre viva), lança-se sempre a frente, a perder-se de vista no horizonte.

Derrida fala de algumas aporias da justiça. Uma delas é o momento do julgamento, a decisão, o ato de interpretação do juiz que deve estar contido no Direito preexistente, mas além dele simultaneamente. Se não houver o direito como limite, o juiz torna-se legislador a cada julgamento. Se, por outro lado, a interpretação da norma restringir-se ao direito pré-estabelecido, um juiz não faz justiça e não opera o direito, visto que este é mutável através da reinterpretação e a atualização das forças que agem no devir histórico, não petrificado numa norma. A justiça é o direito, mas está além dele. Ou seja, ela tem como limite o direito, mas dele escapa inexoravelmente.

Cada caso jurídico exige uma medida, um ar fresco do intérprete da norma, como se o juiz reinventasse ou redescobrisse o direito no momento de decidir. Algo completamente novo, ao mesmo tempo assombrado por decisões anteriores, impressões e rastros do passado. Nenhuma decisão é nova, inaugural, originária num marco zero porque nenhuma decisão é totalmente superada, ultrapassada. As decisões circulam como fantasmas, que ora aparecem ora desaparecem ora em um ora em outro lugar num tempo outro. Um novo caso, singular, sempre assombrado pela memória das decisões já passadas. Assim, atualização e assombração perseguem o juiz.

Outra aporia de que fala o filósofo agrebino é a justiça ser infinita, portanto atemporal, e urgente em igual medida. Para uma decisão ser justa ela não pode se furtar ao tempo e se permitir a perseguir informações ad eternum. Como meros mortais só podemos pensar o justo dentro do espaço-tempo restritivo ainda que a justiça ela mesma seja infinita e ubíqua.

Na segunda parte de força de lei, Derridá encontra no ensaio “A crítica à violência” o exercício mesmo de desconstrução. A leitura Benjaminiana denuncia a questão do direito e de sua violência interna. Benjamin fala da violência fundadora do direito, aquele momento performático e místico da instalação da nova ordem e da violência mantenedora que conserva o direito. Importa dizer que o conceito de violência pertence à ordem simbólica do direito, da política e da moral. Não faz sentido utilizar a palavra violência para acontecimentos da ordem do natural como um terremoto. Fala-se em violência para pautar criações e relações humanas, tão-somente.

Para Benjamin importa tecer uma crítica à violência ela mesma, pois tanto o direito natural quanto o direito positivo adotaram o mesmo pressuposto dogmático de que se pode atingir fins justos por meios injustos. No direito natural, justifica-se todos os meios com vistas a um fim. Para o direito positivo, os meios são julgados a partir de sua conformidade ou desconformidade ao direito. Julga-se a aplicação do direito operada dentro ou fora da legalidade. Assim, a crítica da violência em si mesma considerada só pode ser realizada fora do direito, que apenas justifica a aplicação de uma lei com vistas a um fim pretensamente útil ou se esforça por garantir a legitimidade dos meios na consecução de seus fins.

Neste ensaio, W. Benjamin revela o interesse próprio, interno mesmo do direito em conservar-se e manter-se no poder. Para tanto, faz-se necessário o monopólio da violência pelo Estado. Importa impedir que a violência individual ameace o ordenamento em curso. Não se trata de proteger-se contra a infração de uma dada norma, mas sim interessa preservar o direito como um todo, para que novas forças políticas não ascendam ao poder de forma a arruinar o direito anterior. Assim é que o Estado teme a violência inaugural, performativa, fundadora de um novo direito que não só não reconheça o direito anterior como pretende destruí-lo, arruína-lo por inteiro. Assim a violência revela-se cíclica, mesmo necessária na história do direito, na luta por novos poderes, na reinterpretação e atualização da regra. Nesse movimento do direito, diz-se que ele está desde a sua fundação fadado à ruína. Há que se destacar que a violência que inaugura o direito e a violência que o conserva não estão dissociadas, em oposição. Isto porque a nova ordem estabelecida ou o novo direito precisa, uma vez inaugurado, ser posto em ação e assim mantido pelas forças que o criaram, pressupondo a violência como meio necessário para sua conservação no poder frente à ameaça e mesmo ao combate diante de novas configurações políticas que possam ascender derrubando a ordem vigente.

Uma breve reflexão de Walter Benjamin sobre a pena de morte é pertinente. Punir significa instituir uma memória de reprovação no indivíduo violador de direitos, violando-lhe direitos. Como reputar uma ação como má, praticando outra equivalente ou semelhante? Um indivíduo comete homicídio e recebe por castigo pena de morte. Não há contradição que crime e cumprimento legal de dever, qual seja, a aplicação da pena se manifestem da mesma forma? Qual a legitimidade e coerência do discurso que diz “matar é errado” seguido da prática da pena de morte? Benjamin revela a violência mítica do direito que age sobre o destino dispondo de um controle sobre a vida e a morte do indivíduo infrator

comparada à ira dos deuses que se descarrega sobre alguém de modo incontestável. Com a aplicação da pena de morte, preocupa-se não com a intimidação do infrator e penalização da infração, mas sim com a confirmação e supremacia do direito, do ordenamento jurídico como um todo no ato-poder de disposição do bem maior: a vida ela mesma considerada.

Benjamin, refletindo sobre a inevitável ruína própria do direito diante de novas forças políticas que o sobrepõem e de sua violência intrínseca, questiona se é possível uma regulação não violenta dos conflitos.

Por fim, indaga-se: é possível pensar uma justiça que supere a ideal ascético vigente que diz respeito à compensação entre dano e dor? Há possibilidade de práticas judiciais que concebam o homem em sua pluralidade? Acredito ser a desconstrução não a resposta para tais indagações, mas a sugestão, o caminho para a experimentação de uma nova prática, configurando-se em um exercício de uma nova forma de pensar a Justiça.

**Referências bibliográficas:**

DERRIDA. Jacques. *Força de Lei: O Fundamento Místico Da Autoridade*. 2ª edição. São Paulo Martins Fontes, 2010

NIETZSCHE. Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. 1ª edição. São Paulo: Ed. Companhia de Bolso, 2009.

## Montaigne e seus outros - lido em dias de barbárie

Maria Célia V. França<sup>1</sup>

Antes de mais nada, gostaríamos de reiterar nossa homenagem a Sérgio Cardoso e agradecê-lo, entre outras coisas, por ter nos proporcionado o convívio com Montaigne – leitura tão necessária e salutar em dias de barbárie como são os que estamos vivendo. Apesar de não usarmos o termo “barbárie” exatamente no sentido proposto por Montaigne, o utilizamos para indicar uma conduta amplamente difundida em sua época e combatida ao longo de toda a sua obra. Trata-se, dito de forma rápida, do ódio pela diferença e da busca da aniquilação daquilo que causa estranheza. O valor de Montaigne consiste exatamente no fato de ele ser um exemplo de como, em uma época em que todos tendem a desumanizar-se, conservar a humanidade acima de tudo.

Nosso intuito nesse texto e, digamos, a tese geral para a qual gostaríamos de apontar, seria mostrar o quão especial é a sua relação com o outro, já que quando Montaigne não o abraça ele se coloca pelo menos em uma posição de respeito. Incorrendo o risco de tecer uma colcha de retalhos ou de fazer uma leitura na forma de um sobrevoo, apresentaremos alguns paralelos entre seu texto e o de seus contemporâneos, deixando que a oposição fale por si mesma. Passaremos mais rapidamente pelos quatro primeiros elementos, que já tivemos a oportunidade de desenvolver, e tentaremos nos focar um pouco mais nos três últimos.

### I. A mulher

O Renascimento francês estabelece a natureza da mulher majoritariamente sob o auspício da teoria de Aristóteles (Política, I, 1254b12), que descreve sua inferioridade natural: “Entre os sexos, o macho é por natureza superior e a fêmea inferior, o macho governador e a fêmea subjugada.”. Bodin, entre tantos outros, fixa a superioridade do homem, representante da razão, sobre a mulher, representante do apetite animal e da luxúria (1979, p. 52), lembrando que: “A Monarquia deve ser destinada unicamente aos machos, dado que a Ginococracia é diretamente contra as leis da natureza que deu aos homens a força, as armas, o comando e o tirou das mulheres”.

Montaigne abraça um argumento semelhante ao de Agrippa, segundo o qual a diferença entre homens e mulheres vem do costume, já que possuem uma mesma forma e uma mesma alma: possuem o mesmo sentido, o mesmo entendimento, a mesma razão, tendem ao mesmo fim de beatitude e de felicidade e receberam uma liberdade igual e justa (1801, p. 9). Ora, a liberdade usufruída pelas mulheres foi reprimida pela tirania dos homens, que contrariamente ao que dizia Bodin, se voltaram contra as leis da natureza. Montaigne diz “que homens e mulheres são feitos no mesmo molde e que com exceção da educação e dos

---

1 Pós-doutora pela UFMG

usos, a diferença não é grande.” (III, 5, p.168/897). E abre as portas para a insubordinação feminina, dizendo que: “As mulheres têm razão de recusar as regras da vida introduzidas no mundo, ainda mais que foram os homens que as criaram sem elas.” (III, 5, 103/854).

## II. A bruxa

Ao ratificar a existência dos bruxos, Paré atribui a responsabilidade pela magia e maldade ao pacto que esses fazem com o diabo: “Existem bruxos e encantadores [...] que fazem feitiços pelo pacto com os demônios, de quem são escravos e vassalos. Ninguém é bruxo antes de renunciar a Deus e de fazer voluntariamente aliança e amizade com o diabo.” (1971, p.80). Por isso a punição extrema é imperativa: “Os bruxos, por meios sutis, diabólicos e desconhecidos corrompem os corpos, a vida, a saúde e o bom entendimento entre os homens. Neste sentido, não existe pena suficientemente cruel para punir os bruxos.” (p.100). Bodin, da mesma forma, define a bruxaria como o acesso e alcance de algo por meios diabólicos e defende a punição dura e cruel das bruxas como meio de apaziguar a ira divina.

Montaigne, por sua vez, nunca evoca o espírito maligno e distingue os envenenamentos reais - frequentes e inaceitáveis - dos encantamentos sobrenaturais. Ele não nega a possibilidade dos encantamentos, assim como não afirma sua existência, mas nega que as provas apresentadas contra as bruxas sejam incontestáveis, provando a ilegitimidade dos processos e principalmente das condenações à morte. A visita de uma prisão onde Montaigne viu alguns bruxos, entre os quais uma bruxa renomada, na verdade uma velha “muito bruxa por sua feiura e deformidade.”, ao invés de convencê-lo do poder sobrenatural daqueles, demonstrou a loucura dos bruxos em questão.

## III. O monstro

São muitos os monstros no século XVI: animais desconhecidos, animais fantásticos, pigmeus, ciclopes, pessoas com más-formações... – mas sempre portadores de sentido: uma mensagem anunciando a cólera divina, uma punição futura ou um indício de acontecimentos. Em Paré, por exemplo, ele é o maravilhoso que carrega em si de forma mais manifesta a marca do sagrado, a vontade divina sinalizando os infortúnios e desordens que ameaçam os homens. Suas causas são naturais ou sobrenaturais: a corrupção da semente; a imaginação; a angústia da matriz; a queda ou postura indecente da mãe; doenças; a glória ou a ira de Deus; os demônios etc. A monstruosidade é atribuída ao próprio monstro ou àqueles que o engendraram, tornando-se a reprodução de um erro. Nunca gratuita, a monstruosidade humana é um desvio que remete à punição do comportamento ou procriação contra a natureza e do desrespeito às leis divinas e naturais por parte de criaturas que se deixam guiar pelo apetite, como animais selvagens.

Já Montaigne retoma “os monstros” mencionados por seus contemporâneos indicando o que sai do ordinário, o fenômeno natural desconhecido do homem. Sua causa não é buscada fora da natureza, nem corresponde a acontecimentos sobrenaturais. Ele naturaliza a monstruosidade, recusa adivinhações e prognósticos ligados ao monstro e reforça o desconhecimento humano face à imensidão inalcançável da Natureza.

## IV. A tribo

É notório o interesse que o século XVI nutre pelos faits divers que “[...] pertence[m] à desordem, à projeção no mundo ordenado de um acontecimento que perturba e não

condiz com a norma.” (Gilles-Chikhaoui, 2012, p.5). Dentro do leque abrangente de prodígios, a autora seleciona “uma variedade particular do contra natureza que vem perturbar as fronteiras do gênero sexual”. Tais faits divers não questionam unicamente a ordem do mundo e a finalidade da Natureza, mas sobretudo a ordem social entre o sexo feminino e o sexo masculino. Apesar dos três autores<sup>2</sup> estudados por ela traduzirem “a perplexidade do olhar masculino face ao espaço feminino que eles não apreendem [...]”, e apesar de mostrarem “a inquietação de um tempo no qual a confusão dos gêneros aparece como uma ameaça”, “a re-atualização desses faits divers em dispositivos enunciativos, narrativos e estruturais diferentes [...] faz com que se abra um espaço de discussão e de reflexão face a um espaço feminino que se esquivava.” (Gilles-Chikhaoui, 2012, p.7).

O primeiro caso, em Estienne, diz respeito a uma moça que vestiu-se de homem e viveu como tal até ser descoberta e condenada à morte:

Uma moça natural de Fontaines vestiu-se de homem e trabalhou como criado de estábulo por sete anos em uma hotelaria dos arredores de Foye. Ela casou-se com uma moça do local, com a qual ela ficou por dois anos exercendo a profissão de vinhateiro. Depois de descoberta a maldade usada por ela para falsificar a função de marido, foi presa e após confessar foi queimada viva. Eis como nosso século pode se vangloriar de possuir, além das maldades dos séculos precedentes, outras que lhe são próprias e peculiares. Pois esse ato não possui nada em comum com aquele das perniciosas chamadas antigamente de tribades. (1879 apud Gilles-Chikhaoui, 2012, p. 8).

A leitura que Estienne faz do travestimento feminino não o acentua tanto como transgressão do comportamento sexual, mas como transgressão dos códigos sociais que estabelecem o lugar do homem e da mulher. Por essa razão, ele considera esse caso como mais extraordinário do que um caso de zoofilia citado no parágrafo anterior. A volúpia desviante da homossexualidade feminina é minimizada frente à liberdade transgressiva e à transposição deliberada da hierarquia dos gêneros: “A impreciação moral contra o ato dessa mulher ao final do capítulo tem por efeito marcar os espíritos femininos que estariam habitados pelo mesmo desejo da infeliz condenada.” (Gilles-Chikhaoui, 2012, p.9). Montaigne cita a mesma anedota em seu *Jornal de viagem*:

Oito moças conspiraram para vestir-se de macho e continuar dessa forma a vida pelo mundo. Uma delas veio para Vitry sob o nome de Mary ganhando a vida como tecelão, rapaz bem educado e amigável com todos. Em Vitry ele ficou noivo de uma mulher, mas por algum desacordo entre eles o pacto não aconteceu. Depois ele se apaixonou por uma mulher com a qual se casou e viveu quatro ou cinco meses - segundo dizem, para o contentamento dela. Reconhecido por alguém e o fato sendo levado perante a justiça, ela foi condenada à forca. O que ela disse preferir sofrer do que voltar ao estado de moça. E assim foi enforcada pelas invenções ilícitas para suprir à limitação de seu sexo. (1983 apud Gilles-Chikhaoui, 2012, p.9).

Contrariamente à Estienne, que faz um julgamento de valor ao atribuir uma maldade imperdoável à Mary, Montaigne se atém aos fatos, não deixando transparecer nenhuma

2 O corpus desse estudo compreende o capítulo “Do pecado de sodomia e do pecado contra natureza em nosso tempo” na *Apologia de Heródoto* de Estienne; o capítulo “Histórias memoráveis de certas mulheres que degeneraram em homens” nos *Monstros e prodígios* de Paré; o *Jornal de viagem* e o capítulo “Do poder da imaginação” de Montaigne.

implicação pessoal. A autora nota as mudanças lexicais e gramaticais que acompanham as mudanças da condenada: “Quando a narrativa evoca a vida de Marie vestida de forma masculina, ela é designada como homem: o pronome ela é substituído por ele, a ‘moça’ se torna um ‘rapaz’, e isto, até sua prisão, quando o texto retoma a designação feminina.” (Gilles-Chikhaoui, 2012, p.10). A autora conclui uma ambiguidade em Montaigne, ao passo que Estienne condena a desnaturação feminina. “Apesar de não tomar partido explicitamente, Montaigne evidencia um mal estar social nas mulheres ligado ao desejo transgressivo de adquirir uma liberdade masculina.” (Gilles-Chikhaoui, 2012, p.16).

O segundo *fait divers* mencionado pela autora compara o mesmo caso de hermafroditismo em Paré e Montaigne. Aos 15 anos, quando saltava um fosso correndo atrás de seus porcos, surgiram em uma moça chamada Maria órgãos genitais masculinos, passando a ser chamada de Germano Maria. Segundo Paré, os órgãos se “[...] desenvolveram com o rompimento dos ligamentos que os mantinham cerrados e comprimidos.” (1971, p.30). Ele apresenta a explicação médica para o fenômeno logo na sequência:

A razão pela qual as mulheres podem degenerar em homem é que elas têm escondido no corpo o que os homens têm descoberto no exterior. Elas não possuem calor nem suficiência para empurrar para fora o que a frieza de seu temperamento mantém ligado ao interior. [...] Nós nunca encontramos na história um homem que tenha se tornado mulher, porque a Natureza tende sempre ao que é mais perfeito e não, ao contrário, a fazer com que o que é perfeito se torne imperfeito. (Paré, 1971, p.30)

A reflexão teórica ancorada na diferença de compleição e temperamento entre o homem e a mulher serve ainda como argumento para comprovar a plenitude de um e a incompletude da outra. Algumas anedotas sobre relações lésbicas são acrescentadas na sequência, ressaltando a diferença essencial entre uma monstruosidade física (a testemunha impotente frente à transformação) e a monstruosidade moral das tribades: “Trata-se de luxúria e de mulheres que abandonaram as relações com seus maridos e tomaram a liberdade de suas volúpias com outras mulheres.” (Paré, 1971, p.30)

Se o *fait divers* em Paré reforça a superioridade do homem sobre a mulher; em Montaigne, o interesse da anedota é colocar o leitor frente ao incrível poder da imaginação. Ele evoca a transformação de Maria em Germano pela força da crença na possibilidade da transformação do corpo que, sob o auspício do intelecto, acaba por efetivamente acontecer. Apesar disso, a passagem de Montaigne que segue: “É de uso entre as moças de lá uma canção pela qual se entreadvertem para não dar passadas grandes, por medo de se transformar em rapaz, como Maria Germano.” (I, 21, p.146/99), alerta para as consequências do comportamento que infringe os códigos estabelecidos. Frente à ameaça de uma liberdade feminina, diz a autora, Montaigne teria agitado a ameaça da desnaturação e da monstruosidade. De qualquer modo: “O final da passagem dedicada à Maria Germano nos Ensaio lembra a obsessão feminina por uma liberdade impossível.” (Gilles-Chikhaoui, 2012, p.16).

## V. O protestante

Diferente da mulher - tão antiga quanto a humanidade -, mas também do monstro, do homossexual e das bruxas - não muito mais recentes do que ela -, o reformado foi um outro que viu a luz em pleno século XVI e foi, desde o princípio, cercado de ódio e rejeição.



No campo dos católicos, não havia dúvidas de que a ira divina que se abatera sobre a França tinha como causa a coexistência confessional, a tolerância com os protestantes. Quanto à forma de aplacá-la, ela foi rapidamente encontrada: “[...] sem remissão queimá-los todos em fogo brando.” (DESIRE, Singerie apud Boucher, 1997, p.20).

O ar deseja sufocá-los  
A terra reduzi-los a cinzas  
O fogo fazê-los arder no inferno  
A justiça deseja enforcá-los  
Seus pecados levá-los à morte  
E as grandes ondas do mar  
Desejam afogá-los e afundá-los.  
(DESIRE, Singerie apud Boucher, 1997, p.20)

Dos textos políticos de Bodin, passando pela literatura de Ronsard até os panfletos de anônimos, o dever do cristão foi estabelecido pela perseguição e extermínio dos protestantes. O rei cristão, que recebera a espada de Deus para fazer justiça, não podia perdoar os reformados nem estabelecer uma lei contrária à divina, mas devia obedecer pontualmente essa última e dar o exemplo de violência contra os heréticos, sob o risco de ser punido ou perder seu reinado e mandato divino. O receio da condenação eterna motivou os sediciosos a se emancipar das jurisdições e questionar não somente as leis, mas também o rei. Na medida em que o monarca se obstinava a “descumprir o mandato divino” na tentativa de alcançar algum apaziguamento, o regicídio começou a ser cada vez mais abertamente defendido: “O que impede, direis, que o mesmo Deus que nos castiga através dos tiranos não possa também enviar extraordinariamente alguns castigadores de tiranos?” (Brutus apud Boucher, 1997, p.36). Bèze, segundo o autor, seria o único a se opor categoricamente ao regicídio e Montaigne, não o menciona. Ora, afirmar que derrubar o governo é garantia de danação não é uma recusa clara do regicídio?

Amiúde me pergunto se, entre tantas pessoas que se imiscuem em tal atividade, não se encontrou nenhum de entendimento tão fraco que intencionalmente o tenham persuadido que caminhava para a reformação pela última das deformações, que marchava para sua salvação pelas mais expressas causas que temos de danação certa, que derrubando o governo, o magistrado e as leis sob cuja tutela Deus o colocou, esquartejando sua mãe e dando os pedaços para serem devorados por seus antigos inimigos, enchendo de ódios parricidas os corações fraternos, chamando em seu auxílio os diabos e as fúrias, ele pudesse prestar socorro à sacrossanta brandura e justiça da palavra divina. (III, 12, p.388/1043).

O padre Auger pregava na igreja de Bordeaux frequentada por Montaigne: “Quem executou o julgamento de Deus em Paris? O anjo de Deus. Quem executou o julgamento de Deus em Orléans? O anjo de Deus. Quem o executou em várias outras cidades do reino? Quem o executará na cidade de Bordeaux? Será o anjo de Deus.” (Boucher, 1997, p.25). Montaigne denuncia a impostura de apresentar a vontade divina como justificativa para os massacres e quando menciona a ira divina e o julgamento final, sugere o oposto:

Quando em minha aldeia os vinhedos congelam, nosso padre o atribui à ira de Deus sobre a raça humana, e imagina que o gogo já tenha

dominado os canibais. Ao ver nossas guerras civis, quem não brada que essa máquina está se desarranjando e que o dia do juízo nos agarra pelo pescoço, sem se dar conta de que já se viram muitas coisas piores, e que entrementes as dez mil partes do mundo continuam a levar vida mansa? Eu, em vista de seu desregramento e impunidade, admiro-me de vê-las tão calmas e indolentes. Para quem lhe cai granizo na cabeça, todo o hemisfério parece estar tempestuoso e tormentoso. (I, 26, p.235/157).

O devoto deve descobrir o sinal da confirmação de sua crença e de sua eleição, metamorfoseando fatos contingentes em ordem divinas: ou seja, o desígnio divino escondido na rixa da aldeia, a significação sobrenatural do resultado de um cerco ou recomendações divinas expressas pelo resultado de uma batalha. Bèze é, uma vez mais, quem recusa interpretar o término de um acontecimento como decreto divino, assim como Montaigne:

Considero mau [...] firmar e apoiar nossa religião no sucesso e prosperidade de nossos empreendimentos. [...] Deus, querendo ensinar-nos que os bons têm outra coisa a esperar e os maus outra coisa a temer além das venturas ou desventuras desse mundo, maneja-as e aplica-as de acordo com seu comando secreto, e priva-nos dos meios de nos aproveitarmos totalmente delas. (I, 32, p.323-324/215).

O temor de perder a salvação pela tolerância levou todos a romper com a conciliação: o sangue derramado era o único meio de aplacar a vingança divina. A tal ponto que a noite de Saint Bartélémy pareceu-lhes o melhor decreto de pacificação já promulgado. Alguns dias depois do massacre, Crespin dizia: “[...] que a guerra tinha terminado, e [os franceses] viveriam em paz. Assim deviam ser feitos os decretos de pacificação, não com papel e deputados.” (Boucher, 1997, p.53). Montaigne, mais uma vez, se destaca:

Mas haverá em um Estado algum mal que valha ser combatido com uma droga tão mortal? Nem mesmo, dizia Favônio, a usurpação do domínio tirânico de uma nação. Da mesma forma Platão não consente que violentem a tranquilidade de seu país para curá-lo e não aceita prosperidade que custe o sangue e a ruína dos cidadãos, determinando que o dever de um homem de bem, nesse caso, é abandonar tudo; somente pedir a Deus que coloque ali sua mão extraordinária. [...] A ambição, a cupidez, a crueldade, a vingança não têm suficiente impetuosidade própria e natural; acendamo-las e aticemo-las com o glorioso pretexto de justiça e devoção. Não se pode imaginar um aspecto pior das coisas do que quando a maldade vem a tornar-se legítima e a tomar, com permissão da autoridade, o manto da virtude. [...] A extrema espécie de injustiça, segundo Platão, é o que é injusto ser tomado por justo. (III, 12, p.388/1043).

E se insurge contra o status quo da violência generalizada:

Vivo em uma época em que somos pródigos em exemplos inacreditáveis desse vício [a crueldade], devido à permissividade de nossas guerras civis; e não se vê nas histórias antigas nada mais extremado do que a vivência que dele temos todos os dias. Mas isso não me acostumou a ele. Mal podia eu persuadir-me antes que o tivesse visto, que houvesse pessoas tão monstruosas que simplesmente pelo prazer de matar quisessem fazê-lo: retalhar e mutilar os membros de outrem; aguçar o espírito

inventando tormentos inusitados e mortes novas, sem inimizade, sem lucro, e com a única finalidade de desfrutar do agradável espetáculo dos gestos e movimentos lastimáveis, dos gemidos e palavras lamentosas de um homem morrendo em agonia. Eis o ponto extremo que a crueldade pode atingir. (II, 11, p.151/432).

Outros, opondo-se à carnificina executada em nome de Deus, como Duplessis Mornay, lembram o verdadeiro dever cristão: “Se alguém está nas trevas, devemos iluminá-lo, não queimá-lo; se alguém está infectado, devemos lavá-lo e não afogá-lo; se alguém está doente, devemos curá-lo, não o executamos; se alguém se desviou, devemos endireitá-lo, não o degolamos.” E Castellion incita: “Lavai-vos, limpai-vos, tirai a maldade de sua natureza da frente de meus olhos, cessai de fazer o mal: entregai-vos à razão, defendei os ofendidos, reconhecei o direito dos órfãos, carregai a causa das viúvas.” (apud Boucher, 1997, p.65).

Boucher demonstra com finesse a distância entre Montaigne e o pensamento dominante. Todavia, discordamos de sua conclusão que destaca nosso autor daqueles que pregam o cristianismo do amor e não do ódio: “As desordens, desgraças e conflitos sobre a terra são endógenos à natureza humana. Os Ensaaios são desprovidos de qualquer verdadeira finalidade pragmática. As guerras de seu tempo se tornam um simples objeto de reflexão que servem para exercer seu julgamento.” (Boucher, 1997, p.78). Encontramos, sim, inúmeros lembretes<sup>3</sup> da ação digna do verdadeiro cristão:

Considerando a superioridade de nossa religião, deveríamos brilhar em excelência, com uma extrema e incomparável distância; e dever-se-ia dizer: ‘São eles tão justos, tão caridosos, tão bons? Então são cristãos’. Todas as outras aparências são comuns a todas as religiões: esperança, confiança, eventos, cerimônias, penitência, martírios. A marca particular de nossa verdade deveria ser nossa virtude, como é também a marca mais celeste e mais difícil e como é a mais digna manifestação da verdade. (II, 12, p.166/442).

## VI. O Maometano

Segundo o que constatamos até o presente estado de nossa leitura do renascimento francês, o maometano, apesar de uma figura historicamente importante, não aparece com frequência nas narrativas e diferentes textos renascentistas. Da mesma forma, a imagem do muçulmano no renascimento também não foi muito trabalhada pelos estudiosos desse período. Tristan Vigliano é um dos pesquisadores que começa a preencher essa lacuna de forma mais significativa, ao pesquisar a representação do islã e dos muçulmanos na sociedade europeia do renascimento em suas obras: “La religiosité des musulmans dans le débat de la Renaissance avec l’islam” de 2015 e “Parler aux musulmans. Quatre intellectuels face à l’islam à l’orée de la Renaissance” de 2017.

No texto quatro intelectuais face ao islã podemos ver diferentes abordagens propostas no período próximo à tomada de Constantinopla. Jean Germain se declarou violentamente contra qualquer diálogo com os muçulmanos e mostra em seu texto a clara superioridade do cristão sobre o muçulmano que é apresentado como teimoso e estúpido. Esse autor mostra seu desprezo pelo homem muçulmano que ele considera de forma totalmente homogênea – não levando em consideração a diversidade do mundo muçulmano – além de apresentar o mundo muçulmano como desprovido de história. Concluindo, através de

3 Na Apologia, nos Coches, nos Canibais entre outros capítulos...

seu diálogo entre um cristão e um muçulmano, Jean Germain demonstra a inutilidade e impossibilidade desse debate comprovando a necessidade de subjuga-los pela força. Se tivermos em mente a figura do indígena proposta pela maioria dos europeus no século 16<sup>4</sup>, veremos que o traçado não difere muito nos dois casos.

A segunda leitura proposta por Vigliano diz respeito a uma carta escrita por Pio II ao sultão Mehmet II, na qual o papa reconhece o poder desse último sobre todo o oriente e prediz ainda que este poderia se tornar o soberano dos povos do ocidente caso ele fosse batizado cristão. A carta é dividida em duas partes, uma primeira que garante a glória terrestre do sultão caso se convertesse e uma segunda que expõe os erros do islã e a verdade e superioridade do cristianismo. Texto que, ele também, não deixa de lembrar o entusiasmo de Thevet com o chefe tupinambá Quoniamec que, caso se tornasse cristão, também seria um soberano capaz de reunir todos os povos sob sua obediência.

Nicolas de Cusa é apresentado como o autor que apresenta a reflexão mais original de seu tempo sobre o islã, na medida em que o cusano se documenta, busca informações sobre o islã e busca demonstrar a verdade cristã a partir do al Corão. Vejamos seu argumento: os muçulmanos são cristãos que se ignoram. Os árabes pagãos eram homens pouco civilizados e rústicos e não teriam compreendido o cristianismo e se esse lhes fosse apresentado o teriam recusado. O Corão foi portanto o caminho para levá-los primeiramente do paganismo para o monoteísmo e prepara-los para a etapa seguinte que seria a evolução para o cristianismo.

O tratado de João de Segóvia, por sua vez, sugere que seria preciso enfraquecer e em seguida eliminar o islamismo, mas pela via pacífica e não pela guerra. Segundo ele, os muçulmanos demonstram boa vontade, mas são ignorantes e enganados. Daí a necessidade de incitar ao diálogo para conseguir alcançar sua conversão.

Os textos sobre os quais se debruça Vigliano são textos que interpelam diretamente a religião muçulmana, e sua pesquisa mostra claramente que os mais bem intencionados quanto ao diálogo com a comunidade muçulmana mantém ainda uma visão totalmente negativa sobre ela. Explorando um outro tipo de texto, nos quais os muçulmanos aparecem esporadicamente para não dizer por acaso, nossa pesquisa sobre a visão do “Outro” no renascimento tentará fornecer, assim como fizemos para o indígena americano, uma visão mais geral da figura do muçulmano no século 16.

François Berriot, nos apresenta um manuscrito anônimo de 1590 que denuncia o “abominável sedutor Maomé, sedicioso e maligno, homem falacioso que com o pretexto de santidade se declara [...] profeta e mensageiro de Deus todo poderoso para dominar o povo volátil e suscetível de discórdia e rebelião” (1986, p.18).

Bodin, por sua vez, no livro V da República, no capítulo em que fala da terrível crueldade dos povos meridionais, se refere a um ministro maometano que, ao tomar uma praça forte, não se contentando em matar todos completou sua façanha arrancando as crianças dos ventres de suas mães e os desmembrava sobre o abdômen delas (1986, p.29). Notemos rapidamente que cinco linhas à frente Bodin se refere às Índias recentemente descobertas onde são encontradas crueldades semelhantes já que os brasileiros não se contentando em comer seus inimigos, precisam ainda “banhar as criancinhas em seu sangue” (1986, p.30).

Ora, esse “outro” que nos parece pertinente escutar, aparece algumas vezes nos Ensaios. Uma delas diz respeito aos assassinos, fenícios muito estimados entre os

4 Cf. França, M.C. *O selvagem como figura da natureza humana: o discurso da conquista americana*.

maometanos por sua devoção e pureza de costumes. Para merecer o paraíso ao matar alguém da religião contrária, eles menosprezam todos os riscos se oferecendo para assassinar o inimigo no meio de suas tropas (II, 29, p.566). Quadro que nos lembra a guerra nobre dos indígenas, que possui toda a desculpa e beleza que uma guerra poderia ter. Sua devoção e pureza de costumes parece dar a entender o mesmo dos assassinos. Ao mencionar na Apologia a rejeição da ciência e a simplicidade de espírito que torna a vida mais agradável, inocente e melhor, Montaigne faz um paralelo entre grandes homens que a pregaram como Licurgo, São Paulo e Maomé. A referência mais significativa, a nosso ver, do olhar que Montaigne porta ao maometano diz respeito à uma passagem da Apologia onde ele discute o comportamento do cristão: “Quereis prova disso? comparai nossos costumes com os de um maometano, de um pagão: ficareis sempre abaixo; ao passo que, considerando a superioridade de nossa religião, deveríamos brilhar em excelência, com uma extrema e incomparável distância” (II, 12, p.166).

Da mesma forma, inúmeras outras alteridades poderiam ser objeto desse paralelo. Para concluir, o que os casos analisados até aqui nos mostram é que enquanto o renascimento francês ainda mergulhava na superstição e se debatia contra qualquer alteridade exposta a ele; Montaigne, ao contrário, considerando a totalidade das coisas como pertencente à natureza e como criação divina, as abraçava e acolhia mesmo não as compreendendo.

**Referências bibliográficas:**

- ARISTÓTELES. *Politics*. Trad. H. Rackham. Londres: The Loeb Classical Library, 2005.
- AGRIPPA, H.-C.. *De l'excellence et de la supériorité de la femme*. Paris: Louis, 1801.
- BERRIOT, François. Remarques sur la découverte de l'Islam par l'Occident, à la fin du Moyen-Âge et à la Renaissance. In: *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*. n°22, pp. 11-25, 1986.
- BODIN, J.. *Les six livres de la république*. Paris: Fayard, 1986.
- \_\_\_\_\_. *De la demonomanie des sorciers*. Paris: Gutemberg, 1979.
- BOUCHER, F.-E.. *Montaigne et l'herméneutique des guerres de religion*. Mémoire em Letras. Quebec: Universidade McGill, 1997.
- CARDOSO, S.. "Montaigne: uma ética para além do humanismo". In: *O que nos faz pensar*, n. 27, p. 257-278, 2010.
- FRANCA, M.C.V.. *O selvagem como figura da natureza humana: o discurso da conquista americana*. [s.l.]: Editora Fi, 2018. Disponível em: <<https://www.editorafi.org/329mariaveiga>>. Data de acesso: 01/10/2018.
- GILLES-CHIKHAOUI, A.. "Estienne, Paré et Montaigne face à la confusion des genres: faits divers sur l'hermaphrodisme et le travestissement féminin à la renaissance". *Littératures classiques*, n. 78, p. 111-126, 2012/2.
- MONTAIGNE. M. de. *Essais*. Paris: PUF, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Os Ensaíos*. 3 vols. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- PARE, A.. *Des monstres et prodiges*. Genève: Droz, 1971.
- VIGLIANO, T.. La religiosité des musulmans dans le débat de la Renaissance avec l'Islam. Pour un éloge des maladroits. *Histoire, Monde et Cultures religieuses*, Karthala, p. 15-31, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Parler aux musulmans*. Quatre intellectuels face à l'islam à l'orée de la Renaissance. Genève: Droz, 2017.
- WIER, J.. *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables*. Milan: [s.n.] 1970.

## Rousseau e a Democracia: “Se existisse um povo de deuses, ele se governaria democraticamente”

Maria Constança Peres Pissarra<sup>1</sup>

*Prestai toda a atenção ao que instauro aqui, atenienses, convocados por mim mesma para julgar pela primeira vez um homem (...). A partir deste dia e para todo o sempre o povo que já teve como rei Egeu terá a incumbência de manter intactas as normas adotadas neste tribunal (...)*<sup>2</sup>

(*Ésquilo*, (1991), 900)

### I – Introdução

Na atualidade, a pluralidade de enfoques cada vez mais apresenta um leque de respostas aos mais variados temas, amiúde dificultando sua compreensão. tais como sociedade, globalização, questões religiosas, étnicas, de gênero. Com a democracia não é diferente, pois muitos são os modos pelos quais ela é dita. Daí a dificuldade de falar, hoje, da possibilidade da democracia. De um lado, afirma-se que ela está em crise, de outro, que é o melhor regime. É difícil precisar o sentido dessa afirmação. É o melhor regime para quem? Exercido por quem?

Não há uma resposta única a essas questões. E, o paradoxo parece se ampliar, quando se afirma, indistintamente, que hoje somos todos democratas. Regimes opostos, ousadamente se afirmam democráticos, identificando-se a si próprios – cada um a seu modo – como um governo do povo, exercido pelo povo e para o povo. Ideal que cada vez mais parece utópico, uma vez que os direitos que lhe são fundamentais – igualdade, liberdade e participação dos cidadãos – apresenta uma instabilidade muitas vezes acrescida por regimes de exceção automeados democratas, além da intensa corrupção dos atores públicos.

O fato é que nos quatro últimos séculos<sup>3</sup> quando da instituição das democracias, a palavra crise tem acompanhado essa expansão, pois na afirmação de José Viriato Soromenho-Marques,

...o avanço de forças políticas genericamente designadas como populistas, começou por ser visível na Europa. (...) São forças políticas hostis a qualquer forma de integração europeia, que se confundem, de modo

1 Graduada (USP), mestre (PUCSP) e doutora em Filosofia (USP). Pós-doutora pela Université de Genève

2 A fala de Atena em *Oresteia*, ao se referir ao momento da constituição da democracia, ainda hoje soa emblemática.

3 Tomo aqui como referência a leitura de J. Pocock em seu livro *The Machiavelian moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton/London: Princeton University Press, 1975. Para o autor, foi durante o século XVII, na Inglaterra, que se estabeleceram dois pensamentos opostos e fundamentais para o desenvolvimento da democracia: um liberal e defensor da comercio, da livre iniciativa, do sistema bancário (John Locke), e de outro um humanismo cívico defensor do modelo da república romana (Maquiavel).

simplista com o processo mais vasto e complexo da globalização. (...) O que começou por ser uma crise europeia da democracia representativa, incapaz de harmonizar as escalas do político e do económico, parece ter-se tornado, hoje, uma crise mundial do modelo que, há um quarto de século, muitos pensaram suscetível de universalização (SOROMENHO-MARQUES, V., 2016, p 857/858).

Nascida em Atenas, no século V a.C., a palavra democracia é resultado da junção das palavras *demos* (povo) e *Kratos* (força, poder). Tal nascimento, na polis, decorreu das mudanças ali instituídas, tais como o aparecimento de uma nova classe social, os artesãos e armadores, o aumento dos camponeses, o conseqüente crescimento do poder dos magistrados com as novas leis editadas, reformas constitucionais de Sólon e o delineamento dos cidadãos e dos escravos. Mas, como se sabe, a cidade que tinha visto o nascimento da filosofia e seu desenvolvimento com Platão depois da condenação à morte de Sócrates por corromper a juventude, entrou em decadência e, no século IV, viu ruir seu ideal democrático.

Na modernidade não foi muito diferente, sendo que ali duas foram as principais contribuições: com a Revolução Gloriosa (1688), na Inglaterra, ao mesmo tempo que o pensamento liberal de John Locke ecoava positivamente (importância da relação trabalho e propriedade privada), outros pensadores<sup>4</sup> representantes do humanismo cívico defendiam o modelo de república romana.

Como daí resultou um desenvolvimento financeiro e político cada vez mais amplo e complexo, o povo – embora normalmente referido como aquele para quem e por quem o poder era exercido – passou a disputar seu papel de protagonista com um intrincado sistema econômico e político. “E o “povo”, o “demos” da democracia”, seria para sempre uma simples palavra, uma mentira servindo de fachada à realidade de um poder sempre usurpado, confiscado por uma minoria e pelos interesses particulares” (BACHOFEN, B., 2016).

A referência a esses momentos tão significativos para a compreensão da democracia, nos põe a pergunta sobre como retomar o ideal democrático originário. Ainda pela já gasta afirmação da emancipação do povo? Talvez.

Hoje, tem-se a convicção que a democracia liberal é uma forma política a ser expandida, principalmente a partir da segunda metade do século XX: sai um regime autoritário, surge uma democracia! E isso bastaria para se multiplicar de forma progressiva, como um modelo desejável e até universal – universalidade essa concebida como uma decorrência inquestionável da Revolução Francesa e da promulgação concomitante da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão(1789). No entanto, a história mostra-nos um outro quadro.

De certa forma, nos acostumamos “a aceitar a definição liberal da democracia como “regime da lei e da ordem para a garantia das liberdades individuais” (CHAUÍ, 2012, p. 149). Nesse quadro de livre iniciativa, a liberdade é explicada pela competição econômica, capitaneada por uma representação política exercida pelos diferentes partidos no momento das eleições, a partir não apenas da maioria dos votos, mas também de uma autoproclamada competência técnica para a solução das questões sociais, políticas e econômicas.

No entanto, um olhar mais aguçado para o quadro contemporâneo da democracia representativa, revela como a pluralidade e a liberdade de opiniões são a todo momento

4 Tais como James Harrington e Algernon Sidney.



ignoradas e, porque não dizer, banalizadas e vilipendiadas. Há uma contradição à qual é preciso responder. A sua própria definição traz a amplitude que a abarca: as diferenças implicam em um conflito sempre presente nas suas divisões internas e sua resolução só pode ocorrer no espaço público. É ali que os diferentes interesses dos indivíduos de uma sociedade se confrontam, na busca por direitos, pois “esse é o cerne da democracia: a criação de direitos” (CHAUÍ, 2012, p. 150).

Quanto mais os direitos políticos se ampliaram, mais aumentaram os conflitos entre diferentes grupos por liberdade e igualdade, que acabaram por resultar na variedade crescente de direitos sociais e civis, sem que o conflito fosse ilegítimo – pelo contrário, ali ele é legítimo, pois a democracia é uma “obra inacabada, em constante processo de aperfeiçoamento” (SOROMENHO-MARQUES, 2016, p. 865).

Ora, como responder a essa contradição: de um lado, continuamos a afirmar que a democracia representativa é o melhor regime, de outro, sua debilidade se escancara nos interesses públicos cada vez mais reféns dos interesses privados? A um só tempo, há um lado positivo e negativo: a resposta está no próprio exercício dessa forma de governo e não na sua recusa. E, exercitá-la, é exercitar a cidadania como prática contínua, necessária e a ser amplificada.

Todavia, aprofundar a noção de democracia não pode equivaler a retomar um modelo excepcional a ser adotado, não importa onde, como uma referência ideal, desconsiderando a diversidade histórica das sociedades. A democracia, tal como o pensar, no Ocidente, foram pautados pela expansão da formação de uma razão instrumental e emancipadora, única capaz de tirar o homem da minoridade para só assim alcançar a maioria e percorrer o caminho da barbárie à civilização.

Retomar o ideal originário, não equivale a transportar de forma tão simples e utópica, a Antiguidade Clássica para a Modernidade e essa, para o pensamento contemporâneo. Isso seria o mesmo que afirmar uma continuidade da democracia antiga à democracia moderna, sem interrupções, como que a fechar esse áureo círculo iniciado na Grécia Antiga, recuperado no Renascimento e completado no século XVIII com uma concepção racionalista e universalista da política. Nos séculos XX e XXI, o conceito de democracia se expressa de forma minimalista, uma forma que se pretende mais ampla, nas reivindicações de emancipação, distintas do modelo ocidental que o Século das Luzes acabou por forjar.

## II – Democracia e Rousseau

Feita essa breve introdução, volto à indagação inicial: como é possível, na atualidade, falar de democracia? Para respondê-la, proponho retomar a frase do pensador genebrino, Jean-Jacques Rousseau, referida aqui como tema desta apresentação: “se existisse um povo de deuses, eles se governariam democraticamente. Um governo tão perfeito não convém aos homens” (ROUSSEAU, 1959, p. 406). A página anterior desse mesmo capítulo do seu livro *Du contract social*, revela um prognóstico ainda pior: “tomada a palavra no rigor da acepção, jamais existiu a verdadeira democracia e jamais existirá. É contra a ordem natural que o pequeno número governe e que o grande seja governado” (ROUSSEAU, 1959, p. 404).

Rousseau não questiona a importância teórica da democracia, mas afirma que é um regime político utópico que supõe uma natureza ideal – mais do que isso – um povo de natureza divina! Pois, acrescenta, “mais vale uma liberdade perigosa a uma servidão

tranquila”. Tal forma de governo compreende que o poder não seja a prerrogativa de um indivíduo ou de um grupo, mas de todo um povo, isto é, que toda decisão seja a expressão de uma vontade geral – jamais de uma vontade particular. Para o autor,

Frequentemente há diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta só diz respeito ao interesse comum; a outra, diz respeito ao interesse privado, e não passa de uma soma de vontades particulares: mas, separai dessas mesmas vontades os mais e os menos que se destroem entre si, o que sobra pela soma das diferenças é a vontade geral (ROUSSEAU, 1964, p. 371).

Apenas se todos os cidadãos participarem de modo sistemático do debate público, as decisões que ali vierem a ser tomadas serão adequadas e sem concessões à vontade geral, fundamental à democracia. Jamais um povo poderia aceitar um pacto de submissão, dando-se espontaneamente a um déspota que queira subjugá-lo. Quem se dá assim, deixa de ser homem, nas palavras de Rousseau, perde a liberdade e, sem a liberdade política individual, não é possível a vontade geral, pois

Dizer que um homem se dá gratuitamente, é dizer uma coisa absurda e inconcebível; um tal ato é ilegítimo e nulo, pelo simples fato porque que aquele que o faz não está em posse do seu melhor bom senso. Dizer a mesma coisa de todo um povo, é supor um povo de loucos; a loucura não estabelece o direito (ROUSSEAU, 1964, p. 356).

A vontade geral em não sendo a vontade de todos, a soberania popular é, portanto, inalienável, pertence ao povo o direito e a possibilidade de a exercer. A afirmação sobre a soberania inalienável do povo não era nova<sup>5</sup>, mas Rousseau a concebeu como inseparável da democracia. O povo tem a soberania e a legitimidade. A identidade da soberania do povo e da vontade geral, além de ser um princípio político, é um princípio moral que tem por finalidade o interesse comum, posto que cabe só à vontade geral dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade para a qual foi instituído, ou seja, o bem comum.

A vontade individual não desaparece, mas cabe ao homem social, procurar o interesse geral – nem o particular, nem o de todos que nada mais seria do que a somatória das vontades particulares. Portanto, soberania e soberano são idênticos, pois como garantir que o representante não substitua a vontade de representado pela sua? Não há como controlar a ação daquele que foi eleito, suas escolhas depois de eleitos podem até mesmo negar suas propostas iniciais que raramente são convicções políticas. Ao contrário, são muito mais interesses pontuais e partidários.

Na representação há uma lógica da separação e da negação que Rousseau rechaça: movidos por outros interesses que não mais os de seus representados, os representantes negam a vontade daqueles porque dela se distanciam. De forma oposta, a definição rousseauiana da soberania como exercício da vontade geral, afirma que ela não pode ser alienada, o que equivale a compreender o soberano enquanto um corpo coeso, que “não pode ser representado a não ser por ele mesmo; [uma vez que] o poder pode muito bem ser transmitido, mas não a vontade” (ROUSSEAU, 1964, p. 368).

Obedecer à vontade de outrem, é submeter-se e, não decidir livremente, é ter a liberdade anulada pela representação. Ao se dar representantes, o povo não só perde sua

5 Antes dele, Hobbes, no *Leviatã*.

liberdade, mas também sua condição ontológica: ao deixar de ser livre, ele não é mais nada, estabelece-se um fosso entre a vontade e a ação políticas. Ao desaparecer como povo, torna-se uma amalgama disforme, não uma pessoa pública, uma vez que

essa pessoa pública que se forma assim pela união de todas as outras, antigamente tinha o nome de Cidade e hoje tem o de República ou de corpo político, o qual é chamado pelos seus membros de Estado quando é passivo, Soberano quando é ativo, [...]. quanto aos associados eles tomam coletivamente o nome de Povo e como particulares chamam-se cidadãos como participantes da autoridade soberana e súditos como submetidos às leis do Estado (ROUSSEAU, 1964, p. 361-362).

A democracia só existe em virtude desse sujeito que produz a identidade entre o poder e a potência política. Não se trata apenas do consentimento do poder delegado aos representantes, como na democracia representativa. De maneira oposta, além de consentir o poder, o povo também é o agente que o produz a partir dessa identidade entre Soberano e Estado: sem essa potência, a democracia igualitária não seria possível.

No entanto, essa igualdade não é de condições, mas de acesso. Essa outra perspectiva de conceber a democracia exige igualdade de poder – não a ingênua e utópica concepção de igualdade de direitos para todos, em uma sociedade. Antes, trata-se da igualdade de acesso ao poder político, o que só é possível em uma estrutura identitária do espaço democrático tanto coletiva quanto individual: nem a “submissão voluntária” a uma força externa, nem a submissão interna aos representantes. Sem essa identificação, o povo não existiria, em seu lugar haveria apenas um grupo disforme incapaz de articular o poder constituinte e os poderes constituídos. É na tensão que ele se dá a si mesmo como força instauradora e soberana a exigir a reinvenção contínua em uma dinâmica circular: só assim a democracia é possível, entre a instauração do povo e os meios institucionais necessários ao seu funcionamento.

Nas palavras de Bachofen,

O pensamento político de Rousseau repousa sobre aquilo que nomeia de alguns princípios simples. A política e o direito concernem sempre à totalidade de um dado povo. A política é por definição “coisa pública” (res publica). A coisa pública deve ser tarefa de todos, sem o que ela será fatalmente o objeto de uma usurpação oligárquica mais ou menos radical. O confisco do poder por uma oligarquia e a despolitização dos indivíduos têm por consequência uma desconfiança permanente com relação ao poder e uma autodestruição da comunidade política, consequência do desaparecimento daquilo que produz o laço social, a solidariedade entre os membros da coletividade. A vida democrática supõe que todos os membros da sociedade tenham uma consciência do interesse comum que os une e o cuidado de o preservar. Pode uma democracia realizar a abstração destes princípios sem que entre em contradição consigo mesma? E o aprofundamento destes princípios não esclareceria as tensões que movem estruturalmente as democracias modernas? (BACHOFEN, 2016, p. 4)

Nas atuais democracias liberais, essa forma de governo adquire um aspecto apenas formal, posto que alguns grupos – e até mesmo Estados – cada vez alcançam maior poder tanto econômico e tecnológico, quanto político. Mais concentração do poder, mais

concentração da sociedade: aquele – o poder – torna-se a finalidade e não a democracia. Assim se traduz o significado enviesado da globalização: a supremacia do capital multinacional que priva a cada estado nacional do controle dos seus assuntos, reduzindo o limite do poder dos seus parlamentos.

Para concluir, tomo as palavras de Foucault, “...a verdade não existe fora do poder ou sem poder” (FOUCAULT, 2010, p. 12), não agimos como queremos, mas como podemos, em condições concretas espaço-temporais. Aí estão os perigos a degradar a democracia representativa.

**Referências bibliográficas:**

BACHOFEN, Blaise. *Les crises des démocraties modernes. Des cités sans citoyens?*. Conferência proferida na PUCSP, em evento promovido pelo CER, 2016.

CHAUÍ, M. Democracia e sociedade autoritária. *Comunicação & Informação*. SP: Paulus, v. 15, n.2, p. 149-161, jul/dez. 2012.

ESQUILO. *Oresteia*. RJ: Ed. Zahar, 1991

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. S: Graal, 2010.

ROUSSEAU, J-J. *Oeuvres Complètes*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1959 – 1985.

\_\_\_\_\_. Du contract social. *Oeuvres complètes*. 1964, vol III.

POCOCK, John. *The Machiavelian moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton/London: Princeton University Press, 1975.

SOROMENHO-MARQUES, José Viriato. “A segunda crise global da democracia representativa. Uma perspectiva europeia”. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, vol. 72, 2016,

## A crítica de Hannah Arendt à naturalização da violência<sup>1</sup>

Mário Sérgio Vaz<sup>2</sup>

*[...] quero apenas enfatizar que a violência não pode ser derivada de seu oposto, o poder, e que, a fim de compreendê-la pelo que é, temos de examinar suas raízes e sua natureza (ARENDDT, 2011, p. 74).*

Existe uma causa para o fenômeno da violência? É com esta indagação que Hannah Arendt inicia a terceira parte de seu ensaio intitulado *Sobre a violência* ([*On violence*, 1969], 2011), que se desenvolveu a partir de sua participação no caloroso debate acerca da legitimidade da violência. Tema que suscitou uma série de debates entre intelectuais de renome no *Theatre for Ideas* de Nova Iorque, dentre os quais, destaca-se Noam Chomsky, Susan Sontag e Conor Cruise O'Brien.<sup>3</sup> E, considerando o fato de que a própria Hannah Arendt destaca a existência de toda uma literatura de especialistas (a saber, biólogos, fisiólogos, etólogos e zoólogos), que segundo a autora: “se uniram em grande esforço para solucionar o enigma da agressividade no comportamento humano [...]” (ARENDDT, 2011, p. 77), cumpre ressaltar que a sua intenção, num primeiro momento, é mostrar como a questão da violência, mesmo que colocada e discutida por estes “einentes cientistas naturais<sup>4</sup> [...]” (ARENDDT, 2011, p. 77) permanece ainda obscura, e conceitualmente banalizada.

Assim sendo, compreende-se que a argumentação de Hannah Arendt gira em torno do fato de que estas interpretações científicas da violência, de um modo geral, propõem uma origem natural para o fenômeno da violência, derivando suas conclusões de modelos descritivos a partir dos resultados de experimentos realizados em um âmbito que é estranho àquele dos negócios humanos. A rigor, o pressuposto subjacente é o de que o homem compartilha com os animais um mesmo padrão de comportamento baseado em uma origem instintiva, na qual a violência surge ora como uma manifestação fisiológica de impulsos funcionais de dominação,<sup>5</sup> ora como “princípio” de organização ou de interação entre os componentes da espécie.

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

2 Atualmente mestrando em filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

3 Para um panorama mais amplo das teses que formam o *background* contra o qual Arendt discute a questão da violência, o contexto deste debate e as aproximações teóricas realizadas pela autora ver: YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: por amor al mundo*. 1993, p. 523.

4 Quando Hannah Arendt se refere às ciências naturais, cientistas naturais ou ciências do comportamento, ela se dirige, indiscriminadamente, ao *modus operandi* da biologia, zoologia, etologia e polemologia de abordar a temática da violência.

5 Acerca deste ponto, é pertinente destacar que Arendt compreende que estas interpretações científicas foram precedidas de argumentos filosóficos similares, haja vista que, segundo a autora: “De acordo com John Stuart Mill, ‘a primeira lição da civilização [é] aquela da obediência’, e ele fala dos ‘dois estados das inclinações [...] um, o desejo de exercer poder sobre os outros; o outro, a falta de inclinação para sofrer o exercício do poder’” (ARENDDT, 2011, p. 55-56).

Neste sentido, Hannah Arendt discorre que um dos pontos problemáticos destes vieses naturalistas é que os mesmos relacionam indiscriminadamente termos do vocabulário político como o poder, a violência, o conflito, a força e o vigor, com categorias e dados biológicos, sem lançarem um questionamento acerca da possibilidade de haver qualquer diferença entre os fenômenos que as originam. Desta forma, contrapondo-se a tendência naturalista de interpretação da violência, Arendt provocativamente escreve: “A fim de saber que os povos lutarão por sua pátria, não precisaríamos ter descoberto instintos de ‘territorialismo grupal’ em formigas, peixes e macacos” (ARENDR, 2011, p. 79). Quer dizer, para Arendt a violência é antes um reflexo da instrumentalização da ação e um indicativo da desintegração do poder político,<sup>6</sup> e por este motivo, tal fenômeno deve ser ponderado, sobretudo, por meio de “categorias propriamente humanas” (BIRULÉS, 2008, p. 169), isto é, que considere as implicações políticas que influenciam diretamente o aparecimento tanto da violência enquanto manifestação radical de uma insatisfação (individual ou coletiva), quanto daquele tipo de violência instrumental que se caracteriza por sua necessidade intrínseca de implementos, ou seja, de “ferramentas que servem para forçar ou para matar” (ARENDR, 2009, p. 126). Isso porque, quando se caracteriza toda manifestação de violência como o reflexo da irracionalidade humana, e por isso mesmo, ilegítima e bárbara, negligencia a questão que segundo Arendt, de fato deve ser colocada: em que medida a violência se distingue do poder, o poder da força e a força da autoridade?<sup>7</sup>

Não obstante, Arendt adverte para o perigo de adulteração do próprio sentido da política ao se tomar de empréstimo um padrão de comportamento derivado de outras espécies animais e projetar a razão de ser destes para o campo das relações humanas. Pois, segundo a autora, tendo em vista o modelo comparativo proposto pelas ciências naturais para descrever o fundo natural entre a violência e a agressividade: “[...] diz-se que ela representa o mesmo papel funcional, no âmbito da natureza, que os instintos sexuais e os de nutrição no processo vital [...]” (ARENDR, 2011, p. 79). Ou seja, nesse ínterim, a prática da violência seria “justificável,” porque seria da mesma ordem que outras manifestações corporais independentes de nosso controle, como o sono ou a fome. Além disso, apenas se ela perdesse seu papel funcional na autopreservação, tornar-se-ia irracional. Mas como mensurar certa quantidade de violência, onde estaria o limite entre a funcionalidade e a irracionalidade de violência? Por seu turno, Arendt compreende que a redução da violência a um instinto ou pulsão que se faz presente em todo ser vivo, sustentaria a interpretação de que violência seria um comportamento necessário – isto é, funcional – também dentro do espaço da política. E neste caso, ao invés de “basear-se na pluralidade dos homens” (ARENDR, 2009, p. 21) e nas relações estabelecidas entre os indivíduos, a política encontraria na imagem de um predador voraz, como um leão, a representação mais apropriada de como ocorre a aquisição e a preservação do poder, tal qual o cenário de “guerra de todos contra todos” descrito por Thomas Hobbes.

Posto que, assumir que o poder é violento é assumir que a violência pode realizar-se como poder. Esta associação da violência a uma manifestação da força vital, de acordo com Arendt, está alicerçada também por um estranho reflorescimento das filosofias da

6 No “Prefácio” de *Sobre a violência*, Celso Lafer escreve que: “O decréscimo do poder pela carência da capacidade de agir em conjunto é um convite à violência. Arendt observa que aqueles que perdem essa capacidade, sentindo-a escapar de suas mãos – sejam governantes, sejam governados –, dificilmente resistem à tentação de substituir o poder que está desaparecendo pela violência (LAFER, 2011, p. 13).

7 Ver o artigo de Keith Breen: “Violence and Power: a critique of Hannah Arendt on the ‘political’”. In: *PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM* • vol 33 no 3 • pp. 343–372

vida de Bergson e de Nietzsche em sua versão soreliana,<sup>8</sup> onde se diz que: “[...] o poder é expansionista por natureza. Ele (o poder) ‘tem uma necessidade interna de crescer’” (ARENDDT, 2011, p. 93-94), e, se a vida humana é uma eterna luta, a violência pode ser entendida como intrinsecamente boa, por representar: “[...] o élan vital da própria vida (FINLAY, 2009, p. 28), isto é, por indicar a possibilidade de construção de um novo homem. Ocorre que, deste lugar-comum, conclui-se facilmente que: “Assim como no âmbito da vida orgânica tudo ou cresce ou declina e morre, [...] o poder só se pode sustentar por meio da expansão” (ARENDDT, 2011, p. 94).

Para Arendt, tais metáforas organicistas que ressaltam a potência da vida combinada com a criatividade da violência, quando aplicadas à política incorrem em perigosos diagnósticos como o de: “[...] uma ‘sociedade enferma’, cujos sintomas são os tumultos, assim como a febre é o sintoma da doença [...]” metáforas estas que só podem, por fim, promover a violência” (ARENDDT, 2011, p. 95). Nesse sentido, Bartolomé Ruiz (2014) escreve que “[...] a assimilação destas duas categorias, poder e violência, às pulsões da natureza humana, torna o poder naturalmente violento e justifica a violência como uma forma legítima do poder (RUIZ, 2014, p.11). Por sua vez, ante às justificativas biológicas para a violência Hannah Arendt escreve:

Surpreende-me, e muitas vezes me agrada, ver que alguns animais se comportam como o homem; mas não posso ver como isso justificaria ou condenaria o comportamento humano. Não consigo entender por que nos pedem para ‘reconhecer que o homem se comporta de forma muito semelhante a uma espécie de grupo territorial’ e não o seu contrário – que certas espécies animais se comportam de forma muito semelhante aos homens (ARENDDT, 2011, p. 78).

Nota-se, pois, que Arendt não se atém unicamente em contestar a ordem do raciocínio dos etólogos e biólogos, que, indiscriminadamente, contrastam a dinâmica das ações humanas com certos padrões de comportamento animal. Seu intento é mostrar que estes novos *insights* das ciências naturais: “[...] não fecham o abismo entre o homem e o animal” (ARENDDT, 2011, p. 78), apenas comprovam que, para a ciência, é mais fácil realizar experimentos com animais, não unicamente por questões humanitárias, mas porque os homens, além de um “comportamento natural”, possuem a capacidade de mentir e de trapacear, o que seria suficiente para derrubar qualquer modelo ou método científico que visasse antecipar resultados, ou obter previsões seguras de como os indivíduos irão agir. Com relação a este ponto a autora acrescenta:

Não é óbvio que antropomorfismo e teriomorfismo nas ciências do comportamento são apenas lados distintos de um mesmo “erro”? [...] os resultados das pesquisas, tanto das ciências sociais quanto das ciências naturais, tendem a fazer do comportamento violento uma reação ainda mais “natural” do que estaríamos preparados para admiti-lo em sua ausência (ARENDDT, 2011, p. 78-79).

8 Hannah Arendt refere-se a Georges Sorel e a seu livro *Reflections on Violence* (1906). Ainda acerca desta imbricação entre violência e produtividade Arendt escreve que: “Sorel, inspirado pelo élan vital de Bergson, almejou uma filosofia da criatividade destinada aos ‘produtores’ e dirigida contra a sociedade de consumo e seus intelectuais; ambos os grupos, assim o sentiu, eram parasitas [...]. Sorel vê o trabalhador como o ‘produtor’ que criará as novas ‘qualidades morais necessárias para a melhoria da produção’ [...]” (ARENDDT, 2011, p. 89). Para um panorama mais amplo das teses que formam o *background* contra o qual Arendt discute ver: YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 523



Conforme a citação acima, Hannah Arendt reitera a impossibilidade de equiparação entre um comportamento reativo, como é o caso da violência manifesta entre os animais, e a ação humana, que possui o seu sentido “contido em si mesma enquanto durar” (ARENDR, 2009, p. 127) pois teriam uma diferença não apenas de grau, mas de qualidade. À visto disso, nota-se que Arendt não está a negar a naturalidade de manifestações de agressividade e de violência como instinto de preservação entre os animais. A autora opõem-se, de fato, à transposição desta constatação para a política, e a equiparação resultante entre o agir político com o agir violento, que destrói o espaço fundado na intelecção não-instrumentalizada entre os indivíduos.

Acerca deste receio por parte de Hannah Arendt, Ruiz esclarece que as ramificações das teses naturalistas na filosofia política são amplamente conhecidas, porquanto: [...] “são utilizadas, comumente, como suporte argumentativo científico de base empírica para construir uma certa ética e filosofia política naturalizada” (RUIZ, 2014, p.11). E não apenas o totalitarismo nazista<sup>9</sup> soube levar aos limites esta possibilidade de construção de uma humanidade se valendo de critérios de seleção da vida supostamente naturais e evidentes, como a biopolítica contemporânea remete sua legitimidade, direta ou indiretamente, à suposta naturalização do comportamento humano (RUIZ, 2014, p. 11).

Nesse sentido, a partir do momento em que a ciência assume que o comportamento violento é um *elan* introjetado tanto nos homens como nos animais, está arrogando para si uma nova tarefa: a manipulação e o controle de nossos “instintos violentos”. Isso se deve ao consenso presente nas ciências do comportamento, de que a antiga definição de natureza humana como animal racional é ela mesma problemática, pois é o atributo da racionalidade, o que permite dizer que “somos feras mais perigosa” (ARENDR, 2011, p. 80). De acordo com Arendt, os cientistas sabem que o homem é o fabricante de ferramentas e que projetou armas de longo alcance, para as quais: “[...] nenhum objetivo político poderia presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição [...]” (ARENDR, 2011, p. 17) valendo-se da complexidade de seu raciocínio mental, por isso mesmo: “[...] a distinção específica entre o homem e a fera não é mais a razão, mas a ciência (ARENDR, 2011, p. 81).

Pode-se dizer que em sua crítica a consciência política do cientista, Hannah Arendt parece estar olhando para o mesmo estado de coisas descrito no romance de Aldous Huxley Admirável Mundo Novo (*Brave New World*, 1999), onde uma sociedade tecnológica e ditatorial desenvolve uma droga chamada Soma, capaz de controlar (e eliminar) as dúvidas, tristezas e estados de ansiedade. Todavia, a camuflagem alegre, jovial e não-violenta da sociedade pintada por Huxley, esconde um estado de constante alienação e perda da espontaneidade humana. Quer dizer, para a visão científico-naturalista a ciência é convocada para justamente curarnos dos efeitos colaterais da razão, manipulando e controlando nossos instintos, nossos genes e, em últimos casos, nossa espontaneidade.

A oposição de Arendt com relação à tendência de se falar de uma natureza humana que possa ser manipulada objetivamente se faz presente, de uma forma mais sistematizada, em seu livro *A condição humana* (2010), em específico na seção intitulada “A revelação do agente no discurso e na ação”, onde a autora reitera que a ação é a resposta humana para sua condição de natalidade, pois: “[...] a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos,

<sup>9</sup> Sobre a desumanização totalitária na perspectiva do pensamento de Arendt ver também o texto de Odílio Alves Aguiar: “A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt”. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.34, n.1, p.115-130, 2011.

mas *qua* homens” (ARENDT, 2010, p. 220). O que faz do homem um ser político é sua faculdade para ação, que promove a revelação de *quem se é* dentro do âmbito da política, e: “Essa revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos (ARENDT, 2010, p. 223). Noutros termos, para Arendt, a política deve ser capaz de instituir um espaço onde se possa esperar que a palavra transmitida não se converterá, de uma hora para outra, em mentira deliberada, e de que a ação não se converterá, em seu decurso, em violência. Posto que confiar na palavra do outro é acreditar que o discurso e a comunicação, mesmo que insatisfatorimante, possibilitam a transmissão de um ponto de vista sobre o mundo, e acreditar na ação em conjunto é acreditar na possibilidade, de acordo com Roviello, de: “[...] um mundo unificado – na diversidade – pela troca de palavras verídicas [...], e pela participação fiável de cada indivíduo na acção comum” (ROVIELLO, 1987, p. 27).

Destarte, com relação a pergunta objetificante, prerrogativa da ciência, e a ausência de comunicabilidade, prerrogativa da prática da violência, Arendt escreve que: “Nenhuma outra faculdade, a não ser a linguagem – e não a razão ou a consciência –, distingue-nos tão radicalmente de todas as espécies animais” (ARENDT, 2011, p. 102). Assim, pode-se dizer que contra a conclusão de que é o nosso fundo emocional (isto é, humano) o responsável pelo aparecimento da violência entre os homens, Arendt compreende que tal raciocínio não apenas negligencia a dinâmica da violência – isto é, ignora seu potencial instrumental e altamente racionalizado e o cálculo de meios e fins que a dispõe – como, em último caso, naturaliza a ideia de que a prática da violência seria um prerrogativa daqueles assessores e especialistas que supostamente são capazes de calcular friamente todas as possibilidades de seu uso político, justamente por não cederem a irracionalidades das emoções e sentimentos tipicamente humanos.

Porém, as experiências-limites da política em nosso século – o mal totalitário e os campos de concentração, a realidade dos apátridas, as guerras e os genocídios – confirmam, de acordo com Arendt, o fato de que o não estar sensibilizado com o mundo é mais o resultado da perda da humanidade do que marca da racionalidade humana. Logo, entende-se que a preocupação de Arendt com a questão acerca do sentido da política é inextricável de sua preocupação com a pergunta pelo “O que é o homem?” e pelas condições de sua existência mundana. Assim sendo, Arendt reitera que cada indivíduo, ao nascer e abrir-se para o mundo, traz-lhe uma nova porção de humanidade por meio de suas palavras e de seus atos, e especificamente este ato de inserir-se num mundo comum, compartilhado e plural, é o que torna possível a ampliação daquilo que Arendt designa de nossa *humanitas*.

**Referências bibliográficas:**

- AGUIAR, Odílio A.: A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.34, n.1, p.115-130, 2011.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. 3ª ed. Tradução de André de Macedo Duarte. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. – 11 ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- \_\_\_\_\_. *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. – 8ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009
- BIRULÉS, Fina. Notas sobre el mal como supresión de la pluralidad. *In: Hannah Arendt: El legado de una mirada*. Ediciones sequitur, Madrid, 2008, p. 168-183.
- BREEN, Keith. Violence and Power: a critique of Hannah Arendt on the ‘political’. *In: PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM* • vol 33 no 3 • pp. 343–372 .
- FINLAY, Christopher J. Hannah Arendt’s critique of violence. *In: Thesis Eleven*, Number 97, May 2009: 26–45.
- HUXLEY, Aldous. *Brave new world and Brave new world revisited*. Warren, Paul (Org.). Cliff Notes. Columbia University, 1999.
- ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Tradução de João Filipe Marques. Instituto Piaget, 1987.
- RUIZ, Bartolomé C. Poder, violência e biopolítica: Diálogos (in)devidos entre H. Arendt e M. Foucault. *In: Revista Veritas*, v. 59, n. 1, jan. - abr. 2014, p.10-37.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: por amor al mundo*. Madrid, 1993.

# Consentimento, representação política e a legitimidade do direito

Mateus de Campos Baldin<sup>1</sup>

## 1 Introdução

As noções de justificação e de legitimidade podem ser entendidas como dois modos, dimensões ou estágios distintos de avaliação moral das ações e instituições políticas. (SIMMONS, 2001, pp. 122, 135, 156-157). Dizer que uma instituição ou ação é legítima equivale a atribuir-lhe o direito de impor novos deveres, i.e., o direito a ser obedecido (SIMMONS, 2001, p. 137). Justificar uma instituição ou ação equivale a mostrar que ela é prudencialmente racional e/ou moralmente aceitável (SIMMONS, 2001, p. 123).

O foco aqui será a legitimidade do direito. Mas não do direito como um todo, e sim de cada uma das leis vistas e julgadas isoladamente, tomando por base a ideia de legitimidade decorrente do consentimento retirada da leitura que Jeremy Waldron faz de John Locke e Thomas Hobbes. Isso porque, se focarmos na legitimidade do Estado como um todo, principalmente a partir do consentimento dos súditos, a princípio, poderíamos pensar na legitimidade de um Estado ditatorial ou uma monarquia absoluta, desde que todos (ou ao menos a maioria) dessem seu consentimento para tal organização política. Focando em decisões políticas particulares, ainda que se possa dar o consentimento para tais organizações, suas decisões e ações políticas careceriam de legitimidade, pois o julgamento da legitimidade das decisões políticas diz respeito primordialmente a quem as tomou.

Nesse enfoque, o consentimento será sempre ponto a ponto, decisão a decisão; um consentimento expresso pela participação na prática da votação majoritária. É essa votação majoritária que determinará a legitimidade de uma decisão política particular e do direito legislado como um todo (entendido como resultado de diversas decisões particulares tomadas por meio de votação majoritária).

Waldron apresenta seu argumento baseando-se unicamente no modelo de uma democracia direta, na qual os cidadãos votam diretamente em um projeto de lei, aprovando-o ou rejeitando-o. Meu objetivo aqui é estender esse argumento de Waldron para as democracias indiretas, baseadas na representação política como instituição central. Ao fazê-lo, lançarei mão de alguns modelos ideais para compreender as possíveis relações entre consentimento do eleitor e votação do representante em um projeto de lei.

---

1 UNIESP-FILEM

## 2 Legitimidade e as circunstâncias da política

Seguindo a linha apresentada por Waldron, a legitimidade e autoridade do direito devem ser encontradas nas circunstâncias da política: a necessidade sentida de uma decisão comum e o desacordo sobre qual deve ser essa decisão. Em uma democracia, boas razões para se seguir uma decisão política dizem respeito ao modo como tal decisão política foi feita. A decisão majoritária é a razão moral por excelência para se seguir decisões políticas tomadas por meio de votação majoritária (WALDRON, 1993, p. 393).

Se a maioria decide implementar uma certa diretiva, essa é uma boa razão para considerá-la legítima, para segui-la e para agir com base nela. Trata-se de uma concepção baseada na equidade ou justiça procedimental enquanto ideal ou virtude política de segunda ordem, que entra em cena quando há desacordos quanto às exigências da justiça substantiva, dos direitos e do bem comum em decisões políticas concretas. Apenas indiretamente será um desacordo entre concepções compreensivas de justiça. Isso porque cidadãos que defendem as mais diferentes visões de mundo podem ainda assim estar em acordo quanto a uma decisão particular como sendo justa e, de modo contrário, cidadãos que compartilham a mesma visão geral de mundo podem estar em desacordo quanto à justiça de uma decisão política particular. Desacordos sobre princípios não necessariamente se traduzirão em desacordos sobre escolhas políticas (WALDRON, 1999b, pp. 149-150).

Dentre os diferentes métodos de decisão política possíveis para a construção do direito, o princípio de votação majoritária aparece como superior às alternativas devido a duas razões expostas por Waldron: a) é o método de tomada de decisão que mais provavelmente se aproxima da decisão correta, e b) é o método de tomada de decisão que mais respeita a igualdade entre os cidadãos.<sup>2</sup>

A regra de maioria é um procedimento que respeita a existência do desacordo, não impondo uma das opiniões substantivas aos demais sem que todos possam participar do processo decisório. A decisão majoritária respeita e leva a sério a realidade das diferenças de opinião sobre a justiça e o bem comum, não exigindo que a visão de ninguém seja excluída ou considerada como menos valiosa nem exigindo que se crie um consenso quando não há (WALDRON, 1999a, pp. 158-160).

O majoritarianismo respeita os indivíduos de outra maneira ainda: tratando-os como iguais na autorização da ação política ao realizar uma distribuição igual de autoridade e poder decisório, o que é consistente com a igualdade enquanto ideal político. Se é assim, o princípio majoritário é um princípio de igual consideração e respeito, porque dá a cada voto individual a maior chance possível de determinar o resultado final, compatível com uma igual chance dada a cada um dos demais votos individuais, ao contrário de procedimentos aleatórios ou da escolha de alguém como legislador unitário (WALDRON, 1999a, p. 160).

## 3 Voto e consentimento

Há uma relação íntima entre voto e consentimento, de modo que a votação majoritária consubstancia uma lógica do consentimento: cada votante, por sua própria participação voluntária no processo de votação, consente explicitamente com o resultado da votação majoritária, quer seu voto esteja ou não de acordo com a maioria. O princípio majoritário está comprometido em dar a cada votante não apenas o mesmo poder, mas o máximo poder decisório compatível com um igual poder dado a cada um dos demais.

<sup>2</sup> Sobre esses argumentos, ver BALDIN, 2015.

Isso só é possível por meio do voto individual e da posterior soma dos votos, na qual votos afirmativos são cancelados por votos negativos (ver WALDRON, 1999a, p. 114; 1999b, pp. 148-150).

Embora o contrato social exija unanimidade, no Capítulo VIII do *Segundo tratado sobre o governo civil* de Locke<sup>3</sup>, a questão de quais instituições legislativas teremos e a quem elas serão confiadas é uma questão sobre a qual devemos esperar que as pessoas discordem. Cada uma das diferentes opiniões pretende levar a comunidade para uma direção ou outra.

Locke insiste em que não se pode esperar que um grupo composto por muitas pessoas irá subsistir se agir apenas com base na unanimidade, pois ela é quase impossível se considerarmos as vicissitudes que manterão alguns afastados da opinião majoritária e a divisão de interesses e opiniões que costuma acontecer. Como todos sabem disso quando dão seu consentimento original para serem membros do corpo político, ninguém pode razoavelmente pretender que sua adesão ao corpo requeira que esse aja apenas com base na unanimidade. Segue-se que cada um deve aceitar que a comunidade seja capaz de se agir legitimamente em uma direção contrária à que ele, em particular, gostaria que se movesse. Dado que é possível que todos, exceto esse indivíduo, prefiram um movimento em direção a X, ele não deve excluir de início a possibilidade de que o corpo deva se mover em direção a X apesar de sua oposição. Se ele excluir tal possibilidade, deve ser com base em alguma superioridade de sua oposição, e isso contradiz a pressuposição de igualdade entre os membros do corpo (WALDRON, 1999a, pp. 138-139).

O corpo político deve se mover na direção da maior força decisória (a maioria), e não em um vetor das forças. A pressuposição de Locke, de que o que move a comunidade política é apenas o consentimento de seus membros, nos leva a aceitar que nada além do consentimento dos indivíduos determinará o escopo de opções para a decisão política. Assim, cada uma das possibilidades que formam o leque de opções entre as quais devemos escolher como comunidade somente pode ser proposta por algum membro individual de nossa comunidade. Uma solução de compromisso somente poderá figurar entre as opções se for apresentada por alguém como proposta. Então, o corpo político não poderá se mover a não ser em uma direção proposta e consentida por algum de seus membros. Ele não se moverá em uma direção que não foi proposta por ninguém (WALDRON, 1999a, pp. 141-142).

Locke está afirmando que a única coisa que legitimamente move um corpo político é o consentimento de seus membros. As pessoas variam em influência política, *know-how* e intensidade com que têm suas convicções; mas isso não implica uma variação na força normativa de seu consentimento. Todos somos iguais no que diz respeito à autoridade política legítima. Nosso estado natural é um de igualdade, no qual todo poder e jurisdição são recíprocos. A importância do consentimento é baseada apenas nessa igual autoridade legítima, e não nas diferenças entre nossos estados mentais (WALDRON, 1999a, pp. 143-144).

Vimos que, para Waldron, a medida básica de qualquer situação em que os indivíduos possuem visões divergentes e contrárias sobre a ação do corpo por eles composto deve ser uma medida de equidade. Assim, devemos, nessas circunstâncias, perguntar: qual a base mais equitativa na qual proceder numa situação em que enfrentamos tais desacordos?

3 O que se segue será baseado nessa obra de John Locke e que Waldorn faz dela.

Uma escolha coletiva precisa ser feita, apesar do desacordo, entre uma série de opções propostas pelos membros individuais. E a escolha deve ser feita com base em nada além da visão dos indivíduos. Espera-se que essas visões individuais sejam informadas por uma discussão entre esses membros. Embora algumas dessas visões possam ser objetivamente erradas, tudo o que temos aqui são visões de indivíduos sobre isso. Então, todos devem concordar que uma decisão deve ser tomada entre as opções propostas pelos membros do corpo, e deve ser tomada com referência a nada mais que suas visões. E essa decisão deve ser tomada, apesar do fato de que estão em desacordo sobre qual decisão deve ser tomada: a unanimidade, como vimos, não é uma opção.

Aqui, Waldron recorre s observações de Hobbes acerca da decisão majoritária no capítulo XVI do *Leviatã*. A imagem hobbesiana é a de que, um a um, os votos favoráveis à aprovação de uma proposta são cancelados por votos correspondentes contrários à aprovação, até que sobre ao menos um voto favorável ou desfavorável sem ser contradito.

Isto é o que Waldron denomina de dignidade da legislação: as bases da autoridade da legislação e sua exigência de respeito por parte dos cidadãos têm a ver com o tipo de conquista que ela é. Nosso respeito pela legislação é, em parte, o tributo que pagamos pela conquista nela envolvida: a ação coletiva coordenada, cooperativa ou combinada nas circunstâncias da política (WALDRON, 1999a, pp. 156-157).

#### **4 Legitimidade e representação política**

Se queremos realmente construir uma teoria democrática da legitimidade do direito, depois de termos abordado o conceito de legitimidade e sua relação com o consentimento, devemos ver que a resposta sobre se uma determinada peça legislativa é ou não legítima dependerá também do arranjo institucional específico de uma determinada democracia. Em especial, devemos estar atentos à diferença essencial, em termos de legitimidade, que existe entre uma decisão democrática direta e uma decisão feita por uma legislatura eleita.

O caso mais simples é certamente o da decisão democrática direta, para o qual podemos aplicar, sem nenhuma ressalva, os argumentos acima. Devemos lembrar aqui que decisões democráticas diretas ocorrem não apenas no contexto institucional de um sistema completa ou parcialmente direto, como a democracia suíça ou a antiga democracia ateniense, mas também no contexto de plebiscitos e referendos em nossas democracias representativas atuais.

Muito embora Waldron trabalhe sempre com a lei enquanto produto de uma legislatura representativa, sua argumentação parte do e se dá no contexto da decisão popular direta, na qual os cidadãos decidem diretamente as questões políticas e de justiça sobre as quais discordam por meio de votação majoritária, consubstanciando na lei suas decisões. Isso porque decisões majoritárias feitas em contextos de participação popular democrática têm mais legitimidade que decisões feitas de outras maneiras.

A decisão democrática direta evita uma série de problemas teóricos e morais que podem afligir arranjos institucionais representativos. Isso porque não há intermediários entre o cidadão e a decisão política: é o voto da maioria dos cidadãos que determina a decisão a ser tomada. Aqui, a princípio, parece que dificilmente conseguimos ver a legitimidade como uma questão de grau: ou a decisão foi tomada com base na maioria, ou não; ou ela é legítima, ou não é.

Waldron afirma que o mesmo argumento da legitimidade pode ser estendido para o contexto das democracias representativas. Mas ele não explica muito bem as diferenças entre ambas em termos de legitimidade e autoridade e há apenas uma única frase sobre isso em *Law and Disagreement*: “É claro que há também o princípio de equidade muito mais complicado que é incorporado em instituições de democracia representativa” (WALDRON, 1999a, p. 188).

Os mesmos problemas existentes na democracia direta, como a possibilidade de tirania da maioria, a manipulação ideológica da opinião pública etc., aparecem também na democracia representativa. Mas a representação política ainda adiciona outras questões à discussão sobre a legitimidade do direito. Que modificações seriam essas que Waldron precisaria incluir em sua teoria para defender a legitimidade do direito no contexto das democracias indiretas?

Não há nada de particularmente democrático em uma votação da qual não participam todos os cidadãos, de modo que as democracias representativas adicionam uma etapa anterior de eleição de representantes para que haja uma conexão entre o povo enquanto conjunto de cidadãos e aqueles que, por votação majoritária, decidiram sobre a lei. Com isso, pretende-se conceder, de algum modo, igual poder decisório a cada um dos cidadãos. Mas aqui aparecem um importante problema da representação política: a relação indireta entre a votação do eleitor (no candidato a ser eleito) e a votação do representante (no projeto a ser aprovado).

A primeira observação que devemos fazer a respeito da representação política é a de que o sentimento de representação não é representação substantiva: embora a confiança no representante seja necessário, só essa confiança não basta. A relação de confiança do representado deve ser para com o sistema, e não para com o representante enquanto indivíduo. Representação política é diferente de popularidade, pois é dada por arranjos institucionais, como o instituto da eleição e a existência de oposição e minorias. Isso é o que diferencia representação política de manipulação dos sentimentos populares (PITKIN, 1972, pp. 231-232).

O representado age por meio do representante; o representante é o meio pelo qual o representado age. Daí não se pode ter representação sem eleição (sorteio, competição etc. não capturam essa ação por meio do representado). Só há representação política substantiva quando a ação dos representantes pode ser atribuída aos representados. As demais formas de representação, nas quais não ocorre eleição (como no caso do cônsul), são mera representação simbólica (ver PITKIN, 1972, pp. 206ss. e DOVI, 2011).

Para que haja representação política substantiva, o representante precisa ser eleito. Mas, ao contrário de uma votação majoritária, em que há apenas duas opções para o votante – aprovar ou rejeitar o projeto –, na eleição de representantes há uma pluralidade de opções para o eleitor, além de serem possíveis diferentes sistemas eleitorais, levando a resultados bem distintos quanto à representação política.

A principal questão teórica a respeito da representação política que aqui nos interessa diz respeito ao papel do representante. Por uma concepção de representação política, o representante pode ser visto como um delegado ou procurador do representado, de modo que o representante tem o dever de seguir a opinião do representado. No caso das legislaturas, o representante, diante de um projeto de lei, tem o dever de votar segundo a opinião de seus eleitores. A legitimidade da lei resultando será, aqui, graduada de acordo



com o quanto os diferentes votos dos diferentes representantes seguem as opiniões de seus diferentes representados (eleitores). Não há, aqui, espaço para se falar em modelo bethamiano, pois defender o interesse do representado contra sua opinião implica má-fé por parte do representante.

A outra concepção de representação vê o representante como um *trustee*. No caso das legislaturas, o representante representa não a opinião de seus representados, mas sua posição geográfica na Federação ou sua visão geral de mundo. Por essa concepção, o representante não está vinculado pela opinião ou interesse de seus representados, tendo o dever de votar de acordo com sua opinião pessoal a respeito da decisão a ser tomada ou de acordo com o interesse de seus representados entendidos como o conjunto dos cidadãos de seu distrito eleitoral. Aqui, a legitimidade do direito está garantida pela própria eleição do representante, não por qualquer forma de atuação do mesmo na legislatura. E não será, assim, questão de grau.

Enquanto o argumento waldroniano da equidade parece favorecer a primeira dessas concepções – a do representante como delegado –, o modo como Waldron passa sem problemas da argumentação a partir da democracia direta para o caso da representação política parece pressupor a segunda concepção (*trustee*).

O modo como se entende a representação alterará a compreensão da própria legitimidade da lei produzida pelos representantes. A inserção da representação política altera a lógica do consentimento que opera na votação majoritária, visto que as decisões da assembleia de representantes não podem mais ser vistas como diretamente ligadas ao consentimento dos cidadãos individuais. Quando adicionamos a representação, a relação entre o cidadão e a decisão se torna indireta demais para que possamos ver todas as decisões da legislatura como ligadas ao consentimento de cada cidadão individual.

Para compreendermos o real alcance, em termos de legitimidade, da representação política, precisamos ter em mente que o representante, ao contrário do representado, votará não em uma, mas em diversas votações para tomada de decisões políticas, especialmente, mas não somente, a criação de leis. O consentimento dado pelo eleitor possui, então, uma relação ainda mais indireta com a legislação resultante da atuação do representante em uma série de votações majoritárias distintas ocorridas na assembleia de representantes.

## 5 Modelos da relação entre consentimento e representação política

O consentimento em uma votação majoritária em contexto de democracia direta será sempre explícito e irrevogável, pois dado diretamente pelo cidadão. A introdução da representação política, porém, permite a presença de consentimento tácito e da possibilidade de revogação do consentimento dado. Tendo isso em mente, a partir do cruzamento das possibilidades dos tipos de consentimento – explícito e tácito – e da possibilidade ou não de revogação do consentimento dado, podemos extrair quatro modelos básicos a respeito da relação entre consentimento e legitimidade no contexto da representação política.

O primeiro desses modelos, o modelo contratual, é baseado no modo como normalmente entendemos o consentimento dado em situações contratuais. No contrato comum de direito civil, i.e., aquele contrato para o qual não importa uma desigualdade entre as partes a ponto de exigir uma regulação específica em benefício da parte menos mais vulnerável, o consentimento tem como característica ser sempre expresso e vincular aquele

que o dá até o final do prazo contratual, mesmo quando, após um tempo, se arrepende de ter dado seu consentimento.<sup>4</sup>

Pensar a representação política com base nesse modelo contratual implica em entender a relação entre representante e representado como uma relação contratual ou semicontratual, na qual somente será legítima aquela decisão do representante que tiver o consentimento expresso do representado, mas esse último não poderá retirar seu consentimento após a decisão já ter sido tomada. Uma vez dado o consentimento expresso por meio do voto, o eleitor consente com qualquer decisão tomada pelo representante, mesmo que com ela não concorde.

Por esse modelo, então, o representante será um *trustee* do representado. A relação entre consentimento do eleitor e legitimidade da legislação permanece muito próxima àquela da democracia direta: no ato da eleição, ao votar em um candidato, o eleitor consente explicitamente com sua eleição, de modo a torná-lo seu representante e *trustee*. Assim, qualquer peça legislativa que venha a ser produzida por meio de uma votação majoritária na assembleia de representantes da qual esse candidato participe será sempre legítima para com o representado. Como o representante aqui representa não apenas a opinião, mas também os interesses do representado (mesmo contra sua opinião), não há que se falar em perda de legitimidade quando a votação do representante no processo legislativo não atende às expectativas ou desejos do eleitor.

O segundo modelo, o modelo sexual, é baseado no modo como a legislação penal contemporânea entende o consentimento no âmbito das relações sexuais para fins de averiguação da existência de um crime sexual. Por esse modelo, o consentimento necessita ser expresso, mas, ao contrário do caso contratual, pode ser retirado a qualquer momento.

Como no modelo anterior, o representante tem o consentimento expresso do representado. Mas pensar a representação política com base no modelo sexual implica entender a relação entre representante e representado como uma algo que pode se quebrar mesmo após dado esse consentimento expresso inicial. Desse modo, a decisão do representante será legítima não apenas quando tiver o consentimento expresso do representado no momento da eleição, mas também será legítima apenas pelo tempo e na medida em que o representado não retire seu consentimento.

Por esse modelo, no ato da eleição, o eleitor consente não com qualquer resultado da eleição, mas com a eleição e os futuros atos daquele em quem votou preservando, porém, possibilidade de arrependimento e revogação do consentimento dado. Assim, o representante é visto como um delegado, que está vinculado necessariamente à opinião do eleitor, não podendo dela legitimamente se afastar.

Quando o representante vota contrariamente à opinião do representado nas votações de propostas legislativas, a legislação resultante deixa de ser inteiramente legítima perante o eleitor. Do mesmo modo, quando o eleitor se arrepende do voto na eleição e retira do representado seu consentimento, há uma perda no grau de legitimidade das leis que vierem a ser aprovadas com a participação desse representante.

Esse modelo parece clamar por institutos como o *recall* para poder garantir uma legitimidade da legislação ao mesmo nível do caso da democracia direta. O modo como se dará esse arranjo institucional específico terá impactos diretos na legitimidade da legislação

4 Salvo, claro, disposição expressa em contrário no instrumento contratual.

produzida. Sem a existência de tal instituto, a legislação estará sempre sujeita a ser ilegítima perante o eleitor.

O terceiro modelo é o modelo médico. Esse modelo se baseia na responsabilidade civil do médico ao atender pacientes incapazes de expressar seu consentimento. Aqui o consentimento é tácito, dado que pacientes desacordados podem ser legitimamente tratados, mas vincula o paciente mesmo contra sua vontade, pois esse não pode reverter o ato médico nem o tornar ilegítimo, uma vez realizado o procedimento.

Pensar a representação política através do modelo médico implica entender que para o representante agir legitimamente não é necessário consentimento expresso, bastando o consentimento tácito do representado. Assim, o processo eleitoral é visto como forma de garantir ao representante e a seus suplentes o consentimento tácito de todos os eleitores, mesmo daqueles que nele não votaram. O representante aqui é visto como um *trustee*, podendo agir legitimamente mesmo contra o desejo expresso do representado, sendo sua decisão sempre legítima.

Por esse modelo, qualquer legislação resultante será sempre absolutamente legítima, visto que o próprio processo eleitoral garante que o representante eleito ou seus suplentes terão sempre o consentimento tácito dos eleitores. Assim, esse modelo trata a legislação no contexto representativo como idêntica, em termos de legitimidade, à legislação no contexto da democracia direta.

Esse modelo, apesar de útil em certos casos emergenciais (como no do suplente), não parece se coadunar com uma concepção verdadeiramente democrática e participativa da legitimidade política e jurídica. Ao menos não com uma concepção waldroniana de legitimidade.

O modelo da gestão, quarto e último modelo, é baseado no modo como compreendemos o consentimento no instituto da gestão de negócios nos códigos de direito civil dos sistemas continentais. Por esse instituto, um terceiro desinteressado pode tomar conta dos negócios de alguém que não teria condições de cuidar desses em virtude de algum motivo externo (uma viagem, p.ex.), porém seus atos poderão depois ser revogados se o dono do negócio não concorde com o que foi feito em seu nome. O consentimento aqui é tácito, pois se entende que o dono do negócio consente tacitamente que o gestor de negócios tome conta de seus negócios quando está ausente, mas pode ser retirado a qualquer momento.

Pensar a representação política com base no modelo da gestão implica em aceitar que o representante e seu suplente têm o consentimento tácito de seus representados para agir como melhor entender, como no modelo médico. Mas os representados podem, por sua vez, a qualquer momento retirar seu consentimento, tornando ilegítimas as ações e decisões do representante tomadas a partir daí; o que torna o representante, na realidade, um delegado de seus representados.

Então, por esse modelo, como no anterior, o próprio processo eleitoral garante o consentimento tácito dos eleitores, mesmo daqueles que não votaram no representante eleito. Porém, esses mesmos eleitores podem retirar seu consentimento, tornando ilegítimo o representante. Como o segundo modelo, esse modelo parece pedir por institutos como o *recall*, sendo esse aberto a todos os eleitores, mesmo aqueles que não votaram no representante que acabou eleito.

Aqui, a legislação deve ser considerada, a princípio, legítima, independentemente da opinião que os representados tenham dela, a não ser quando explicitamente decidam retirar seu consentimento.

Se a legitimidade está ligada diretamente (ainda que não unicamente) ao consentimento expresso na votação majoritária, e se adotarmos ou o modelo sexual ou o modelo da gestão para a compreensão da relação de consentimento que se estabelece entre representante e representado, então a legitimidade será não apenas uma questão de grau, mas também uma questão que pode variar de indivíduo a indivíduo, de modo que uma mesma peça legislativa pode ser legítima em relação a um indivíduo e ilegítima em relação a outro.

## 6 Conclusão

Essas observações aqui feitas apenas apontam para a necessidade de uma maior compreensão da relação entre consentimento, representação política e legitimidade do direito (especialmente da legislação). O modo como tradicionalmente compreendemos a política sofre com essa lacuna. De modo especial, uma concepção liberal de democracia deve dar conta dos diferentes modelos aqui tratados e do modo como eles podem corresponder a diferentes arranjos institucionais.

Além disso, precisamos estar conscientes de que, como afirma Waldron (1999b, p. 207):

[...] indivíduos particulares podem descobrir que seus sentimentos morais sobre algumas injustiças potenciais são tão intensos a ponto de superar qualquer compromisso continuado com o sistema político que iria requerer deles que estabelecessem um curso comum de ação com seus oponentes. Se esse é o caso, então as circunstâncias da equidade e também as da integridade não mais se aplicam a eles (e *pro tanto* elas não mais se aplicam a toda a sociedade). Pois as circunstâncias não são apenas aqueles em que há desacordo, mas também que há a necessidade sentida, compartilhada pelas partes em disputa, de ação comum apesar de tal desacordo. Tal necessidade sentida para ação comum pode ter seus limites. Se o tem, as pessoas em questão podem não mais sentir a si mesmas como parte da comunidade na qual o poder tem de ser compartilhado ou alternado com seus oponentes [...] (WALDRON,).

**Referências bibliográficas:**

- BALDIN, Mateus de Campos. *O princípio majoritário e a fundamentação da autoridade e da legitimidade do direito democrático segundo Jeremy Waldron*. Porto Alegre: UFRGS, 2015.
- DOVI, Suzanne. Political Representation. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2018, Edward N. Zalta (ed.), Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/political-representation/>>. Acesso em 30.set.2018.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Edited with an Introduction by C. B. MacPherson. London: Penguin Books [reprinted from Pelican Books 1968 edition], 1985.
- LOCKE, John. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Edited by Ian Shapiro. New Haven: Yale University Press, 2003.
- PITKIN, Hanna. *The Concept of Representation*. Paperback Edition. Berkeley: University of California, 1972.
- WALDRON, Jeremy. *Law and Disagreement*. Oxford: Clarendon Press, 1999b.
- \_\_\_\_\_. *Liberal Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *The Dignity of Legislation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999a.

# Um questionamento antinarrativista da ética e filosofia política de inspiração comunitarista

Mateus Stein<sup>1</sup>

## 1 O comunitarismo

Uma das maiores preocupações dos pensadores que se ocuparam em abordar a temática da filosofia política foi tentar compreender qual é sua natureza e como podemos conceber uma teoria da justiça capaz de proporcionar, na maioria dos casos, igualdade ou equidade ao maior número possível de pessoas. Pode-se afirmar, ainda, que a maioria das questões presentes na filosofia política jamais foram resolvidas, de tal maneira que não há, até os dias de hoje, um consenso entre as diferentes escolas de pensamento político acerca de qual é o melhor modo de se construir uma sociedade mais justa. Em outras palavras, a maior parte das escolas de pensamento político e seus respectivos representantes compartilham de fins semelhantes, porém geralmente discordam dos meios para se atingir tais fins.

Conforme David Archard no capítulo denominado *Filosofia política e social do Compêndio de Filosofia Blackwell*, a filosofia política pós-rawlsiana<sup>2</sup> pode ser caracterizada por apresentar ao menos dois aspectos: temas distintos, mas inter-relacionados, que formam seu próprio núcleo de interesse, e o surgimento de movimentos identificáveis de pensamento na complementação do liberalismo. De acordo com Archard, ainda, o comunitarismo, o feminismo e o marxismo são três movimentos políticos críticos ao liberalismo merecedores de sua análise. Especificamente a respeito do comunitarismo, Archard afirma:

O comunitarismo pode ser distinguido dos outros movimentos de dois modos. Os autores incluídos nessa categoria — Roberto Mangabeira Unger (1975), Michael Sandel (1982), Michael Walzer (1983), Charles Taylor (1985), Alasdair MacIntyre (1981, 1988) e Richard Rorty (1989, 1991) — são díspares entre si e não subscrevem de maneira consciente um manifesto comum. É mais acurado falar de semelhanças de família do que de um programa único, comum. Em segundo lugar, nos aspectos em que são todos comunitaristas, eles não apresentam tanto uma concepção

1 Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia também pela UFSM. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

2 Em *A Justiça como Equidade*, o filósofo norte-americano John Rawls se questiona acerca da estrutura básica de uma sociedade liberal, isto é, quais são os tipos de estruturas e instituições governamentais e sociais que satisfazem as exigências da justiça e, além disso, como a renda, a riqueza e outros resultados da colaboração social devem ser distribuídos entre os membros da sociedade. A conclusão a que chega Rawls acerca de como deve ser uma estrutura básica da sociedade e, portanto, como devem ser distribuídos os bens e riquezas gerados entre as pessoas é que uma distribuição desigual de recursos entre as mesmas só é justificável se ela beneficiar os membros menos favorecidos da sociedade. Cf. Rawls, 2010. p. 582-596.

alternativa ao liberalismo quanto uma crítica de seus pressupostos. (ARCHARD, 2002, p. 269-270).

—Igualmente, nas próprias palavras de Archard, há quatro diferentes maneiras pelas quais a comunidade figura nessa crítica, que precisam ser distinguidas. Em primeiro lugar, a prioridade concedida por John Rawls à virtude de justiça deriva de uma compreensão simplificadora da associação política. A segunda forma pela qual a comunidade figura na crítica comunitária é na tese de que ser membro de uma comunidade política é um bem que o liberalismo negligencia, ignora, ou cujo sentido não é capaz de apreender completamente em seus próprios termos. O terceiro uso pertinente de comunidade aparece na tese comunitarista de que o que é bom e justo para os indivíduos é definido pela comunidade à qual eles pertencem. Finalmente, a quarta e final menção dos comunitaristas à comunidade figura em uma crítica da alegada “estreiteza” da compreensão filosófica liberal do *self*<sup>3</sup>.

Apesar disso, tendo em vista a vastidão de problemas que poderiam ser apontados com base na crítica comunitária do liberalismo rawlsiano, Archard se empenhou em articular uma resposta ao comunitarismo, a saber: a crítica ao liberalismo rawlsiano pode ser exagerada e capaz de comprometer seriamente qualquer pretensão que os indivíduos tenham enquanto agentes morais. De resto, Archard também sugere que as propostas políticas comunitaristas são pobremente articuladas, ou a comunidade do tipo requerido pelos comunitaristas é impossível ou vai comprometer os avanços conseguidos pelo liberalismo. Contudo, para pesquisadores como James P. Sterba, no verbete *Filosofia política* do *Dicionário de Filosofia de Cambridge*, a característica predominante do comunitarismo é rejeitar o individualismo promovido pelas teorias liberais antes de qualquer outra coisa, fato que Archard parece ignorar:

Já o comunitarismo, que deriva dos escritos de Hegel, rejeita o individualismo. Sustenta que os direitos dos indivíduos não são fundamentais e que aquilo que é coletivo pode ter direitos que são independentes daquilo que os liberais afirmam ser os direitos dos indivíduos e até opostos a eles. De acordo com os comunitários, os indivíduos são constituídos pelas instituições e práticas das quais eles são parte, e os seus direitos e obrigações derivam destas mesmas instituições e práticas. (STERBA, 2011, p. 397).

Em defesa ao comunitarismo penso, ainda, que a objeção de Archard segundo a qual a crítica ao liberalismo rawlsiano pode ser exagerada e capaz de comprometer seriamente qualquer pretensão que os indivíduos tenham enquanto agentes morais é exagerada. Tal objeção parece estar fundamentada no fato de que a crítica em questão está baseada em uma concepção errônea do liberalismo, uma vez que a preocupação de Rawls é menos definir pessoas idealizadas capazes de escolher o bem do que especificar as considerações pertinentes que participam de uma determinação conjuntamente consentida das regras públicas de cooperação justa. Em todo caso, para alguns comunitaristas, a constituição particular do *self* de um indivíduo deriva de sua visão acerca do papel social, político e moral que pode vir a desempenhar dentro de uma comunidade. Com base nisso é viável supor que em meio a uma série de trajetórias possíveis, cabe a tal indivíduo decidir quais valores irão nortear sua vida com base em critérios de sua própria escolha<sup>4</sup>.

3 Cf. Archard, 2002, p. 270-272.

4 De acordo com Gary Gutting no verbete *Charles Taylor* do *Dicionário de Filosofia de Cambridge*: “A obra mais importante de Taylor, *Sources of the Self (As fontes do si mesmo)*, 1989), é um estudo histórico e crítico da emergência do

## 2 Contra a narratividade

Galen Strawson é um filósofo britânico habituado a lidar com tópicos relacionados à filosofia da mente, metafísica e filosofia da ação. Em *Against Narrativity*, no entanto, Strawson também manifesta interesse na questão da narratividade. Mais especificamente, nesse artigo, Strawson argumenta contra a assunção de que todas as pessoas constroem uma narrativa para suas vidas. Similarmente, ele argumenta contra a ideia segundo a qual a narratividade é fundamental para o desenvolvimento pleno das capacidades humanas. De acordo com Strawson, existem basicamente duas teses narrativistas a respeito de como as pessoas experienciam suas vidas. A primeira ele identifica como tese da narratividade psicológica. A segunda, por sua vez, Strawson denomina tese da narratividade ética. Entre outras coisas, a tese da narratividade psicológica pode ser considerada uma tese empírica e descritiva acerca de como os seres humanos experienciam suas vidas. “É assim que nós somos, diz ela, essa é nossa natureza” (STRAWSON, 2004, p. 428)<sup>5</sup>. Analogamente, a tese da narratividade psicológica está associada a uma tese normativa — a já mencionada tese da narratividade ética. Conforme Strawson, “essa afirma que experienciar ou conceber a própria vida como uma narrativa é uma coisa boa; uma perspectiva ricamente narrativa é essencial para uma vida bem vivida, para uma verdadeira ou completa pessoalidade” (STRAWSON, 2004, p. 428).

Outrossim, Strawson sugere que a tese descritiva e a tese normativa possuem quatro combinações possíveis: I — a tese descritiva é verdadeira e a tese normativa é falsa; II — a tese descritiva é falsa e a tese normativa é verdadeira; III — ambas as teses são verdadeiras, e; IV — ambas as teses são falsas. Sem surpresa, Strawson se posiciona a favor da quarta e última combinação possível. Entre outras coisas, segundo Strawson, a aceitação generalizada da terceira combinação entre as teses descritiva e normativa é lamentável, pois não é verdade que há apenas uma maneira dos seres humanos experienciarem a si mesmos no tempo:

Há pessoas profundamente não-narrativas e existem boas maneiras de viver que são profundamente não-narrativas. Penso que a segunda e a terceira visões prejudicam a autocompreensão humana, fecham caminhos importantes de pensamento, empobrecem nossa compreensão de possibilidades éticas, desnecessariamente e injustamente afligem aqueles que não se encaixam em seu modelo, e são potencialmente destrutivas em contextos psicoterapêuticos. (STRAWSON, 2004, p. 429).

No que concerne ao modo como os seres humanos experienciam a si mesmos, aliás, e particularmente sobre as limitações da terceira combinação ou visão a respeito das teses descritiva e normativa, Strawson faz mais uma distinção importante: a diferença existente entre a auto-experiência episódica e a diacrônica. Conforme Strawson, a auto-experiência diacrônica pode ser definida nos seguintes termos:

---

conceito moderno do si mesmo. Como muitos outros críticos da modernidade, Taylor rejeita as tendências modernas de interpretar a identidade pessoal em termos inteiramente científicos ou naturalísticos, argumentando que essas interpretações levam a uma visão do si mesmo que não é capaz de dar sentido à nossa inegável experiência de nós mesmos como agentes morais. Taylor desenvolve essa crítica de um modo histórico, através da discussão da redução radical do si mesmo no Iluminismo (p. ex., de Locke), a um indivíduo atômico, essencialmente desligado de tudo, exceto de suas próprias ideias e desejos. Mas, ao contrário de muitos críticos, Taylor também encontra na modernidade outras fontes, mais ricas, para uma concepção do si mesmo. Essas incluem a ideia da interioridade do si mesmo, que remonta até Agostinho, mas foi desenvolvida de maneira caracteristicamente moderna por Montaigne e Descartes; a afirmação da vida ordinária (e de nós mesmos como participantes dela), particularmente associada a Reforma; e o expressivismo (p. ex., dos românticos), para quem o si mesmo se realiza abraçando e articulando a voz da natureza presente nas suas profundezas. Taylor julga que essas fontes constituem um si mesmo moderno que, diversamente do ‘eu pontual’ ao Iluminismo radical, é um agente ético significativo.” (GUTTING, 2011, p. 897, grifos do autor).

5 A tradução para o português das passagens originalmente escritas em inglês é de minha própria autoria.



A forma básica da auto-experiência diacrônica é que alguém naturalmente considera a si mesmo, considerado como um eu, como algo que estava lá no (distante) passado e estará lá no (distante) futuro — algo que tem relativa continuidade diacrônica, algo que persiste por um longo período de tempo, talvez para uma vida. Eu considero que muitas pessoas são naturalmente diacrônicas, e que muitos que são diacrônicos também são narrativos em sua visão sobre a vida. (STRAWSON, 2004, p. 430).

Por outro lado, a auto-experiência episódica pode ser definida da seguinte maneira:

Se alguém é episódico, em contraste, não descobre a si mesmo, considerado como um eu, como algo que estava lá no (distante) passado e estará lá no (distante) futuro. Tem-se pouca ou nenhuma noção de que o eu que se é estava lá no (distante) passado e estará lá no futuro, embora se saiba perfeitamente que se tem uma continuidade de longo prazo considerada como um ser humano inteiro. Os episódicos provavelmente não têm nenhuma tendência particular de verem suas vidas em termos narrativos. (STRAWSON, 2004, p. 430).

Apesar de tudo, Strawson acredita que a despeito dos estilos episódico e diacrônico consistirem em modos de percepção temporal do *self* radicalmente opostos, eles não são absolutos ou desprovidos de exceções. Por exemplo, em algumas ocasiões, indivíduos predominantemente episódicos podem se conectar a eventos que ocorreram em seu passado e antecipar eventos que podem ocorrer em seu futuro. Por seu turno, indivíduos predominantemente diacrônicos podem experienciar uma falta de conexão com eventos geralmente bem lembrados de seu passado. Contudo, Strawson observa que indivíduos diacrônicos e episódicos estão propensos a interpretar equivocadamente uns aos outros. De um lado, os diacrônicos podem pensar que a vida episódica é demasiadamente vazia, desengajada, menos humana ou humanamente preenchida. De outro, os episódicos acham que a vida diacrônica é macerada e obstruída ou excessivamente preocupante.

Retornando agora à questão das teses da narratividade psicológica e da narratividade ética, Strawson endossa a suspeita de que aqueles que se sentem atraídos a escrever sobre a temática da narratividade tendem a ter perspectivas ou personalidades intensamente diacrônicas e narrativas, chegando ao ponto de generalizar sua própria experiência para todos. Esses indivíduos cometem o equívoco de pensar que aquilo que lhes parece ser existencialmente fundamental também deve ser fundamental para todas as outras pessoas. Ao que tudo indica, de acordo com o filósofo britânico, muitos pensadores cometem esse erro:

A aspiração à auto-articulação narrativa explícita é natural para alguns, talvez possa ser até útil — mas em outros é altamente antinatural e ruínoza. Minha suposição é que quase sempre faz mais mal do que bem — que a tendência narrativa de procurar a história ou a coerência narrativa na vida de alguém é, em geral, um obstáculo grosseiro à autocompreensão em um sentido justo, geral e praticamente real, implícito ou explícito, da própria natureza. É bem sabido que contar e recontar seu passado leva a mudanças, suavizações, aprimoramentos, a um afastamento dos fatos, e pesquisas recentes mostraram que isso não é apenas uma fraqueza psicológica humana. Verifica-se que uma consequência inevitável da mecânica do processo neurofisiológico de estabelecer memórias é que toda a lembrança consciente estudada de eventos passados carrega uma alteração. A implicação é clara: quanto

mais você se lembrar, recontar, narrar a si mesmo, mais você corre o risco de se afastar da autocompreensão precisa, a partir da verdade de seu ser. Alguns estão constantemente contando suas experiências diárias para os outros de uma forma narrativa e com grande entusiasmo. Eles estão se afastando cada vez mais da verdade. (STRAWSON, 2004, p. 447).

Strawson assevera que a narratividade ou a diacronia não podem ser consideradas parte de uma vida examinada. Além disso, não está claro para ele que a vida examinada como concebida por Sócrates, por exemplo, seja sempre uma coisa boa. Strawson defende que as pessoas possam se desenvolver de modos valiosos sem que dependam, para isso, de uma reflexão narrativa.

À guisa de conclusão, Strawson julga que em vez de uma narrativa quase sempre falsificadora, adquire-se uma variedade significativa de entendimentos com a perspectiva defendida por ele ao longo de todo seu artigo. A relevância das contribuições de Strawson para a filosofia recai no fato de *Against Narrativity* apresentar críticas pontuais à narratividade e sua influência normalmente inquestionada em diversas áreas do conhecimento. Não obstante, sobretudo, devemos atentar para o fato de Strawson se posicionar mais especificamente contra o modo como filósofos como Charles Taylor — um grande defensor de uma ética narrativista de inspiração comunitarista — concebem a questão da narratividade<sup>6</sup>.

---

6 Cf. Taylor, 2005 e 2011.

**Referências bibliográficas:**

ARCHARD, David. Filosofia política e social. In: BUNNIN, Nicholas e TSUI-JAMES, E. P. (eds.). *Compêndio de Filosofia*. Luiz Paulo Rouanet (trad.). São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 257-289.

GUTTING, Gary. Charles Taylor. In: AUDI, Robert. (ed.). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. 2ª ed. Edwino Aloysius Royer et al. (trads.). São Paulo: Paulus, 2011. p. 896-897.

RAWLS, John. A Justiça como Equidade, Extraído de Teoria da Justiça. In: BONJOUR, Laurence e BAKER, Ann. (eds.). *Filosofia: textos fundamentais comentados*. 2ª ed. André Nilo Klaudat et al. (trads.). Porto Alegre: Artmed, 2010. p. 582-596.

STERBA, James P. Filosofia política. In: AUDI, Robert. (ed.). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. 2ª ed. Edwino Aloysius Royer et al. (trads.). São Paulo: Paulus, 2011. p. 396-398.

STRAWSON, Galen. Against Narrativity. *Ratio*, v. 17, p. 428-452, dez. 2004.

TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Talyta Carvalho (trad.). São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 2ª ed. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo (trads.). São Paulo: Edições Loyola, 2005.

## O conceito de autoridade de Hannah Arendt na análise da crise de legitimidade na política brasileira

Matheus Martins Ferreira<sup>1</sup>

O objetivo central do presente trabalho é trazer uma análise filosófico-política, tendo como parâmetro as ideias desenvolvidas por Hannah Arendt, enquanto teórica da filosofia política. É com este senso, tomando como eixo o conceito de *autoridade* estudado pela autora que este artigo pretende desenvolver uma argumentação que contribua para a reflexão do atual sistema político brasileiro. Para tanto, é imprescindível desenvolver parte do pensamento de Arendt e trazer algumas digressões apresentadas pela autora, a fim de balizar uma análise da conjuntura brasileira.

Primeiramente, é necessário situar o conceito de *autoridade* na obra da autora e, como adjacência, enquadrar a própria obra de Arendt em seu tempo. É essencial, portanto, compreender que toda a obra dela tem como traço fundamental uma severa crítica ao mundo moderno e às produções deste, entre as quais se destaca a grande análise da autora, que discorre sobre o totalitarismo como um símbolo da ruptura com a tradição de pensamento ocidental: “A análise histórica e o pensamento político, permitem crer, embora de modo indefinido e genérico, que a estrutura essencial de toda a civilização atingiu o ponto de ruptura.” (Arendt, 2016). Isso significa que tanto os padrões históricos, tudo aquilo que ocorreu no passado, quanto os padrões de pensamento político, toda aquela corrente de ideia que já existiu na esfera pública, foram subvertidos na Era Moderna. Portanto, não mais podemos interpretar o presente por meio da análise histórica ou mesmo conforme a tradição do pensamento político; temos de pensar por meio de novas variáveis, pois *a estrutura essencial de toda a civilização* já não é mais a mesma de outrora (Arendt, 2014).

É nesse contexto que a autora escreve, tentando traçar a ruptura do mundo moderno; empreendendo os seus estudos na sistematização filosófica da política, da sociedade e dos indivíduos; e delineando abstrações que permitem a compreensão de sua obra e de seu tempo. Tomando como partida esse cenário, Arendt afirma que a *autoridade* é algo que já não mais existe no mundo moderno, pois perdeu a pedra angular de sua sustentação (Arendt, 2014). O objetivo do presente artigo é analisar a política brasileira à luz da compreensão arendtiana acerca do mundo moderno. A *autoridade* estaria presente no sistema político brasileiro? Há, no Brasil, um marco fundacional que garanta permanência e durabilidade ao sistema político brasileiro?

---

<sup>1</sup> Mestrando em Metafísica (UnB)

## O Conceito de *Autoridade* em Hannah Arendt

A abstração que a autora apresenta acerca do conceito de *autoridade* é que este sempre exige obediência, porém, a salvaguarda apresentada é que não se pode haver coerção pela força nem persuasão por meio da argumentação, caso contrário, a autoridade é colocada em suspenso (Arendt, 2014). No primeiro caso, se a força é utilizada, significa que foi necessário impor algo a alguém; no segundo caso, se a persuasão é utilizada, significa que se duvida da autoridade. Na tradição do pensamento ocidental, a *autoridade* foi colocada à prova, pois a *autoridade* seria “mais que conselho e menos que uma ordem; um conselho que não se pode ignorar sem risco”, como apontou o historiador alemão Theodor Mommsen, em passagem rememorada por Hannah Arendt (Arendt, 2014). Nesse sentido, no pensamento político, a *autoridade* seria a chave de legitimação de um sistema político ao longo da história. Isso significa que a *autoridade* é, na tradição, o que confere estabilidade a um determinado arranjo político-social e essa estabilidade só existe, na medida em que fora legitimada em um determinado momento do passado.

A perda da *autoridade* no mundo moderno ocorre conjuntamente à perda da religião e da tradição. Perde-se a religião, uma vez que se perde o elo que garante a tradição na qual se embasa a *autoridade*. Não há mais um fio que retoma o passado e serve de alicerce para a permanência e a durabilidade (Arendt, 2014). O conceito de *autoridade* possui um caráter metafísico, por se sustentar em algum ponto do passado, o que confere legitimidade para o exercício da política em um determinado espaço público. Importante destacar que a palavra *política* está empregada no sentido empregado por Hannah Arendt, qual seja “a política trata da convivência entre diferentes” (Arendt, 2018). Agir no espaço público entre diferentes é um ato político, pois significa estar presente na arena em que se discutem as relações de convivência.

Hannah Arendt destaca que há uma grande diferença entre *tradição* e passado. Essa diferença seria, para a autora, aquilo que define o que podemos chamar de tradição, que seria “o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado” (Arendt, 2014). Paralelamente, há também uma diferença marcante entre *religião* e fé, ao que religião estaria relacionada a um conteúdo político: “a religião significava, literalmente, *re-ligare*: ser ligado ao passado, obrigado para com o enorme, quase sobre-humano e por conseguinte sempre lendário esforço de lançar fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a eternidade” (sic) (Arendt, 2014). O conceito de *autoridade* é, para a autora, uma categoria intrínseca à política romana, uma ideia de fundação, que carrega, enquanto momento singular, todo o peso do passado, na medida em que cada ato passa a remeter ao momento fundacional e a acrescentá-lo: “toda autoridade deriva dessa fundação, remetendo cada ato ao sagrado início da história romana e somando, por assim dizer, a cada momento singular todo o peso do passado” (Arendt, 2014).

No caso romano, o que confere estabilidade – permanência e durabilidade – ao corpo político é a fundação de Roma. A palavra *autoridade* é derivada da palavra latina *augere*, que significa aumentar ou ampliar (Arendt, 2014). A *autoridade* estabelece-se somente por meio de uma fundação, que é um elemento que confere legitimidade a um corpo político. Recapitulando, os três elementos perdidos pela Era Moderna são a autoridade, a religião e a tradição, pois como colocara Hannah Arendt: “a força dessa tríade repousa na eficácia coerciva de um início autoritário ao qual liames ‘religiosos’ reatam os homens através da tradição” (Arendt, 2014). Surge neste ponto, o que se pode

chamar de uma ontologia política que alicerça o conhecimento acerca da realidade política de uma determinada época. Isso quer dizer que a *autoridade* e a *fundação* são elementos constituintes plenos da organização política, na medida em que conferem estabilidade ou, nas palavras de Arendt, permanência e durabilidade, ao sistema político (Arendt, 2014). Nesse sentido, a legitimação de qualquer estrutura política tem de garantir às pessoas governadas politicamente fiabilidade entre quem governa e quem é governado, ou seja, a estrutura política deve ser fiadora das relações que se inserem no espaço público. No caso romano, era esse elemento metafísico, a *autoridade*, que garantia a sustentação de um espaço público com características de permanência e durabilidade à comunidade.

É preciso haver uma relação de confiança entre o povo e suas autoridades, pois isso é a garantia de que um sistema político se sustenta. A análise de Hannah Arendt revela que a legitimação política, anterior ao século XX, estava alicerçada em elementos como a autoridade, a tradição e a religião. As monarquias constituídas por “legitimação divina” são o melhor exemplo de como os sistemas políticos se estruturaram historicamente, com vistas a garantir permanência e durabilidade nas relações entre o povo e seus governantes. Dessa forma, a tradição constituiu espaços públicos controlados, nos quais as relações políticas eram desenvolvidas de maneira estável. A legitimação de uma estrutura política constitui-se ontologicamente quando estabelece canais de discussão política, que, caso pensemos na terminologia usual de Hannah Arendt, poderíamos chamar de *espaço público*, um ambiente cuja principal característica é a pluralidade (Arendt, 2018).

Na ótica de Arendt, a *política* é exercida por meio da comunicação discursiva no espaço público, que é o que orienta a ampliação do corpo político. Ao abordar o conceito de *autoridade* no parâmetro da prática discursiva, verifica-se a atenção destacada a Mommsen de que *autoridade* é uma dimensão situada entre a *ordem* (fazer agir, por mais que por meio da violência) e o *conselho* (recomendar a ação, não sendo esta obrigatória) (Arendt, 2014). Dessa forma, o exercício da *autoridade* estaria intimamente ligado ao exercício da própria política, e, mais do que isso, estaria ligado à legitimação de um sistema; portanto é correlato à ideia de poder. Vale rememorar que o conceito de *autoridade* resgatado por Arendt advém do entendimento romano, em que a *autoridade* estava estreitamente ligada à fundação de Roma, e, etimologicamente, advém do termo romano *augere*, que significa ampliar, o que encampa a constituição de um elemento ontológico de sustentação da legitimidade do Império Romano por meio do preservar e do ampliar da tradição que tem como pedra angular a *fundação* (Arendt, 2014).

Nesse sentido, o que Arendt traz como *autoridade* é evidente na digressão acerca do Império Romano, pois confere ao conceito o significado de *legitimidade*. Em outras palavras, seria o que sustentou, ao longo de séculos, o Império e o reconhecimento desse marco pelo *ethos social romano*, o que torna a tradição inabalável. Por isso, toda a história romana que se sucede busca ampliar tal momento, a fundação de Roma:

“No âmago da política romana, desde o início da República até virtualmente o fim da era imperial, encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras. Participar da política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma.” P. 162 (Arendt, 2014).

Podemos, brevemente, esboçar uma ideia de *política*, como o elemento que permite a estabelecer espaços em que haja a construção de fiabilidade entre o governante e o governado, ou seja, um espaço público, que é responsável por tomar as principais decisões de uma sociedade. A perspectiva de *autoridade* de Hannah Arendt tem como pressuposto entender o que a *autoridade* foi historicamente, na medida em que a filósofa acredita que o mundo moderno rompeu com a trindade – autoridade, religião e tradição – que sustentava as relações no espaço público. No modelo romano, a *autoridade* constitui-se como um sustentáculo do espaço público e, portanto, da política.

Hannah Arendt analisa a Independência dos Estados Unidos, em 1776, como o único exemplo moderno de uma fundação do corpo político alicerçado na trindade romana – autoridade, religião e tradição; contudo, reforça que a legitimação da fundação dos Estados Unidos só ocorreu por refletir práticas sociais que já estavam assimiladas à sociedade (Arendt, 1956). O momento da fundação legitimou-se como marco da autoridade, pois estabeleceu uma tradição, que é sempre lembrada e mantida quando um presidente toma posse nos Estados Unidos. O caso estadunidense parece ser o único caso contemporâneo de estrutura política alicerçada na trindade romana, na medida em que estabeleceu um momento fundacional em que a autoridade é representada por meio das instituições políticas. Há uma obediência entre o cidadão norte-americano comum e as suas instituições políticas. É isso que caracteriza a autoridade agindo no espaço público.

### O Caso Brasileiro

A utilização das categorias de Hannah Arendt para a análise da crise no sistema político brasileiro se faz tão atual, pois, contrariamente ao que ocorreu no caso romano ou, em situações mais recentes, como no caso estadunidense, na história do Brasil, não se é apresentado um momento reconhecido pelo *ethos* – entendido como o conjunto de costumes que guiam uma determinada sociedade (Chauí, 2018) – como marco fundacional de uma tradição inabalável. Para justificar essa proposição, serão analisados, em uma breve revisão histórica<sup>2</sup>, os possíveis momentos históricos que poderiam ser enquadrados e o porquê de não o fazerem.

A Independência do Brasil, em 1822, contrariamente ao que ocorreu nos Estados Unidos, não ocorreu para legitimar as práticas sociais comuns ao *ethos* brasileiro. A Independência foi um acordo político que transferiu ao herdeiro do trono português a titularidade do Brasil. A analogia que pode ser feita é a seguinte: um rico empresário tem o controle de uma grande empresa que controla várias empresas menores e, em determinado momento da vida, decide transferir uma dessas empresas sob seu controle para um de seus filhos, ele, então, organiza a papelada e anuncia o fato. No Brasil, a independência ocorreu praticamente nesses moldes. Houve uma transferência de titularidade do espaço público. O que garantia a legitimidade do novo regime era muito mais a capacidade de manejar a política, ainda portuguesa, com um rótulo de brasileira. A dinâmica do espaço público continuou alicerçada em bases monárquicas, em que a *honra* – como Bobbio ressalta acerca do princípio que Platão e Montesquieu acreditavam guiar as monarquias – se sobressai nas discussões políticas (Bobbio, 1980). O espaço público no período imperial teve como sustentáculo a concessão de honrarias, que legitimavam a estrutura da sociedade brasileira no século XIX. Importante destacar que havia legitimação constitucional, conforme

2 Revisão bibliográfica baseada na “historiografia tradicional”, cujo autor de referência utilizado é Boris Fausto, por meio de seu livro *História do Brasil*, Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

aponta Marina Garcia de Oliveira: “a prática nobilitadora foi assegurada pela Constituição outorgada em 25 de março de 1824, sendo uma das atribuições do Poder Executivo, exercido pelos ministros e chefiado pelo monarca” (Oliveira, 2013).

Ao analisarmos o caso brasileiro, percebemos que, nos momentos de ruptura institucional, novas constituições surgem ou dispositivos da constituição vigente são utilizados para legitimar a nova estrutura política que arroga para si o espaço público. A Constituição de 1824 legitimou a monarquia portuguesa a se instalar no Brasil, e a determinar a política brasileira até 1889, quando da queda do Império. Não é que o período entre 1824 e 1889 tenha sido de estabilidade; ao contrário, muitas turbulências, desde revoltas até a Guerra do Paraguai, assolaram o Império, e muitos gabinetes imperiais caíram por não conseguirem estabelecer uma interlocução entre governantes e governados. A crise institucional chegou a nível tão extremo que um regime monárquico aparentemente estável desmoronou após uma quartelada, que proclamou a República em 15 de novembro de 1889. Desse modo, no período imperial, a legitimação política não foi exercida conforme a trindade romana apresentada por Hannah Arendt – autoridade, religião e tradição –, pois o *ethos* não aceitaria a deposição da monarquia, se assim fosse.

Na sequência histórica, outro momento que poderia ser enquadrado como marco fundacional de uma tradição verdadeiramente brasileira seria a Proclamação da República. Entretanto, da mesma forma como ocorreu na Independência, o processo de formação do Brasil República foi patrocinado por elites descontentes com o Império, militares e fazendeiros, principalmente. Os primeiros o fizeram devido ao desgaste das forças armadas com a Guerra do Paraguai e o que eles consideravam o desprestígio das forças armadas pelo Império. Os últimos, destacadamente, afastaram-se do Império devido ao descontentamento com o aumento de custos da produção do café, advindo da Abolição da Escravatura e da concomitante queda no preço internacional do café. As honrarias que sustentavam o espaço público no Brasil Imperial não mais serviam para legitimar o sistema político, pois outros interesses começaram a envolver os rumos políticos no espaço público. A monarquia já não era mais conveniente aos interesses da elite política. Assim, buscou-se a reestruturação interna garantida por uma constituição republicana, proclamada em 24 de fevereiro de 1891, que trouxe um rearranjo para o equilíbrio de poder e que significou uma ruptura muito mais simbólica do que de fato, pois da mesma forma, havia uma continuidade do corpo político representante de uma estamento social que já tinha voz no período imperial.

A grande diferença entre o que a historiografia tradicional chama de Primeira República (1889-1930) e o período imperial é que o espaço público não mais está subjugado ao poder moderador do monarca. As elites organizaram-se em um arranjo institucional por meio do qual conseguiam manipular completamente o espaço público. Os canais de fiabilidade entre governantes e governados eram precários e sujeitos a todo tipo de manipulação, o que viabilizou a chamada Política dos Governadores<sup>3</sup>, por meio da qual São Paulo e Minas Gerais davam as cartas nas sucessões presidenciais. Por certo tempo, houve uma estabilidade institucional aparente, com eleições periódicas; no entanto, esse período também foi caracterizado por uma intensa instabilidade política e social, principalmente devido à concentração do espaço público sob o julgo de um pequeno grupo de pessoas. Não foi por um acaso que a Primeira República foi derrubada por oligarquias descontentes

3 Boris Fausto entende que a realidade do período era um pouco mais complexa e envolvia também o estado do Rio Grande do Sul na balança de poder (Fausto e Fausto, 2015).



com a Política dos Governadores. Foi uma crescente insatisfação com o monopólio do espaço público por uma pequena elite, que não propiciava canais de fiabilidade entre os governantes e os governados, que desencadeou o processo que levou à Revolução de 1930, liderada por um oligarca do Rio Grande do Sul, Getúlio Dornelles Vargas, que assumiu a função de reorganizar o espaço público.

Boris Fausto chama de “Estado Getulista” o período entre 1930 e 1945. Em artigo anterior<sup>4</sup>, discuti a tentativa de Vargas de consolidar uma identidade nacional brasileira, em contraposição às identidades regionais. Cabe esclarecer que no período entre 1930 e 1945, as instabilidades institucional e política compreenderam a regra, tanto é assim que, nesse breve período de quinze anos, a historiografia entende haver três momentos distintos. Houve, talvez, pela primeira vez na história do Brasil, uma evidente tentativa de instaurar um marco fundacional que servisse de referência para a permanência e durabilidade. Igualmente aos momentos anteriores da história brasileira, a tentativa foi falha, pois não garantiu canais de fiabilidade entre governantes e governados. Duas constituições foram elaboradas no período, uma de caráter socialdemocrata (1934) e outra de caráter fascista (fundação do Estado Novo – 1937). Importante ressaltar que o primeiro governo de Vargas (1930-1945) é caracterizado pelo autoritarismo, que nada tem de relação com o que Hannah Arendt entende por *autoridade*. Se pensarmos, no conceito de *autoridade* de Theodor Mommsen, a obediência no espaço público era muito mais uma ordem do que algo intermediário entre ordem e conselho durante o “Estado Getulista”.

Em 1945, quando da queda do Estado Novo Varguista e da ascensão do Período Democrático (1946-1964), nota-se que havia a instabilidade institucional e política no espaço público brasileiro. Nesse breve período, as instituições políticas, consideradas democráticas à época, sofriam com ameaças de golpes e contragolpes, que a historiografia tradicional detalha com o devido rigor acadêmico. O Regime Militar (1964-1985) também não conseguiu consolidar uma tradição que tivesse como referência o momento do golpe de 1964, mas tão somente impôs essa narrativa durante os anos em que o regime foi comandado por militares e o espaço público era regido pelo medo, típico dos regimes tirânicos. Finalmente, a atual democracia, também conhecida como Sexta República (1985-atualmente), é resultado da falência do regime político anterior, que não conseguiu criar espaços públicos em que a fiabilidade entre o governante e o governado pudesse sustentar o sistema político. A fim de preservar a instituição Forças Armadas, os militares articularam politicamente a abertura, conduzida de forma negociada com os atores políticos moderados, um modelo de transição democrática via transição, o que significa dizer que a redemocratização foi pactuada por “lideranças políticas hábeis que souberam conduzir a transição segundo os interesses da elite dominante, preservar a estrutura econômica e isentar de qualquer responsabilidade a instituição das forças armadas a respeito das atrocidades cometidas contra civis no governo militar.” P. 5. (Araújo e Carvalho, 2012).

Pode-se, portanto, dizer que o processo de transição democrática que fundou o instituto político que sustenta a atual democracia brasileira se desdobrou do sistema anteriormente vigente. O símbolo dessa continuidade, inclusive no corpo político, é a própria figura do Presidente José Sarney, um aliado do regime autoritário, que acaba por ser o primeiro presidente civil na “Nova Democracia” e o responsável por conduzir a transição democrática. Assim, o senso que se tem ao estudar a história brasileira é que as

4 Artigo publicado no início deste ano na Revista Política Democrática, Ano XVII, nº . 50, sob o título “A consolidação da identidade nacional brasileira: um projeto político” (Ferreira, 2018).

crises são sempre conduzidas pelos detentores do poder que buscam rearranjos na estrutura sistêmica como alternativa para não produzirem rupturas sistêmicas que impliquem numa real ruptura social. A tática funciona como um método de aquiescer a sociedade, através da produção ilusória de uma nova roupagem sistêmica, mas que, na realidade, tem o papel de atualizar um *modus operandi* anterior, que não se sustenta no conceito de *autoridade* trabalhado por Hannah Arendt. Justamente por não se sustentar nesse conceito a presença romana no imaginário ocidental conclama à ideia de que revoluções são necessárias para estabelecer uma fundação que sirva de alicerce para uma *autoridade* que deveria ser aumentada por meio da tradição e da religião.

O período democrático atual tem por base a Constituição Federal de 1988, que tem por objetivo definir as diretrizes da maneira como o sistema político deve organizar-se. O adjetivo estável é um tanto exagerado para caracterizar os últimos anos do atual sistema político, prova disso é a existência de dois processos de impeachment nesse breve período histórico. Todas essas rupturas representam a ausência de um momento fundacional que inspire no *ethos* o desejo de aumentar alguma fundação. Não há autoridade que sustente o sistema político. Sucessivas crises buscam estabelecer um momento fundacional que sirva de referência a todo o *ethos*, numa tentativa de replicar o êxito romano no que se refere à permanência e à durabilidade. O principal problema é que o cidadão brasileiro não confia em suas instituições políticas, conforme indica pesquisa recente do instituto Datafolha de junho de 2018, 68% dos entrevistados afirmam não ter confiança nos partidos políticos, 67% não confia no Congresso Nacional e 64% não confia na Presidência da República (Datafolha, 2018).

Todos esses pontos de inflexão iniciaram novos momentos de construção sistêmica e, no entanto, nenhum deles conseguiu construir um marco que desse lastro a uma nova tradição reconhecida pelo *ethos*. Como adendo a essa explanação, pode-se destacar citação de Sérgio Buarque de Holanda que retrata o patrimonialismo<sup>5</sup> como um caráter intrínseco da sociedade brasileira e como isso reflete na esfera política: “Isso ocorre mesmo onde as instituições democráticas, fundadas em princípios neutros e abstratos, pretendem assentar a sociedade em normas antiparticularistas” (Holanda, De, 1995). O excerto mostra que não podemos encarar a realidade política brasileira sem considerar suas particularidades, principalmente no que se refere às suas práticas sociais corriqueiras. Dessa forma, o que fia esse caráter de continuidade de um corpo político brasileiro não é um marco histórico legitimamente brasileiro, mas sim um padrão cultural e social, herdado dos ibéricos (Freyre, 2010), que foi, ao longo do tempo, adequado ao *ethos* brasileiro e, conseqüentemente, assimilou-se ao espaço público. Um padrão que leva ao domínio público os *laços de sangue e de coração*, expressão de Buarque, para se referir ao patrimonialismo (Holanda, De, 1995).

É evidente que a tradição política brasileira se constituiu, em grande medida, tendo por base o patrimonialismo e, como resultado disso, a política brasileira sempre teve seu lastro ligado a interesses privados. Diante desse fato, a análise da atual conjuntura política deve ter em mente que o sistema político está em constante mutação, adaptando-se às diferentes ideias que correspondem às vozes de diferentes gerações e, portanto, às diferentes visões de mundo. Entretanto, o patrimonialismo é guarnecido como prática corriqueira na sociedade brasileira, herdado dos portugueses por meio do costume, que vai adaptando-se

5 Raymundo Faoro em seu livro “Os Donos do Poder” estuda em profundidade o que seria o *patrimonialismo* brasileiro (Faoro, 2008).

ao *ethos* conforme o tempo. Acerca desse entendimento, Gilberto Freyre recorreu a Pascal para destacar a influência do costume sobre uma sociedade:

Pascal escreveu que existem três formas de fé: a razão, a inspiração e o costume. E é dele o célebre conselho aos indecisos e aos céticos: agirem como se fossem crentes para acabarem crentes. [...] E o ato, o gesto, a prática, a liturgia, o rito, a conformidade com as manifestações exteriores da fé [...] aos poucos, mas com segurança conduziriam o incrédulo à religião e ao seio da Igreja. Naturalmente, o incrédulo não pudesse chegar à fé pela pura força da inspiração ou da razão. [...] Creio que se pode afirmar com inteira segurança ser muito pequeno o número dos que se filiam à Igreja pela pura força da razão ou da inspiração. Muito maior é o número dos que acabam crentes pela prática, pelo gesto, pelo costume. P.18-19 (Freyre, 2010)

O patrimonialismo está assimilado à cultura brasileira justamente pelo costume. São as práticas sociais corriqueiras, transmitidas de geração a geração, em que os interesses privados de grupos sociais específicos, ou mesmo famílias, são sobrepostos aos interesses coletivos. O espaço público, local natural de debates políticos, é contaminado pelos costumes. Debates democráticos e plurais são, na maioria das vezes, evitados no espaço público, pois a política brasileira, por um aspecto intrinsecamente cultural, não permite que interesses coletivos sejam sobrepostos aos interesses individuais, típicos do patrimonialismo brasileiro. O que se percebe são elites que dominam o espaço público, a fim de preservar os seus privilégios.

### Considerações Finais

A conclusão deste artigo consiste de uma constatação e do levantamento de três hipóteses, que poderão guiar trabalhos futuros. A concepção apresentada por Hannah Arendt de *autoridade* é útil para trabalhar as crises de legitimidade recorrentes no sistema político brasileiro, pois ainda mantemos um imaginário de que o modelo político romano deve servir de referência para a estruturação do espaço público. Uma breve revisão da recente história do Brasil possibilitou a seguinte constatação: não há um marco fundacional que seja sustentáculo de uma *autoridade*. Retomando a análise de Arendt, é plausível dizer que não há lastro algum na história brasileira, ou seja, um momento que se destaque como marco inicial de uma tradição verdadeiramente brasileira, que seja religada, ou melhor, lembrada pelo *ethos* dessa forma e que tenha simbolismo suficiente para sustentar o sistema político. Para realizar uma digressão necessária ao entendimento, o Brasil não teve um momento como ocorreu com os Estados Unidos no contexto de sua independência. A inexistência de tal símbolo é tão significativa que se reflete na própria narrativa diplomática brasileira que sempre se pautou por contar a História do Brasil sob o ponto de vista de uma continuidade de ações de Estado, recorrendo inclusive a um diplomata “português”, nascido no Brasil, Alexandre de Gusmão, como o “avô da diplomacia brasileira” (Peixoto, 2016), um claro exemplo de que a estrutura social anterior à independência brasileira se faz presente na constituição do imaginário de Estado Brasileiro.

A primeira hipótese que se apresenta é a de que a *autoridade* seja elemento ontológico da filosofia política, isto é, não seria possível pensar a própria política sem o balizamento do conceito de *autoridade* como sustentáculo do espaço público. A *autoridade* seria fiadora da estrutura política e condição necessária para a existência de um espaço

público. Há quem possa argumentar isso e justifique suas ações políticas na necessidade de restaurar uma *autoridade*, acerca do assunto Hannah Arendt trata em suas reflexões sobre as revoluções<sup>6</sup>. Para compreender a crise de legitimidade do sistema político brasileiro, é importante rememorar a questão da *autoridade* em Arendt, tendo como referência a explicação proposta acerca da ruptura como característica intrínseca do mundo moderno. É notável que a modernidade traz consigo a insurgência de um novo padrão de sociedade, muito mais conectada e integrada, que não mais se compromete com o padrão romano de *autoridade*.

[...] o famoso ‘declínio do Ocidente’ consiste fundamentalmente no declínio da trindade romana de religião, tradição e autoridade [...] as revoluções da época moderna parecem gigantescas tentativas de reparar essas fundações, de renovar o fio rompido da tradição e restaurar, mediante a fundação de novos organismos políticos [...] P. 185 (Arendt, 2014).

Conclui-se que o padrão romano ainda permanece presente no imaginário ocidental. As revoluções são tentativas de redefinição das estruturas políticas baseadas no sistema de pensamento romano. Hannah Arendt claramente advoga que esse padrão é descabido para se refletir sobre a modernidade. Acrescento que, além de descabido, essa ideia de autoridade confunde-se com a ideia de autoritarismo e, nesse sentido, pode direcionar a ações autoritárias, carregadas de elementos antidemocráticos, sob o argumento de que é necessário estabelecer uma *autoridade*, para se ter um espaço público estável. Advogo no sentido de que essa primeira hipótese não se sustenta, mas trabalharei com esse assunto com maior profundidade em minha dissertação de mestrado.

A segunda hipótese é a de que uma identidade nacional ou uma identidade cívica seria balizadora de um espaço público. Poder-se-ia argumentar, por exemplo, que uma ideia de “Grande Brasil” sustentaria uma relação de confiança entre governantes e governados no espaço público. É uma ideia que tem argumentos fortes para se constituir, uma vez que a ideia de identidade dá suporte ao pertencer no mundo. Nesse sentido, um mito fundacional poderia exercer, hipoteticamente, a função de um marco fundacional, apesar de Hannah Arendt repudiar o funcionalismo ao discorrer sobre o assunto (Arendt, 2014). Não obstante, a ideia de identidade nacional ou cívica não pode ser descartada como elemento que garante sustentação a uma estrutura política, na medida em que a identidade nacional está estreitamente ligada ao imaginário de um povo. Esse imaginário reflete costumes que se sustentam nas práticas cotidianas de determinada comunidade e constituem o seu *ethos*. Seriam as identidades nacionais ou cívicas as responsáveis por pela sustentação de um sistema político? Em que medida os mitos fundacionais poderiam ocupar a função da *autoridade*? As respostas a essas questões ficam em aberto.

A terceira hipótese que se apresenta é uma concordância com o pensamento de Hannah Arendt, ou seja, se a filósofa estiver certa, não existe *autoridade* no mundo moderno. O pensamento dela, entretanto, não é categórico, pois sua análise é alicerçada nas variáveis que ela possui e, nesse sentido, ao tratar da *autoridade* do professor, Arendt a questiona, coloca à prova no mundo moderno, mas não é taxativa de que a *autoridade* do professor tenha sido completamente destituída (Arendt, 2014). Entendendo as sociedades contemporâneas como carregadas de um forte senso heraclítico<sup>7</sup>, é possível indicar que,

<sup>6</sup> Discussão suscitada no livro *Da Revolução* (Arendt, 1988).

<sup>7</sup> Heráclito de Éfeso acredita no mundo como um devir eterno e sua máxima costuma ser traduzida da seguinte forma, conforme apresenta Marilena Chauí: “Não podemos entrar duas vezes no mesmo rio: suas águas não são nunca as

talvez, o caminho filosófico percorrido por Hannah Arendt seja o mais realista, uma vez que ela encara a modernidade como uma novidade com a qual ainda não nos acostumamos.

Dentro do exposto, repito que a história brasileira não apresenta um momento fundacional reconhecido pelo *ethos* como marco a ser preservado e ampliado, ou seja, não atende àquilo que Hannah Arendt acredita ter sido essencial aos romanos para a legitimação de um espaço público e que garantiu permanência e durabilidade às instituições políticas romanas. Por uma perspectiva funcionalista, repudiada por Arendt, existiria um elemento ontológico que a *autoridade*, aos moldes romanos, carrega, a fim de propiciar fiabilidade entre governantes e governados? No caso brasileiro, não se vislumbra esse elemento constituído em bases romanas, ou seja, o espaço público rege-se por outros elementos que sustentam a obediência a um determinado *modus operandi*. É plausível que seja por essa razão que as rupturas sistêmicas sejam tão frequentes. Funcionam, provavelmente, como tentativas frustradas de “reparar essas fundações” e de trazer à tona uma legitimidade ancorada em um padrão romano que não mais serve como parâmetro para a modernidade. É isso o que ocorre no Brasil, há uma sociedade que demanda uma pauta moderna, uma democracia mais participativa com maiores e melhores mecanismos de intervenção social que contrasta com uma estrutura política, social e legal que não consegue acompanhar as demandas da modernidade, por estar, repetidamente, tentando impor um sistema romano de *autoridade* que não mais atende à contemporaneidade, aliado a um aspecto cultural patrimonialista.

Interessante notar que Hannah Arendt vislumbrava o fato de grupos distintos se sustentarem em aspectos predeterminados do passado ao discorrer sobre tradição e geração:

Assim, a perda inegável da tradição no mundo moderno não acarreta absolutamente uma perda do passado [...] Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado. P. 130 (Arendt, 2014).

Os paralelismos entre o que Arendt analisou na década de 1960 e o que é verificado na atualidade no sistema político brasileiro são muitos. A crise que àquela época assolava as democracias do norte tem características muito similares à que assola hoje a democracia brasileira. O que se constrói como ponto de inflexão a ser analisado é a questão da educação como instrumento com o qual a era moderna busca sepultar todas as formas de *autoridade*, sendo assim, é um processo característico não somente da esfera pública, como também da esfera privada.

Politicamente, a autoridade só pode adquirir caráter educacional se se admite, com os romanos, que sob todas as circunstâncias os antepassados representam o exemplo de grandeza para cada geração subsequente, que eles são os *maiores*, por definição. Sempre que o modelo de educação através da autoridade, sem essa convicção fundamental, foi sobreposto ao reino da política [...] fingiu querer educar quando na realidade tinha em mente dominar. P. 161 (Arendt, 2014).

A análise de Arendt é bastante contundente, na medida em que a civilização ocidental tem assimilado uma estrutura de pensamento baseada em ideais de democracias liberais e,

---

mesmas e nós não somos nunca os mesmo” P. 81 (Chauí, 2018).

sua análise acerca da configuração dos ideais liberais e conservadores (Arendt, 2014), pode apontar um horizonte para a compreensão das crises políticas. Não é possível, desse modo, vislumbrar um marco fundacional que oriente as pessoas a um ponto de consenso acerca de alternativas, daí pode-se dizer que, à luz de Arendt, o sistema político brasileiro não se fia de *autoridade* que tenha legitimidade para propor alternativas. Esse descompasso acaba por gerar uma multiplicidade de ideias confusas e, por vezes, contraditórias, que podem gerar mais instabilidade no sistema político.

Nesse sentido, sustento a hipótese de que a crise política brasileira não é uma crise de *autoridade*, na medida em que essa já não existe mais no mundo moderno e incorrer no equívoco de conclamar a *autoridade* para sustentar a estrutura que alicerça o sistema político pode ser bastante perigoso e pode abrir espaço para soluções autoritárias. Urge a necessidade de buscar um consenso que nos possibilite perseguir os ideais de uma sociedade democrática e pluralista, em que as diferenças sejam respeitadas e o espaço público seja utilizado em prol de interesses coletivos e não particularistas. Notadamente, as proposições antigas herdadas de um pensamento ocidental tradicional precisam de revisão e adequação aos conceitos da atualidade.

Por fim, é nítida que a crise de legitimidade na política brasileira é uma crise de uma estrutura que não mais se sustenta nos padrões romanos de *autoridade* estudados por Hannah Arendt, mas que deve buscar sua solução na ontologia política que deve se preocupar em equalizar os interesses de governantes e governados por meio da confiança. Confiança adquirida quando o governante é fiador do governado e vice-versa, o que garante fiabilidade, que em si é um elemento metafísico. Constata-se que não há estabilidade nas instituições políticas brasileiras, pois não há um marco fundacional que garanta permanência e durabilidade na história do Brasil que permita a instituição de um corpo político nos moldes romanos e, talvez, não seja necessário que exista esse momento fundacional que se sustente como *autoridade*, já que a modernidade evidenciou a teoria heraclitiana. A sociedade modernizou-se e incorporou novos padrões sociais que não mais se sustentam na trindade romana de religião, tradição e autoridade e, por isso, novos organismos políticos são demandados para reestruturar os sistemas políticos. A ruptura que Hannah Arendt analisa no mundo moderno é, em grande medida, uma constatação da falta de legitimidade dos sistemas políticos modernos, o que inclui o brasileiro, em que a *autoridade*, aos moldes romanos, inexistente. Entretanto, a definição de Theodor Mommsen acerca de onde a *autoridade* se situaria ainda cabe, para guiar-nos na busca de mecanismos que se encontrem entre uma ordem e um conselho, pois é neste ponto, digamos metafísico, que encontramos a legitimação dos sistemas políticos. Uma legitimação que pode ser passageira, dada a tese heraclitiana, mas que, ao menos, garantiria permanência e durabilidade por um certo tempo. O que devemos buscar são novos mecanismos de sustentação de um espaço público, pois este, sim, é ontologicamente político e necessita equalizar as vontades de governantes e governados, para conduzir uma sociedade ao seu destino teleológico.

**Referências bibliográficas:**

- ARAÚJO, J. G. F.; CARVALHO, C. M. Transições políticas negociadas : uma análise dos processos de democratização de Brasil e Espanha. *O Olho da História*, v. n. 18, n. July, 2012.
- ARENDT, H. *Authority in the Twentieth Century*. *The Review of Politics*, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Da Revolução*. São Paulo, Brasília: Editora Ática SA., Editora UnB, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 7 ed. 2. r ed. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. 1. ed. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2016.
- \_\_\_\_\_. *O que é política?* [s.l.] Editora Bertrand Brasil, 2018.
- BOBBIO, N. *A teoria das formas de governo*. [s.l.] Editora Universidade de Brasília, 1980.
- CHAUÍ, M. *Introdução à história da filosofia: Dos pré-socráticos a Aristóteles*. [s.l.] Editora Companhia das Letras, 2018. v. 1
- DATAFOLHA, I. Grau de confiança nas instituições (PO813954). São Paulo, Instituto Datafolha, , 2018. Disponível em: <<http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2018/06/15/e262facbdafa832a4b9d2d92594ba36eeci.pdf>>. Acesso em: 4 out. 2018
- FAORO, R. *Os Donos do Poder*. São Paulo: Globo, 2008.
- FAUSTO, B.; FAUSTO, S. *História do Brasil*. 14a. ed. [s.l.] Edusp São Paulo, 2015. v. 1
- FERREIRA, M. M. A consolidação da identidade nacional brasileira: um projeto político. *Política Democrática*, v. XVII, n.50, n. Fundação Astrojildo Pereira, p. 129–135, 2018.
- FREYRE, G. *O mundo que o português criou*. Recife, São Paulo: É Realizações Editora, Fundação Gilberto Freyre, 2010.
- HOLANDA, S. B. DE. *Raízes do Brasil*. [s.l.] Companhia das Letras São Paulo, 1995.
- OLIVEIRA, M. G. DE. *Entre nobres lusitanos e titulados brasileiros: práticas, políticas e significados dos títulos nobiliárquicos entre o Período Joanino e o alvorecer do Segundo Reinado*. [s.l.] Universidade de São Paulo, 2013.
- PEIXOTO, R. A. *Moldando o corpo do Brasil: Jaime Cortesão, Rodrigo Octávio, a representação de Gusmão e o metajogo na região do Prata* \*. p. 59–78, 2016.

## Os caminhos, a dúvida e a vida: A religião é incompatível com a ciência?<sup>1</sup>

Maxwell Morais de Lima Filho<sup>2</sup>

*Entre a verdade e os infernos  
Dez passos de claridade  
Dez passos de escuridão.*

(Hilda Hilst)

O zoólogo Clinton Richard Dawkins inicia o seu livro *O Gene Egoísta* afirmando que só quando uma espécie conhece o porquê de sua existência é que se chega à maturidade intelectual do planeta. No caso da Terra, passaram-se bilhões de anos até que Charles Robert Darwin descobrisse o real motivo de nossa presença planetária. Dawkins pertence à linhagem de pensamento darwinista, mas não podemos esquecer que a sua concepção é uma descendente que sofreu modificações, distando em mais de um século da proposta delineada n'*A Origem das Espécies*. Ademais, por ser um ardente defensor do progresso evolutivo, supomos que Dawkins assumiria sem constrangimentos que a paisagem d'*O Gene Egoísta* é mais verdadeira, mais completa e superior em relação ao panorama original desvelado na obra magna de Darwin. Não é ocioso registrarmos que isso não é consensual, nem que haja progresso evolutivo, nem que a visão contida no livro do biólogo queniano seja superior ao horizonte teórico desvelado pelo naturalista inglês.

A visão do paleontólogo norte-americano Stephen Jay Gould, por exemplo, diverge em muitos pontos cruciais da que é advogada por Dawkins, e uma dessas discordâncias diz respeito ao progresso evolutivo, assumida por este último e negada por aquele. Nesse quesito, Gould (2001, pp. 192-3) é bastante enfático quando pondera que

A seleção natural só fala de “adaptação a ambientes locais em mudança”; o cenário não inclui qualquer declaração sobre progresso – nem uma afirmação desse tipo poderia ser deduzida do princípio da seleção natural. O mamute peludo não é um elefante cosmicamente melhor ou superior de um modo geral. Seu único “aperfeiçoamento” é inteiramente local; ele se sai melhor em climas frios (mas o seu ancestral com pouquíssimos pelos permanece superior em climas mais quentes). A seleção natural só pode produzir a adaptação a ambientes imediatamente próximos (e em mudança).

1 Excerto adaptado do capítulo presente em *Filosofia & Religião: Fenômeno religioso no mundo (pós)secular*, livro organizado por Glaudenir Maia e publicado pela Editora Fi em 2018.

2 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e Professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL).



Dawkins (2005c, p. 370) não deixa por menos e carrega com fortes tintas a sua réplica, afirmando que a crítica de Gould, apesar de válida para o antropocentrismo, é completamente inócua para a sua ideia de progresso evolutivo “adaptacionista”:

Gould se aproxima perigosamente da luta contra os moinhos de vento da qual ele, já antes, fez seu estilo pessoal de arte. Por que um darwiniano sensato teria esperado que a maioria das linhagens apresentasse aumento na complexidade anatômica? Não me parece nem um pouco evidente que todos aqueles que seguem a filosofia adaptacionista o fariam. Sabemos que as pessoas inspiradas pela vaidade humana decerto esperariam isso (e Gould está correto ao afirmar que, historicamente, muitos incorreram nesse vício).

Esse rápido excursus histórico serve para nos alertar que o progresso evolutivo é um pano de fundo das obras de Dawkins, e seu primeiro *best-seller*, como veremos, não é exceção; voltemos, portanto, a ele. Mesmo ciente de seu acentuado débito intelectual com o naturalista inglês, Dawkins não tem por objetivo expor as ideias gerais de Darwin n’*O Gene Egoísta*. Na verdade, o autor do livro se vale de refinados conhecimentos da Genética, da Biologia Molecular e da Teoria dos Jogos para examinar os fundamentos biológicos do egoísmo e do altruísmo. O livro contém a pretensão de defender que a “lei fundamental do egoísmo do gene” explana corretamente ambos os comportamentos encontrados no mundo vivo: o altruísta e o egoísta.

Nesse trabalho, exporemos a linha argumentativa delineada n’*O Gene Egoísta* de que a singularidade dos seres humanos é atribuída à nossa cultura, cuja evolução ocorre pela transmissão de replicadores denominados memes. Logo depois, mostraremos que as noções de memes e de evolução cultural são aplicáveis às Religiões, resultando na interpretação negativa que Dawkins atribui a esses sistemas culturais. Finalmente, confrontaremos os pensamentos de Dawkins e de Gould sobre o tipo de relacionamento estabelecido entre a Religião e a Ciência.

Para o zoólogo queniano, nossa excepcionalidade perante as demais espécies biológicas é devida à cultura, pois, a despeito das transmissões culturais que encontramos em aves e em outros mamíferos, tais amostras não passam de “curiosidades interessantes” se comparadas às que se dão nos humanos. Feita essa advertência, ele vislumbra delinear um paralelo entre a propagação dos genes e a difusão da cultura humana. Devemos atentar, no entanto, para a espantosa velocidade com que a evolução cultural ocorre se comparada à genética. Só para ficarmos com um exemplo, se fosse possível regressarmos no tempo, não conseguiríamos entabular uma conversa fluente com Pedro Álvares Cabral justamente por conta da célere evolução linguística. É fácil constatar com que rapidez evolui a cultura quando divisamos as profundas transformações pelas quais passaram as Artes, as Religiões e as Ciências ao longo do tempo. Assim como defende uma evolução progressiva para os replicadores genéticos, Dawkins também o faz para a evolução memética. É nesse sentido que não basta dizermos que a Ciência muda, mas, sim, que ela se converte em algo melhor: a atual Biologia Evolutiva, devido ao acúmulo de conhecimentos, é superior à Biologia Evolutiva presente n’*A Origem*, fato esse corroborado pelo desconhecimento de Darwin acerca da transmissão hereditária.

Em nossa opinião, o ponto mais formidável d’*O Gene Egoísta* é aquele que nos adverte para a impossibilidade de se compreender a evolução humana se debruçando

unicamente sobre a seleção natural dos genes. Estaria o autor renegando o legado de seu maior herói intelectual? Nada poderia estar mais longe da verdade, haja vista que Dawkins (2007a, pp. 328-9), é mais darwinista do que Darwin:

Sou um adepto entusiasmado do darwinismo, mas penso que se trata de uma teoria demasiado ampla para ficar confinada ao contexto limitado do gene. O gene entrará na minha teoria como uma analogia, e nada mais.

Após dez capítulos, nos quais aparecem as ideias de Fisher, Hamilton, Williams, Trivers e Maynard Smith, Dawkins finalmente dá sua contribuição original ao se questionar por princípios biológicos universalmente válidos. Poderíamos reformular sua interrogação do seguinte modo: depois de um incalculável investimento em pesquisa espacial e após o usufruto dos grandes livros de ficção científica, o que ocorreria se finalmente esbarrássemos com formas de vida alienígena? Poderíamos apostar que o DNA fosse a molécula por trás dos seus (até então) inimagináveis padrões corporais? Não, porque nada impede que a base bioquímica desses alienígenas seja dessemelhante da nossa; por exemplo, a vida nesse planeta poderia ser fundada no silício, em vez do carbono. Outra saída estaria no atrelamento da atividade vital à presença de água, mas não é impossível, *prima facie*, que certos organismos prescindam dessa substância para viver. Não obstante as soluções desses questionamentos serem empíricas, Dawkins (2007a, p. 329) extrapola seu pensamento biológico para além de nossas divisas planetárias e postula o seguinte princípio fundamental das Ciências da Vida:

Trata-se da lei segundo a qual toda a vida evolui pela sobrevivência diferencial das entidades replicadoras. O gene, a molécula de DNA, é por acaso a entidade replicadora mais comum no nosso planeta. Pode ser que existam outras. Se existirem, desde que algumas condições sejam satisfeitas, elas tenderão, quase invariavelmente, a tornar-se a base de um processo evolutivo.

Em outras palavras, Dawkins propõe um “darwinismo universal” ao garantir que todas as formas de vida que existiram, existem e existirão no Universo têm por base a reprodução, a transmissão e a sobrevivência diferencial de seus replicadores. Será que a “lei” de Dawkins será corroborada pelas futuras descobertas da Astrobiologia? Talvez sim, mas não precisamos sair da Terra para verificar esse princípio, pois foi retórica a menção a possíveis replicadores não constituídos de ácido nucléico. O cenário agora não é a sopa primordial pré-biótica, mas o caldo cultural humano. Para nomear este replicador cultural, Dawkins recorreu à palavra grega *mimesis* (μίμησις) que, entre outras coisas, significa imitar; traçando um paralelo linguístico com o replicador genético, teríamos o termo mimeme, que foi abreviado para meme. Por serem replicadores culturais, os memes abrangem os mais variados comportamentos, costumes e produções da civilização humana. Eles estão relacionados ao hábito de assoviar uma melodia, à celebração matrimonial e ao modo utilizado na construção de um instrumento. Quando seu amigo cantarola aquela “música chiclete” e de repente você se vê fazendo o mesmo, estamos diante de um processo imitativo que envolve a transmissão do meme música de um cérebro para o outro. Após a apresentação do novo conceito, Dawkins (2007a, pp. 330-1, ênfases nossas) menciona um comentário sobre os memes feito por Nicholas Humphrey:

Os memes devem ser considerados *estruturas vivas*, não apenas metafórica, como também tecnicamente. Quando planta um meme fértil na minha mente, você *literalmente parasita o meu cérebro*, transformando-o num veículo de propagação do meme, da mesma maneira que um *vírus* pode parasitar o mecanismo genético de uma célula hospedeira. E isso não é apenas modo de dizer – o meme para “*a crença na vida depois da morte*”, por exemplo, é de fato *efetuado fisicamente*, milhões de vezes seguidas, como uma *estrutura nos sistemas nervosos* de seres humanos individuais espalhados por todo o mundo.

Já dissemos que a verdadeira contribuição teórica de Dawkins é a sua proposição do conceito de meme no 11º capítulo d’*O Gene Egoísta*. Reforçado isso, não deixa de ser interessante que a ponderação de Humphrey talvez seja a primeira formulação clara e concisa – na vasta literatura memética – a conter as seguintes análises interpretativas:

- (1) Os memes são estruturas vivas;
- (2) Os memes são parasitas cerebrais análogos a vírus;
- (3) As crenças religiosas são memes;
- (4) Os memes se efetuam fisicamente no sistema nervoso.

A ponderação de Humphrey é, evidentemente, posterior ao manuscrito do livro, mas o nosso intento é destacar que ela aparece antes que o próprio autor exponha as suas posições no texto. Previamente à citação do seu colega, Dawkins (2007a, p. 330) havia criticado as tentativas de explicar a Religião a partir de “vantagens biológicas” e tinha apontado apenas os seguintes exemplos de memes: “melodias, ideias, *slogans*, as modas no vestuário, as maneiras de fazer potes ou de construir arcos”. Quando menciona a propagação de uma ideia, ele considera a difusão de um cérebro para outro, sem especificar, no entanto, se o que está sendo transmitido é uma estrutura viva que se realiza fisicamente nos cérebros. Considerando que no capítulo sobre os replicadores Dawkins (2007a, p. 64) desdenha do conceito de vida – “Deveríamos então considerar que as moléculas replicadoras originais estavam ‘vivas’? Que importa isso?” –, não esperaríamos que se interessasse, agora, em atribuir ou não vida aos replicadores culturais. Contudo, a questão da efetuação física dos memes se enquadra perfeitamente bem na sua visão fiscalista do mundo.

Dawkins (2007a, p. 331) se vale da Ciência para exemplificar pela primeira vez a propagação memética e vincula as crenças religiosas aos memes somente após a avaliação de Humphrey:

Considere a ideia de Deus. Não sabemos como ela surgiu no *pool* de memes. Provavelmente, originou-se muitas vezes por “mutações” independentes. De todo modo, é uma ideia realmente muito antiga. Como se replica? Pela palavra falada e escrita, auxiliada pela boa música e pela grande arte. Por que ela tem um grau de sobrevivência tão elevado? [...] Na verdade, a pergunta significa “O que há na ideia de um deus que lhe confere estabilidade e penetração no ambiente cultural?”. O valor de sobrevivência do meme [d]eus no *pool* de memes resulta de seu grande apelo psicológico. Ele fornece uma explicação superficialmente plausível para questões profundas e perturbadoras a respeito da existência. [...] Deus existe, nem que seja somente na forma de um meme com elevado grau de sobrevivência, *ou poder de contágio* [ênfases nossas], no ambiente fornecido pela cultura humana.

Ao comentar sobre os memes científicos, o biólogo nairóbiano refere-se à transmissão de boas ideias; em contraste, há uma menção, à semelhança dos vírus, ao poder contagioso dos memes religiosos. Posteriormente, Dawkins (2005b) afirmará peremptoriamente que existem memes sem tal caráter venenoso, haja vista que os bons e úteis replicadores culturais, exemplificados pelas ideias científicas, não são viróticos. A seguir, analisaremos o enunciado de que os memes são análogos a vírus (2) em conjunção com aquele de que as crenças religiosas são memes (3).

O microbiologista Carl Richard Woese e seus colaboradores se embasaram nas relações filogenéticas entre os seres vivos para agrupá-los nos Domínios *Bacteria*, *Archaea* e *Eukarya*, os quais, todavia, excluem os vírus (do latim, veneno). Apesar das diferenças existentes entre a bactéria que causa o tétano, a levedura que produz a cerveja e o cajueiro, o compartilhamento de características fundamentais é suficiente para permitir classificá-los como vivos. À primeira vista, não podemos dizer o mesmo dos vírus, pois eles ocupam a fronteira entre o inanimado e o vivo. Diferentemente da bactéria, da levedura e do cajueiro, os vírus não possuem organização celular, não têm metabolismo próprio e, em determinadas condições, cristalizam-se; em compensação, são formados por biomoléculas complexas, possuem material genético e se reproduzem. Os vírus, acelulares, utilizam-se da maquinaria metabólica do hospedeiro para se reproduzirem, sendo por isso denominados de parasitas intracelulares obrigatórios.

Antes de chegarmos à Religião propriamente dita, devemos compreender a analogia mais geral traçada por Dawkins entre vírus e memes: assim como os vírus parasitam as células e delas dependem para a sua reprodução, os memes parasitam os cérebros e deles dependem para a sua transmissão. O livro *O Gene Egoísta* já associava a Religião aos replicadores culturais ao afirmar que “Deus existe [...] na forma de um meme”. Além do mais, a estabilidade e a eficiência com que o meme Deus é transmitido ao longo das gerações se deve ao seu “grande apelo psicológico”, e este apelo, por seu turno, confere-lhe um excessivo “poder de contágio”. Portanto, mesmo que não tenha utilizado textualmente a palavra vírus, consideramos que a analogia já estava implícita na noção de contágio. Ressaltamos também que na formulação original o surgimento e a evolução dos memes estavam genericamente associados ao cérebro e à cultura humana.

Posteriormente, Dawkins (2005b) sustentará que a transmissão memética é potencializada nos mais jovens, haja vista que o processo evolutivo se materializou em cérebros infantis extremamente eficazes em assimilarem a cultura circundante, razão pela qual as crianças em geral são tão sugestionáveis e acreditam facilmente no que dizem os adultos. Como essa predisposição evolutiva não veio acompanhada de um manual que permita separar o joio do trigo, a criança estará vulnerável a todo tipo de credence, inclusive as pseudocientíficas e as religiosas. Portanto, há uma importante distinção relacionada à faixa etária do indivíduo, já que os cérebros infantis são facilmente infectáveis quando contrastados aos dos adultos.

Essa vulnerabilidade do órgão infantil é comparável ao que acontece a uma pessoa com síndrome da imunodeficiência: o cérebro infantil é vulnerável aos contágios culturais da mesma forma que um corpo imunocomprometido está desprotegido de doenças oportunistas. Igualmente, assim como os vírus, os cérebros – sobretudo os infantis – são acurados tanto em copiar a informação quanto em executar habilmente o conteúdo prescrito na mensagem copiada. Em relação à primeira característica, enfatizamos que ser eficaz na

cópia não significa o mesmo que duplicação perfeita: os erros que cometemos ao cantar a letra de uma música são similares às mutações genéticas que ocorrem, por exemplo, na reprodução viral. Quanto à segunda qualidade, os cérebros seguem as instruções culturais de modo análogo ao cumprimento do programa genético pelos vírus. Como a susceptibilidade às ideias perniciosas é constitutiva das crianças, elas deveriam ser protegidas da doutrinação religiosa que recebem desde a mais tenra idade. Nesse sentido, rotular uma criança como católica ou protestante é tão absurdo quanto afirmar que ela é conservadora ou liberal. Na mais polêmica de suas obras, Dawkins (2007b) tenta nos conscientizar que a prática de colar rótulos religiosos em crianças, apesar de comum, é execrável.

Deixando de lado a campanha conscientizadora, poderíamos perguntar ao biólogo sobre o tamanho específico de um meme. Em outras palavras, queremos saber se é a posse de um único ou de vários memes que tornam católico o Papa Francisco. Mais uma vez, o Dawkins (2007a, p. 338; 2005a, p. 225) recorre aos antigos primos para iluminar o que se passa com os jovens replicadores: do mesmo modo que determinados genes co-adaptados se unem para desempenhar uma função e que outros formam grupos genéticos evolutivamente estáveis nos conjuntos gênicos, os memes também podem se agrupar em complexos, os memeplexos:

Talvez pudéssemos considerar uma igreja organizada, com sua arquitetura, seus rituais, leis, música, arte e tradição escrita, um conjunto estável, co-adaptado, de memes que se promoveriam mutuamente.

Por analogia com os complexos co-adaptados de genes, os memes, selecionados uns em relação aos outros, “cooperam” em memeplexos, apoiando-se mutuamente – apoiando-se no interior do mesmo memeplexo, mas hostis a memeplexos rivais. As religiões talvez sejam os exemplos mais convincentes de memeplexos, embora não sejam de modo algum os únicos.

Há quem leia *O Gene Egoísta* de maneira enviesada e enxergue a defesa de uma determinação genética das esferas psicológica e cultural, determinação essa que resultaria em seres humanos *necessariamente* egoístas. Entretanto, Dawkins (2007a) principia e finaliza seu livro afirmando que, apesar de nascermos egoístas, distinguimo-nos das demais espécies pelo fato de, pela cultura, *podermos* remar contra a natureza egoística de nossas moléculas replicadoras. Na realidade, podemos extrair da própria Religião um exemplo de replicador cultural que se contrapõe à natureza egoística: o meme do celibato. Não precisamos de muita imaginação para concluir que seríamos extintos se todos fôssemos geneticamente compelidos ao comportamento celibatário. Assim sendo, se quisermos explanar o hábito do celibato, não devemos olhar para os genes, mas para a transmissão de ideias por líderes católicos.

Dawkins (2007b, p. 56) considera que a Religião e a Ciência são imiscíveis e, por conseguinte, não podem ser simultaneamente verdadeiras, já que uma e outra fazem afirmações mutuamente excludentes sobre o Universo:

[Hipótese da Religião]: *existe uma inteligência sobre-humana e sobrenatural que projetou e criou deliberadamente o universo e tudo que há nele, incluindo nós.*

[...]

[Hipótese Evolutiva de Dawkins]: *qualquer inteligência criativa, de complexidade suficiente para projetar qualquer coisa, só existe como produto final de um processo extenso de evolução gradativa.*

Para ele, a ponderação lógica sobre o assunto, baseada no exame de evidências, levar-nos-á à conclusão *quase* certa de que Deus não existe. Somos forçados, a partir de uma análise estatística, a descartar a Religião dogmática em favor da Ciência racional. Dawkins afirma ainda que a Religião sobrevive a despeito das provas que a refutam, enquanto a corroboração da Ciência se respalda em evidências.

A visão de que haja um conflito necessário entre a Religião e a Ciência não é vista com bons olhos por Stephen Jay Gould. No livro *Pilares do Tempo*, Gould (2002, p. 11) se refere ao desacordo entre as atividades religiosa e científica como “um debate que só existe na mente e nas práticas sociais das pessoas, e não na lógica ou na utilidade correta desses dois assuntos inteiramente diferentes e igualmente vitais”, advertindo-nos, contudo, que reconciliar Religião e Ciência não significa unificá-las. Sem se pretender original, ele defende que a legitimidade religiosa está na esfera moral e a científica, no domínio factual. Destarte, a convivência harmônica é garantida se forem respeitadas as fronteiras dos magistérios não interferentes (MNI) da Religião e da Ciência. Em outras palavras, o que Gould denomina de “princípio central de não interferência respeitosa” é uma exigência que deve ser cumprida em via dupla, tanto por religiosos quanto por cientistas.

O conflito ocorre, precisamente, quando uma esfera transborda de suas verdadeiras balizas e pretende tratar de questões que não lhe dizem respeito. Citemos um exemplo de cada lado. São famosos os casos do movimento criacionista no país de Gould, os Estados Unidos. Um ramo conhecido como Criacionismo de Terra Jovem defende, baseado numa leitura literal da Bíblia, que o nosso planeta tem pouco milhares de anos. Como, de acordo com esses criacionistas, há evidências científicas que corroboram tal interpretação, ela deve ser ensinada nos currículos escolares ao lado da Biologia Evolutiva. O desrespeito da outra extremidade adviria dos cientistas ateus que se utilizam de conhecimentos fáticos com o intuito de abordar temas não empíricos. Por questões de espaço, contentemo-nos com este segundo tipo de desacato.

Em nosso entender, um problema a ser enfrentado pela noção de conflito necessário entre a Religião e a Ciência está no grande número de cientistas que não são ateus, o que inclui, obviamente, os agnósticos. Mesmo que fiquemos restritos à Biologia, podemos montar uma equipe formada por Wallace, Huxley, Dobzhansky, o próprio Gould e Darwin! Não deve ser fácil, mas Dawkins terá que se resignar com o fato de que seu tataravô intelectual não era ateu, muito menos um ateu militante. Gould (2002, p. 151) capitaliza isso quando reitera que

Darwin não usou a evolução para promover o ateísmo ou para afirmar que nenhum conceito de Deus jamais poderia ser equacionado com a estrutura da natureza. O que ele argumentou foi que a factualidade da natureza, se interpretada segundo o magistério da ciência, não é capaz de resolver, nem mesmo de especificar, a existência ou o caráter de Deus, o significado definitivo da vida, as bases corretas da moralidade ou qualquer outra questão pertencente ao magistério distinto da religião.

*Pilares do Tempo* precede em sete anos o lançamento de *Deus, um Delírio*, obra na qual Dawkins sistematiza a sua posição neoateísta. No livro de Gould, enxergamos críticas

veladas que são direcionadas ao colega do outro lado do Atlântico, mas Dawkins não é nominado em nenhuma de suas páginas. Em contrapartida, Gould já havia falecido há quase cinco anos quando foi alvo destas críticas de Dawkins (2007b, p. 86) em *Deus, um Delírio*:

Gould executou a arte de recuar a distâncias incríveis em um de seus livros menos admirados, *Pilares do tempo*. Ali ele cunhou a sigla MNI para o termo “magistérios não interferentes”: [...]

[...]

Parece ótimo – até que você pense um instante sobre o assunto. Quais são essas questões definitivas em cuja presença a religião é convidada de honra e a ciência deve respeitosamente se retirar?

Para o zoólogo nairóbiano, a proposta de magistérios não interferentes de Gould se baseia na antiga distinção de que a Religião trata de perguntas do tipo “por que” e a Ciência aborda as perguntas do tipo “como”. Dawkins, no entanto, assevera que essa discriminação é bastante problemática porque a nossa capacidade de elaborar perguntas gramaticalmente impecáveis não implica que elas sejam dignas do nosso precioso tempo, pois muitas dessas questões são desprovidas de sentido.

### Considerações finais

O conceito de meme está umbilicalmente ligado à proposta de darwinismo universal e vai de encontro à leitura de que o seu proponente seja um determinista genético – pelo menos no sentido forte de determinismo. Prova disso é que os memes nos permitem desobedecer, se assim o quisermos, as instruções egoísticas dos genes. Na proposta original de 1976, Dawkins exemplificou a transmissão tanto de memes científicos quanto de religiosos: ele mencionou o poder de contágio quando falou do meme Deus, mas não fez o mesmo com a propagação das ideias científicas. Anos depois, ele distinguirá qualitativamente os memes entre bons e perniciosos; as ideias científicas e as religiosas se enquadram, respectivamente, no primeiro e no segundo tipo. Também está presente n’*O Gene Egoísta* a noção de memplexo, que é apropriada para explicar instituições complexas como a Igreja Católica.

Outra ideia que não estava no seu primeiro livro é a maior vulnerabilidade das crianças às infecções mentais. Uma das consequências dessa fragilidade é que os cérebros infantis absorvem como uma esponja a Religião de seus pais. A rapidez dessa assimilação impede que a criança pondere racionalmente sobre o conteúdo impregnado. Por conta disso, o biólogo queniano considera abusiva a doutrinação religiosa e promove uma campanha para que nos reframos às crianças como filhas de pais religiosos, mas não como religiosas. Na perspectiva de Dawkins, há um confronto necessário entre a Religião e a Ciência, pois os cientistas recusam a explicação sobrenatural invocada pelos religiosos. Além disso, as evidências encontradas no Universo nos permitem concluir com *quase* certeza que Deus não existe. Por fim, Dawkins assevera que, mesmo que existam questões cientificamente insolúveis, isso de modo algum nos autoriza a tentar resolvê-las teologicamente.

O posicionamento de Gould é de que inexistiria tal conflito entre a Religião e a Ciência se fossem respeitados os limites temáticos e metodológicos de cada magistério. Segundo ele, o próprio Darwin respeitou essas fronteiras e, portanto, deveria ser tomado como um exemplo a se seguir. É um fato que a Ciência é utilizada para construirmos

teorias elegantes que descrevem minuciosamente as leis da natureza. Não obstante isso, mesmo que chegássemos ao estágio de total compreensão dos objetos materiais do Universo, conservar-se-iam intocadas as questões valorativas e de sentido último.

Dawkins e Gould foram os que melhor divulgaram a Biologia Evolutiva na segunda metade do século XX. O sucesso de venda de seus livros se deve à afortunada junção de uma escrita refinada com o rigor conceitual no tratamento dos temas. Devemos utilizá-los na instrução daqueles que não enxergam o aspecto dinâmico da atividade científica e que são incapazes de compreender que divergências entre cientistas de uma mesma área são corriqueiras. Por conta da semelhança de formação acadêmica e por serem contemporâneos, Dawkins e Gould defendem abordagens que concordam no atacado, mas se chocam no varejo. Esses desentendimentos são refletidos no modo como eles descortinam a Ciência e, conseqüentemente, no tipo de relacionamento que ela estabelece com a Religião.

Sobre esse tema, a Academia Nacional de Ciências dos Estados Unidos (2001, p. 54), uma das mais prestigiosas agremiações científicas do mundo se manifestou do seguinte modo:

A ciência não pode nem provar nem refutar a religião. Os avanços científicos colocaram algumas crenças religiosas em dúvida, como as ideias de que a Terra foi criada muito recentemente, de que o Sol gira em torno da Terra e de que a doença mental se deve à possessão por espíritos ou demônios. Porém, muitas crenças religiosas envolvem entidades ou ideias que atualmente não estão dentro do domínio da ciência. Então, seria falso presumir que todas as crenças religiosas podem ser contestadas por descobertas científicas.

Como podemos notar, se a contenda fosse por ela arbitrada, prevaleceria, em geral, a visão do entendimento mútuo entre a Religião e a Ciência. Enfim, sabemos que este assunto é bastante complexo, exige uma análise mais detalhada e, com certeza, retornaremos a ele futuramente.



**Referências bibliográficas:**

ACADEMIA NACIONAL DE CIÊNCIAS, INSTITUTO DE MEDICINA. *Ciência, evolução e criacionismo*. Tradução de Valéria de Fátima Vieira. Ribeirão Preto: FUNPEC Editora, 2011 [2008].

DAWKINS, Richard. A barcaça chinesa e o telefone sem fio: Do prefácio a *The meme machine*, de Susan Blackmore. In: \_\_\_\_\_. *O capelão do Diabo: Ensaios escolhidos*. Organização de Latha Menon. Tradução de Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a [1999], pp. 213-27.

\_\_\_\_\_. Os vírus da mente. In: \_\_\_\_\_. *O capelão do Diabo: Ensaios escolhidos*. Organização de Latha Menon. Tradução de Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b [1993], pp. 228-57.

\_\_\_\_\_. Chauvinismo humano e progresso evolutivo: Resenha de *Lance de dados*, de S. J. Gould. In: \_\_\_\_\_. *O capelão do Diabo: Ensaios escolhidos*. Organização de Latha Menon. Tradução de Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2005c [1997], pp. 362-81.

\_\_\_\_\_. *O gene egoísta*. Tradução de Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a [1ª edição: 1976 / 2ª edição: 1989].

\_\_\_\_\_. *Deus, um delírio*. Tradução de Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b [2006].

GOULD, Stephen Jay. *Lance de dados: A ideia de evolução de Platão a Darwin*. Tradução de Sergio Moraes Rego. Rio de Janeiro: Record, 2001 [1996].

\_\_\_\_\_. *Pilares do tempo: Ciência e Religião na plenitude da vida*. Tradução de F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2002 [1999].

## Saúde como uma questão de atitude segundo Montaigne

Nelson Maria Brechó da Silva<sup>1</sup>

Este trabalho pretende analisar os textos “da Solidão” (I, 39) e “Da experiência” (III, 13) de Montaigne (cf. MONTAIGNE, 1962 [edição francesa] 1972 [edição brasileira]) para interpretar sobre a saúde como atitude (opinião) frente ao caminho da natureza. Trata-se de um exercício espiritual no contexto da teoria do humor, que envolve a capacidade de encarar as limitações da natureza (vida), sem perder o desejo de viver e tampouco buscar excessivamente a saúde.

O ensaísta aceita o que a natureza fez por ele, visto que toma atitude de experimentar a vida cotidiana ao invés de lamentar-se. Isso significa que doente ou saudável, o modo de vida de Montaigne é o mesmo. O homem de compreensão é capaz de observar (atos e maneiras de comer e beber), discernir melhor do que o médico, a respeito do bom e do mau.

A saúde, nesse sentido, não é uma mera ausência de doença, e sim uma efusão, uma força viva e uma energia transbordante. Dado a breve exposição do filósofo, elencam-se algumas questões relevantes. Primeira, como é a visão da saúde, da vida e da morte? Segunda, qual é a relação entre experiência e natureza? Terceira, como preservar o gozo de viver diante do processo de envelhecimento? Quarta, por que é importante ao longo da vida se retirar da agitação da vida social para agir com prudência e sabedoria? Estas perguntas e, sobretudo, a última permitirão o diálogo entre a Ética e a Filosofia Política com pesquisadores (as) que procuram articular a ligação entre Filosofia e Medicina (ou demais áreas da Saúde), a fim de meditar eticamente a saúde.

Vale observar que o filósofo utiliza a palavra ensaio em francês, *essai*, que significa prova, experiência e tentativa, bem como o remendo em francês, *pièce*, que pode ser traduzido como remendo e peça. O ato de ensaiar ou expressá-lo como remendo remete, por um lado, ao contato com o constante e a diversidade. Por outro, com aquilo que permanece e que é eternizado, no caso de Montaigne, a palavra. Ela une o movimento e a permanência, de modo que se percebe a harmonia não como tranquilidade e sim como um trabalho terapêutico, no qual o autor faz a sua confissão para mostrar no espelho a sua imagem e sua maneira de viver.

Montaigne não dá uma solução mágica e sim fornece o caminho, que, amiúde, é repleto de contornos e que deixa a cabeça semelhante ao bêbado. Revela-se, assim, a emergência de expressar a fragmentação do “eu”, que se encontra num jogo, ou seja, num movimento, no qual não existe um eu único e tampouco abstrato. Isso acontece porque, ao ensaiar, o autor se põe fora do *kronos*, tempo cronológico, na tentativa de trazer à tona suas experiências e escrevê-las como peças ou remendos. Quando ele sai do tempo, ele faz o

---

1 Leciona no curso presencial e de EAD em Teologia pela Faculdade João Paulo II (FAJOPA de Marília-SP)

exercício do julgamento ou suspensão do juízo, em grego, *epoché*. Ele descobre uma outra noção do tempo, o *Kairós*, tempo oportuno.

Vale a pena descrever o contexto histórico de Michel de Montaigne para melhor compreensão de sua reflexão acerca da saúde. Ele pertence à família Eyquem, formada por pessoas ligadas ao comércio de vinho, peixes, salgados e pastéis na cidade Bordeaux, localizada próxima do litoral Atlântico francês. Além do mais, nos meados do século XV, os negócios dos Eyquem eram modestos, de modo que não iam além de uma simples mercearia na Rue de la Rousselle. Todavia, paulatinamente o estabelecimento comercial deles cresce de acordo com o desenvolvimento geral do comércio nesse período. Vale recordar Ramon, primeiro dos Eyquem conhecidos, pelo fato de que este adquire uma senhoria medieval, situada entre Guienne e Périgord, próximo de Bordeaux. A propriedade não é muito extensa, contudo concede a Ramon o título de nobreza. Com isso, ele deixa de ser um mero Eyquem para ser Seigneur de Montaigne, uma vez que esse é o nome das terras adquiridas. Gradativamente a família eleva-se mediante o generalizado processo de ascensão da burguesia, que, de classe marginalizada na Idade Média, torna-se a principal protagonista da história moderna.

Grimon, filho de Ramon, herda do pai as propriedades comerciais em Bordeaux e as terras de Montaigne. Assim, Grimon avança ainda mais na sociedade, pois ascende às honras oficiais. Ele se torna magistrado civil e casa suas filhas com membros da magistratura judiciária. Quanto aos filhos, dois se tornam advogados e conselheiros no parlamento de Bordeaux. Pierre, o mais velho, abandona os livros contábeis pela espada, participa inclusive das guerras italianas. Quando retorna, divide seu tempo entre os afazeres comerciais, a vida no castelo de Montaigne e as honrosas tarefas decorrentes dos altos cargos municipais, para os quais diversas vezes é eleito. Acrescenta-se que essas ocupações são resultados de uma vida inteira dedicada ao trabalho e ao engrandecimento da fortuna familiar. E mais: devido também ao fato de Pierre ser possuidor de terras e de dignidade, símbolos de poder e nobreza.

Pierre Eyquem casa-se, em 1528, com Antoinette de Louppes de Villeneuve, filha de um vendedor de vinhos de Toulouse. Fato curioso é que os familiares dela também provêm da burguesia, visto que provinha de rica família de comerciantes judeus, a saber, os Lopes de Portugal e Espanha. O casal incorpora a cultura da época, de maneira que os burgueses enriquecidos pelo comércio substituem os decadentes senhores feudais e procuram combinar o espírito empreendedor com a mentalidade aristocrática medieval. Frente a esse fator predominante da burguesia, os Eyquem e Louppes passam a Seigneur de Montaigne, fazem o máximo para sustentar a aparência de nobres. A preocupação pela aparência diante da aristocracia repercute na educação do filho Michel de Montaigne, que é o ilustre filósofo desta pesquisa. Ele nasce no castelo de Montaigne, no dia 28 de fevereiro de 1533. O casal fornece ao menino uma educação nobre, sobretudo nos mínimos detalhes, a começar pelo ato de levantar, porque acorda todas as manhãs ao som da espineta a fim de que seus ouvidos se tornassem refinados. Até os seus seis anos de idade, os familiares e serviçais da casa são proibidos de falar outra língua que não o latim, a fim de facilitar seu aprendizado da linguagem culta da época. A reputação da língua latina nessa época é tal como inglês hoje, contudo com uma relevância ainda maior, pois o latim é muito mais rico e, acima de tudo, revestido de nobreza.

Para a inserção nas obras latinas, Montaigne aprende com um preceptor alemão as primeiras letras de Cícero. Apesar de ter uma infância tipicamente feliz, o filósofo pouco fala de sua mãe. Geralmente as suas referências às mulheres são negativas. Em relação aos irmãos, pouco fala deles. Sabe-se, no entanto, que os dois mais velhos faleceram ainda na primeira infância e os outros quatro tornaram-se, quando adultos, senhores de Beauregard, de la Brousse, de Saint Martin e de Mattecoulon. Quanto à figura paterna, esta tem grande importância para Montaigne. Ele descreve Pierre, seu pai, com um perfil de Eyquem relativamente rico, com características de homem hábil e econômico quando necessário. Aos seis anos de idade, Montaigne é enviado ao Colégio de Guyenne, em Bordeaux. Lá recebe a influência de dois humanistas, George Buchanan e M. A. de Muret. Depois, estuda Direito e se forma provavelmente em Toulouse, em 1554. Contudo, a função de advogado e os cargos de conselheiro no tribunal de Périgord e no Parlamento de Bordeaux deixam recordações desagradáveis de bárbaras instituições de cunho jurídico e de condenações que a seu ver são ações criminosas.

Embora Montaigne enfrente diversas dificuldades, um grande acontecimento marca o restante de sua vida. Trata-se da amizade com La Boétie, que ocorre em 1559 e se estende até a morte do amigo, em 1563. Forma-se entre eles uma afeição que ultrapassa a dimensão fraternal. O amor conjugal surge em 1565 com Françoise de la Chassaigne, filha de um conselheiro do Parlamento de Bordeaux. Desse casamento resultam filhos que morrem prematuramente, de maneira que sobrevive apenas uma menina de aparência frágil, cujo nome é Leonor. Em 1568, torna-se proprietário da senhoria de Montaigne com a morte do pai. Isso o leva a recolher-se na torre do castelo e juntamente com a melancolia proveniente da solidão levam-no a escrever, ou melhor, a ensaiar.

Montaigne, mesmo refugiado no castelo, por algumas vezes retorna à diplomacia e à arte militar como tarefa de nobreza. Em 1580, publica os dois primeiros volumes dos *Essais*. Nos últimos anos de sua vida, dedica-se ao terceiro volume, que será publicado postumamente, em 1595. Nesse tempo, destaca-se a figura de Mademoiselle de Gournay, única mulher a quem Montaigne se ligou profundamente, de modo que a ama como filha. Ela edita, após a morte dele, suas obras. Em 1592, Montaigne consegue casar sua filha Leonor e espera pacientemente pela morte que se aproxima. O fim da vida é marcado por problemas de saúde, de cálculos biliares. Contudo, mesmo diante da enfermidade, ele se levanta do leito para cavalgar. O ceticismo é tão intenso, que recusa e detesta os médicos. Ele pretende se tratar por conta própria, porque a experiência de ir ao médico apenas prolonga a dor. Durante esse período doloroso, conhece Pierre Charron, discípulo que posteriormente sistematiza a filosofia cética aprendida com o mestre.

No final de 1592, aproximadamente no dia 13 de setembro, ocorre a morte de Montaigne em seu castelo, durante uma missa celebrada em seu próprio quarto. No dia seguinte, é sepultado na igreja “des Feuillants”. O monumento funerário, hoje na Faculdade de Letras de Bordeaux, representa-o deitado, vestido com armadura de cavaleiro, e dois epitáfios em grego e latim celebram-lhe a sabedoria, os costumes, a eloquência e o espírito.

Montaigne solicita, nesse sentido, o suporte do leitor para o experimento que é o *Essais*. Montaigne não só fala sobre a experiência, mas convida seu leitor a experimentá-la. Heitsch, no capítulo 42 “Montaigne sobre Saúde e Morte” (cf. HEITSCH, p. 765-782), articula a questão da saúde e da doença, bem como o significado que Montaigne sugere para preservar a boa saúde. Portanto, o ensaísta a especifica em, 1, 39 “De solidão” e III, 10

“De sua vontade doméstica”. Heitsch ressalta que Montaigne não se apega à saúde, porque esta pode interferir na sua busca pela felicidade. Segundo Montaigne, os conceitos relativos à saúde, doenças e tratamentos potenciais são interpretados como opiniões. Saúde, vida e morte se tornam uma questão de atitude diante do seguir o caminho da natureza. É um exercício espiritual no contexto da teoria do humor. A pessoa se perde na vida, devido à busca excessiva da saúde, de modo que é notável a sua falta de experiência. Montaigne, por sua vez, aceita o que a natureza fez por ele. Doente ou saudável, o modo de vida de Montaigne é o mesmo. O homem de compreensão é capaz de observar (atos e maneiras de comer e beber), discernir melhor do que o médico, a respeito do bom e do mau. No texto *Da experiência*, Montaigne resume a correta mistura ou perfeito balanço dos humores, nos quais ele nomeia a mistura do homem.

Brahami, no verbete “doença”(cf. BRAHAMI, 2016. p. 719- 721), sublinha que Montaigne compreende a doença como uma forma de vida (III, 13). De acordo com Montaigne, ele prefere conceber a saúde como o poder expansivo de um movimento que envolve o conjunto da alma e do corpo, no sentido de ser capaz de dialogar com a própria natureza, capaz de acolher a exterioridade, de receber a alteridade, se bem que a saúde é essencialmente a atitude a se emprestar à diversidade e então combinar as formas da existência numa unidade fluida do movimento irregular e informe da vida. A saúde não é simplesmente toda a perfeição fechada sobre ela mesma de um organismo num estágio de equilíbrio. Montaigne não adere ao esquema antigo segundo o qual a saúde procede da estabilidade interior do corpo, do bom temperamento dos humores. Montaigne distingue, dessa forma, no caso da doença, de uma parte o sofrimento ou a dor efetivamente colocadas, e de outra a representação imaginária que a doença se faz de seu mal. É preciso distinguir o mal efetivo de seu desdoblamento imaginário na doença.

Legros no verbete “Saúde” (cf. LEGROS, 2016. p. 1038-1040), fala a partir de sua análise de I, 39 “De solidão” no que diz respeito à alegria e à saúde. A saúde não é uma mera ausência de doença, é uma efusão, uma força viva, uma energia transbordante. Montaigne faz, com isso, uma terapia através da escrita, peça dirigida contra a morte. Montaigne é protetor da sabedoria ligada ao conceito de alegria e social. A alegria e a saúde são nossas melhores peças (cf. I,39). Verdadeiramente leitor de *De triplici vita* de Ficino, Montaigne sabe que o excesso do estudo os altera. Ele não quer por ele mesmo nem ciência nem sabedoria esquecidas dessas duas qualidades do homem vivente. O microcosmo e o macrocosmo estão em correspondência, justamente com a alma do homem e o mundo da alma. É fundamental balancear os humores para purgar o corpo.

Montaigne apresenta uma profunda ligação com Sêneca no tocante à saúde. Ela se relaciona com a vida do *otio*. Sêneca, na sua reflexão *De otio, Da vida retirada* (cf. SÊNECA, 2018, p. 17-31), visa a justificar a vida dedicada aos estudos, conciliando-a com os deveres da vida pública. O homem, que deve viver conforme a natureza, pode dedicar-se à meditação (*otium*), em razão de que pode ser útil a todos. Nesse sentido, o homem deve ser, possivelmente útil a muitos; se não, a poucos; se nem a esses, aos mais próximos ou somente a si mesmo. Com efeito, ao agir desta forma, ele terá conseguido realizar uma obra que possa ser considerada de valor. O silêncio conduz o homem à saúde mental, tão fundamental para que ele cultive o encontro consigo mesmo.

Outro ponto interessante entre Montaigne e Sêneca diz respeito ao afastamento da vida social. Sêneca defende o afastamento de atividades públicas, político-administrativas

e o recolhimento como imprescindíveis, a fim de que o homem possa cumprir a sua missão de observar e julgar tudo pelo prisma do bem e da honestidade. Ele interpela ainda acerca da utilidade de se retirar para perto de homens qualificados e escolher um exemplo para orientar a vida. Isso pode ser válido apenas na vida retirada. Com isso, pode ser alcançado aquilo com que o homem sonha, em um lugar onde ninguém interfere em suas ações, para não deixar de lado os propósitos e conduzir a vida segundo um único princípio, em lugar de fragmentá-la com projetos diversificados. No caso de Montaigne, nota-se a importância da solidão para se dedicar ao ato de ensaiar.

Para Sêneca, o pior de todos os males é quando se resolve mudar os defeitos. Passar de uma coisa para outra pode agradar, todavia, concomitantemente, é vergonhoso, uma vez que as decisões se tornam levianas. Hesita-se e é levado para cá e para lá. Abre-se mão dos anseios, reclama-se do que abandona-se, as mudanças se alternam entre a ambição e o arrependimento. Montaigne acentua o valor do viver a vida com as próprias limitações, ao invés de lamentar-se diante dos erros.

Outro ponto de aproximação entre Sêneca e Montaigne é sobre o sábio. Para Sêneca, se ele decidisse percorrer uma a uma todas as repúblicas de sua época, não encontraria nenhuma que estivesse à altura para receber o sábio, ou que o sábio pudesse fazer parte dela. Já que não se pode encontrar a república dos sonhos, então invade no homem a necessidade de descanso, porque não se encontra nenhum lugar que possa substituir a vida retirada. Montaigne deseja, também a vida retirada no castelo para o exercício da composição do autorretrato.

Sêneca concede o exemplo da navegação no intuito de comparar a vida com os desafios que surgem repentinamente. Para tanto, ele discorre que navegar é ótimo, mas se o outro advertir que não se deve fazê-lo por águas onde são frequentes os naufrágios e nas quais as tempestades desorientam os pilotos, pode-se concluir que esse indivíduo aconselha a não enfrentar o mar, por mais que louve a navegação. Pode-se constatar que navegar implica enfrentar as tempestades. Para Montaigne, meditar sobre a vida consiste, justamente no desafio de não desanimar com os obstáculos: a saúde como alegria de viver.

Quando se analisa I,39, nota-se que Plínio e Cícero sugerem a glória. Mas, segundo Epicuro e Sêneca, é preciso abandonar qualquer ideia de glória e renome. Não se preocupar com o saber e com as capacidades. A pessoa, de acordo com Montaigne, deve valer mais do que elas, pois o ensaísta resgata o essencial do humano: a capacidade de aprender constantemente na “escola da vida”. A experiência é mais importante do que a glória, uma vez que conduz ao exercício do recolhimento e da prudência.

Montaigne mostra que para Sêneca o público deve ser uma só pessoa e que uma só pessoa tenha a importância de um grande público. Propõe para o recolhimento, mas antes indica a preparação para receber a si mesmo, a fim de deixar de lado a glória. Eis o conselho de verdadeira e natural filosofia montaigniana. Plínio e Cícero são considerados por Montaigne como filosofia da ostentação e de verbosidade. A saúde se vincula ao aspecto da autoestima, a fim de conhecer e valorizar a si mesmo.

No ensaio III, 13, Montaigne afirma que estuda a si mesmo mais do que qualquer outra coisa e esse estudo constitui toda a sua física e a sua metafísica. Invoca a escuta da experiência e vê-se que ela diz tudo aquilo de que se tem necessidade especial. Ele gostaria mais de entender bem o que se verifica em si mesmo do que compreender perfeitamente Cícero. Os ensaios são registros de experiências de sua vida como ensopado de frases. O

homem de bom senso é capaz de distinguir melhor do que o médico o útil e o prejudicial. Doente ou com saúde o modo de vida de Montaigne é idêntico. Consiste a sua saúde em manter sem perturbações o seu estado habitual. A experiência ensina a Montaigne de que só se perde por falta de experiência.

Conforme Montaigne, é fundamental deixar que a natureza aja por si: ela entende melhor do que o homem de seus negócios. A vida é um movimento. Montaigne relata que dorme de 8 a 9 horas de sono. Ele aceita de bom grado e com recolhimento o que a natureza fez por ele, sem levar em conta o arrependimento diante das más escolhas. A saúde requer esta ligação entre a pessoa com a natureza, de modo que o viver seja encarado com maior naturalidade.

Em I, 39, Montaigne fala da ambição, da avareza, do medo, da concupiscência e da indecisão que acompanham o homem até nos claustros e nas escolas de filosofia. Ele cita o seguinte verso de Virgílio: “A preocupação monta na garupa e galopa com eles” (Virgílio). O fim que se visa quando se procura a solidão é, segundo Montaigne, viver mais à vontade e como cada um se sente agradado; porém, nem sempre se acerta com o caminho. Muitas vezes, imagina-se ter abandonado quaisquer ocupações e não se faz senão mudar a atividade.

Montaigne afirma a necessidade de carregar os ferros, de forma que a liberdade não é completa e volver o olhar para o que se deixa e que se emprenha a imaginação. Ele menciona o pensamento de Horácio: “Nosso mal está dentro da alma e esta não pode fugir de si mesma”. É necessário, pois, extirpá-lo dela e então concentrar-se em si mesmo. Nisto consiste a verdadeira solidão, a que se pode gozar na cidade e na Corte, mas que se goza melhor no isolamento. Se se projeta viver sozinho, longe de todos, faça-se com que a satisfação só dependa do outro; destrua-se tudo o que amarra, arranje-se de maneira a viver efetivamente sós, e, nesta condição, sem mais preocupações.

É preciso ter como reserva um recanto pessoal, independente, em que se seja livre em toda a acepção da palavra, que seja nosso principal retiro e onde se esteja absolutamente sozinho. Disso resulta o entretenimento de si consigo mesmo, e a essa conversa, que não versará nenhum outro assunto, ninguém será admitido. Ele cita Tíbulo: “Na tua solidão, sê para ti mesmo o mundo” (Tíbulo). A virtude satisfaz-se com ser, sem necessidade de regras, palavras e consequências.

Para Montaigne, já se vive bastante para os outros, viva-se para si ao menos durante o pouco tempo que resta. Isole-se, e na calma, rememorem-se os pensamentos e as intenções. Não é nada fácil um retiro consciencioso. A coisa mais importante do mundo é saber pertencer a si mesmo. Já é tempo de se retirar da sociedade. Se se faltam forças, recua-se e recolha-se. As letras são um agradável passatempo, mas não se se deve absorver nelas a ponto de perder a alegria e a saúde, o que em suma é mais precioso, pois ainda perde-se o encanto de viver, que está relacionado ao ato de experimentar as letras e não simplesmente decorá-las.

Em Montaigne, urge a necessidade de se manter no tempo a memória, em outras palavras, a consciência. Contudo, é uma corajosa luta para resgatar o vivido no escrito. Assim, descreve-se num quadro, que corresponde aos ensaios para a manutenção de algo que ainda resta na consciência. Os ensaios são, portanto, quadros do vivido, que podem ser perdidos com o tempo através do esquecimento. Refletir sobre a experiência se refere à saúde como disposição para dialogar consigo mesmo na vida retirada e conseqüentemente com o mundo.

Pode-se perceber no decorrer dos “Ensaaios” que o autor redige de diferentes formas, pois em cada redação, abre-se uma nova possibilidade de interpretação de si mesmo e assim por diante. O movimento entre o presente e o passado gera a permanência, que são os ensaios, como forma de presentificar o passado e apontar para o futuro, que indica cada leitor dos *Ensaaios*. Por esse motivo, conscientizar é descrever os fatos nos quadros, que funcionam como retratos a serem eternizados no escrito. Uma pintura inacabada justamente pela ação do tempo que corre veloz, de maneira que cabe ao autor o julgamento, ou seja, a autorreflexão e o exercício do julgamento. A saúde envolve o ato de viver bem a vida, sem se lamentar diante das dificuldades. Em cada uma delas, o homem é convidado a fazer uma releitura de sua vida para garantir o prazer de viver mesmo frente ao sofrimento.

Enfim, o sábio saudável é quem se retira da vida na sociedade, guia-se pelas regras da razão, e procura ordenar a nova existência com prudência e sensatez. Montaigne alude a Propércio: “escolher o caminho mais adequado a seu temperamento”. Manter-se em forma e se preservar dos incômodos. Montaigne diz não se interessar pela glória. Glória e repouso são incompatíveis entre si. A disposição de espírito mais contrária à vida solitária está na ambição. É necessário, diante disso, sublinhar o sentido positivo da ambição não como ostentação e sim como inspiração pelo gosto pela solidão. Aqui se encontra um ponto essencial para a saúde vinculada à ambição de querer cada vez mais o aprofundamento de si mesmo.



**Referências bibliográficas:**

- BRAHAMI, F. Maladie. In: DESAN, P. *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Paris: Classiques Garnier, 2016. p. 719- 721.
- HEITSCH, D. Montaigne on health and death. *The Oxford Handbook of Montaigne*. New York: Oxford University Press, 2016. p. 765-782 (Chapter 42).
- LEGROS, A. Santé. In: DESAN, P. *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Paris: Classiques Garnier, 2016. p. 1038-1040.
- MONTAIGNE, M. *Essais*. Paris: Gallimard, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Os Ensaio*s. Trad. Sérgio Milliet. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os PENSADORES).
- SÊNECA, L. A. Da vida retirada. In: \_\_\_\_\_. p. 17-31. In: *Da tranquilidade da alma: precedido de Da vida retirada e seguido de Da felicidade*. Tradução de Lúcia Sá Rebello e Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre, RS: L&PM, 2018.

## Dussel ou Habermas: Uma ética para a América Latina

Paulo Roberto Andrade de Almeida<sup>1</sup>

Não pretendemos aqui reproduzir em pormenores a crítica dusseliana a Habermas. Antes, buscarei tecer alguns fios condutores de duas perspectivas éticas, perseguindo o objetivo de arguir se o consenso universal atende às exigências de cidadania do homem latino-americano. A Ética da libertação, tal como exposta por Enrique Dussel, se aproxima dos princípios fundamentais da Ética do Discurso habermasiana? Tal confronto – espero – pode nos auxiliar a buscar caminhos eficazes para equacionar problemas reais que afligem o dia a dia do homem latino-americano. Do brasileiro, em particular. E, na medida em que ambas as orientações éticas desembocam num posicionamento de caráter nitidamente político, poderemos recorrer a outros pensadores que oferecerão suporte para pensarmos, adequadamente, tal situação.

Enrique Dussel, eminente pensador argentino, alimenta a pretensão de pensar a realidade latino-americana a partir de uma perspectiva de mundialidade. Ou seja, ao adotar categorias marxianas para pensar a situação do homem do terceiro mundo, quer demonstrar a atualidade do pensamento de Karl Max e o faz por força de uma exegese responsável, realizada sobre as obras do militante das questões europeias no século XIX.

Certamente, vamos tocar em aspectos muito comuns aos estudos conhecidos acerca da obra deste importante pensador latino-americano do século XX. O que nos interessa, não é repetir estudos já realizados, aprofundar conceitos ou criticar algumas de suas teorias. Importa, sobretudo, indicar os fundamentos de sua reflexão e a relevância que o pensador atribui à crítica política e econômica, como suporte para um pensar verdadeiramente filosófico, voltado para a realidade latino-americana.

Contra toda a tradição filosófica ocidental, uma das principais características do pensamento dusseliano é a ideia de *praxis, como elaboração antropológica da própria comunidade que busca e elabora a auto-libertação*. Dussel, como Marx, entende no sentido que os gregos atribuíam ao termo, ou seja, enquanto toda ação que acontece dentro da *Polis*. Refere-se à ação criadora do indivíduo; ao trabalho, que transforma o homem naquilo que ele é. A *praxis* é desalienante. Isto é, ela é humanizadora, na medida em que constitui o ser humano como tal.

Enrique Dussel nasceu no ano de 1934. Sua formação acadêmica gira em torno de Filosofia, Teologia e História. Sua produção acadêmica inicial indica sua preocupação acerca do tema do bem comum. Entre 1959 e 61, todavia, em Israel, junto ao sacerdote Paul Gauthier, teve contato direto com a pobreza e a exclusão.

---

1 Doutor em filosofia na Universidade Federal de São João Del-Rei - UFSJ

No início da década de 1970, perseguido por grupos paramilitares argentinos e acusado de marxista, exilou-se no México. Sua trajetória intelectual é marcada por contatos com grandes pensadores contemporâneos, como Ricoeur, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Lévinas e outros.

Para interpretar a realidade latino-americana, Dussel teve certa resistência em adotar a perspectiva marxista. Mas durante o exílio, no México, leu *O Capital* e percebeu ali um significativo substrato teórico, que merecia, contudo, ser adaptado, purificado, desentorpecido, em relação ao arcabouço do europeísmo, para poder auxiliar uma visão nitidamente terceiro-mundista.

A rigor, a teoria de Marx é crítica da sociedade capitalista e a prática do proletariado é transformadora das relações sociais presentes nesta sociedade. Para Marx, o capitalismo nunca poderá realizar a igualdade e a liberdade que promete. Marx está seguro de que qualquer tentativa de se organizar fora do sistema capitalista, para resistir, está fadada ao fracasso.

Mas a crítica de Marx não é abstrata. Ela não se funda em conceitos teóricos. Antes, se fundamenta em situações históricas concretas e busca a transformação social. Exemplo clássico é o *Manifesto do Partido Comunista*, portador de uma nova compreensão da relação trabalho-capital.

Dussel entende que Marx fora bastante realista ao pensar o processo de libertação do proletariado. Certamente, não há grande sistematização conceitual nos escritos marxianos, mas – é preciso admitir – se sustentam sobre o que havia de melhor no campo da economia política ao seu tempo: as obras de Adam Smith e de David Ricardo.

Dussel lê Marx nos anos 1960 e, igualmente, busca caminhos para a libertação do homem oprimido pelo capital. Dussel elabora sua ética, tendo como ponto de partida o homem, vítima das contradições do capitalismo periférico.

Jürgen Habermas (1929- ), por seu turno, embora pense a situação do homem contemporâneo e investigue sobre os efeitos maléficos da concentração de capitais, não adota especificamente o ponto de vista dos *excluídos*. Lê, também, Marx, cerca de uma década mais cedo. Pensa a situação do homem a partir das sociedades altamente industrializadas do século XX. Quer resolver o problema da Europa, como um todo. Da Alemanha, em particular. Entende que a revolução seja anacrônica, num mundo já destruído por duas grandes guerras e que não apresenta as condições necessárias ao desenvolvimento de uma ação revolucionária.

Sua pretensão de universalismo prende-se ao *velho mundo*. Por isso, fala de uma ética do *discurso*, baseada na força do melhor argumento, onde os *concernidos* em uma situação real buscam estabelecer *consensos* razoáveis para suas aporias.

A Ética do Discurso, tal como apresentada por Apel e Habermas, fala de guerras nucleares, fome, pobreza, relações entre capital e trabalho, distribuição de renda e concentração de riquezas, violência, drogas, meio-ambiente, etc e afirma que tais questões imputam ao cidadão uma *responsabilidade universal*. A linguagem é mediação necessária de todo sentido e valor.

Não é difícil observar que o arcabouço teórico construído pela Ética do Discurso traz à tona toda preocupação de qualquer orientação ética, que proponha pensar o homem como ser social. Mas o que nos interessa aqui é indagar: todo este edifício teórico é capaz de fazer frente às necessidades de emancipação do homem latino-americano?

O anacronismo da revolução, defendido por Habermas, já fora detectado, inclusive por Engels, ao prefaciá-la edição russa de *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*, como se pode constatar: “[A história] subverteu totalmente as condições nas quais o proletariado deve combater. E hoje em dia obsoleto sob todos os aspectos o modo de luta de 1848, e este é um ponto que merece ser examinado mais detidamente” (MARX; ENGELS, 1977, p. 97). E, considerando os resultados obtidos, observa Engels, logo a seguir:

No entanto, utilizando tão eficazmente o sufrágio universal, o proletariado praticara um método de luta inteiramente novo. [...] Viu-se que as instituições estatais, nas quais se organiza o domínio da burguesia, ainda oferece possibilidades novas de utilização que permitem à classe operária combatê-las. Participou-se das eleições [...] Ocorreu então que a burguesia e o governo chegaram a ter mais medo da atuação legal que da atuação ilegal do partido operário, mais temor aos êxitos das eleições que aos êxitos da rebelião. [...] A rebelião de antigo estilo, o combate das barricadas que, até 1848, fora decisivo em toda parte, estava consideravelmente ultrapassado (MARX; ENGELS, 1977, p. 103).

As barricadas já não eram o caminho para a transformação social. Era preciso pensar um novo modo de abordar o problema. Pensá-lo, porém, às margens do sistema capitalista, corresponderia a fortalecer a ideologia dominante. Eis o que fizeram os materialistas utópicos: pensaram o mundo e se esqueceram de transformá-lo.

Nas suas *Teses sobre Feuerbach* (a tese 11, precisamente), Marx já demonstrara que sua filosofia não é contemplativa. Ao contrário, trata-se de uma “atividade revolucionária crítico-prática”, conforme observa Dussel (2000, p. 321).

É oportuno observar que o sistema capitalista, de um só golpe, produz o opressor, o oprimido e a consciência que gera a possibilidade de superação desta situação contrária aos interesses da maioria. Isto sugere a presença da utopia como “suspiro da criatura oprimida” (MARX, 1970, p. 102), pois a utopia está encarnada no próprio homem, insatisfeito com a condição inumana a que está submetido.

A utopia é tema caro a Dussel. Ele não assume a compleição etimológica do termo, no sentido de um *não-lugar*. Antes, a utopia é um espaço desejável, que o homem pode e deverá construir, graças às brechas que o sistema capitalista deixa transparecer. Marx e Engels já haviam preconizado: “a burguesia produz, acima de tudo, seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis (2003, p. 57).

A utopia dusseliana, portanto, acontecerá historicamente, no momento em que o homem conseguir se libertar das amarras do sistema vigente. A utopia, entendida como busca por uma nova sociedade, sempre interessa às classes populares, que nada têm a perder, porque não possuem nada: “os proletários nada têm de seu para salvaguardar; têm para destruir toda a segurança privada e todas as garantias privadas até aqui existentes” (MARX; ENGELS, 2003, p. 56).

A utopia permite ao homem vislumbrar relações em que os *oprimidos* e os *explorados* deixariam de existir; As chamadas utopias sociais constituem uma resposta às grandes questões oriundas do modelo atual de sociedade. A utopia é capaz de desmistificar a realidade. Ela transgride o seu momento histórico e, ao mesmo tempo, deve levar a uma *práxis* histórica, concreta, visando a transformação do presente, segundo as expectativas do que será o amanhã, o ainda-não-ser.

A função humanizadora do materialismo dialético é explicitada no momento em que se instaura seu valor maior, o *humanum*. O marxismo não inventa novos valores, nem admite que eles façam parte de uma essência imutável do homem. Antes, defende sua integração no contexto histórico no qual o homem está envolvido, pois os direitos não são inatos, "eles foram conquistados, ou devem ser, ainda, em luta" (cf. VIEIRA, 2010, p. 51).

Marx mantém sempre uma preocupação com a ética. Isto é, o homem é o centro de suas atenções. E a libertação do homem é o eixo em torno do qual gira esta atenção. Ele está ciente de que a libertação é um processo de conquista, que nasce das condições reais do proletariado e que se estende até a consumação da liberdade de todos os homens.

Enquanto a utopia se baseia na esperança concreta, ela é a motivadora da consciência crítica que antecipa o futuro de liberdade e igualdade econômico-social. Ela possibilita o uso de medidas para acabar com a alienação, investindo contra a opressão, quando o homem se dirige para o *Ser-mais*.

A crítica de Marx às propostas utópicas se concentra na ideia de que são construções de pensamento abstratas, que não levam em conta os condicionamentos históricos do próprio pensamento, nem as condições concretas em que se dá a ação dos homens.

Não é difícil constatar que o entendimento que Marx tinha de *utopia* no século XIX difere substancialmente da maneira como Dussel aborda o tema. Se naquele autor a utopia se constituía um empecilho à realização dos seus projetos revolucionários, para este pensador a utopia é condição imprescindível para a verdadeira libertação do homem.

Segundo Marx, o conhecimento do mundo não supõe que o homem se afaste do real. Ao contrário, apreendê-lo é transformá-lo através do trabalho. Pelo trabalho, o homem domina a natureza, objetivando-a. Através desse processo, humaniza-se, pois, ao humanizar a natureza, liberta-se.

Na *Ideologia alemã*, Marx e Engels deixam claro que o ponto de partida para as críticas que se sucedem é o indivíduo real e suas condições materiais de existência. Aliás, o que verdadeiramente distingue os seres humanos dos animais (cf. MARX; ENGELS, 1974, p. 18).

O trabalho oferece, portanto, a chave para a compreensão do desenvolvimento do homem, enquanto homem. O trabalho tem forte conotação social e, como tal, é o sustentáculo desta sociedade. Embora admita que este mesmo trabalho, por estar inserido nos moldes do sistema capitalista de produção, gera a divisão das classes e seus antagonismos. O trabalho pode ser, aos olhos de Karl Marx, tanto fonte de alienação, como fonte de libertação do homem. O que distingue cada uma destas facetas é o momento histórico que o homem está vivendo: a produção capitalista ou o processo revolucionário.

Partindo destas relações de trabalho, como produção social da existência humana, Marx e Engels puderam concluir que a consciência é um produto social:

Serão antes os homens que, desenvolvendo a sua produção material e as suas relações materiais, transformam, com esta realidade que lhes é própria, o seu pensamento e os produtos desse pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência (MARX; ENGELS, 1974, p. 26).

Marx e Engels só concebem o homem se inserido num contexto sócio-político-econômico, no qual seja capaz de produzir os meios materiais de existência e uma consciência. Não pretendo aqui me alongar acerca da temática da consciência no pensamento marxista, mas apenas para registrar sua abordagem, é forçoso observar que eles, Marx e Engels, entendem consciência como produto social, a despeito de toda a tradição filosófica ocidental, que a vincula a instâncias metafísicas. A consciência não é um *a priori* no homem. Ao contrário, ela se forja ao longo das várias relações humanas, enquanto relações de produção, dentro de uma determinada forma de organização social, por sua vez, ditada pelo modelo de produção vigente.

Pensar, na perspectiva filosófica de Karl Marx, é pensar a própria possibilidade de o homem assumir-se enquanto construtor de um futuro onde, não existindo as desigualdades sociais (notadamente a econômica), reinará a liberdade em sua plenitude.

A Teoria Crítica, da qual Habermas é herdeiro e continuador, desde seu início, trazia consigo uma promessa de emancipação, através da luta contra toda forma de opressão, sustentada no princípio marxiano de economia política. Ela se caracteriza pela luta pela liberdade e pela necessidade de revisão constante em face das sempre novas circunstâncias históricas. O fracasso do proletariado revolucionário, entretanto, provoca inquietações quanto à sua base. Ela (a Teoria Crítica) nunca se inspirou no liberalismo. E a democracia social, com seu modelo que reduzia tudo ao aspecto econômico da vida social não agradava à quase totalidade dos teóricos de Frankfurt. Assim, gradativamente, sua luta foi se distanciando de interesses práticos, das instituições e dos movimentos reais.

O iluminismo, um dos referenciais teóricos que servem de sustentação ao pensamento de Habermas, busca a emancipação humana através da razão, intermediada pela publicidade<sup>2</sup>. A opinião pública, tema central ao edifício teórico habermasiano, reflete os interesses da classe burguesa, constituindo, portanto, uma falsa consciência da realidade, segundo a perspectiva marxiana, visto que carrega a ideologia dominante.

Habermas se dedica ao estudo da esfera pública liberal burguesa no século XVIII e início do XIX. Observa que a esfera pública burguesa se desenvolve no campo de tensões entre o Estado e a sociedade (*cf.* 1984, p. 169), o que concorre para a refeudalização da sociedade, dificultando ainda mais o processo de emancipação do homem.

A *Teoria da Ação Comunicativa* (1981) apresenta o mundo da vida como espaço da cultura, da sociabilidade, da subjetivação, da criatividade e da racionalidade, que possibilita o consenso. Espaço da utopia, (embora Habermas não o admita), espaço da ação comunicativa.

Etimologicamente, *utopia* significa *não-lugar* ou *lugar inexistente*. Na perspectiva habermasiana, porém, deve ser concebida como *espaço ainda por acontecer*, que atingirá seu ápice na construção da democracia. Supõe uma confiança radical na participação discursiva das pessoas, contida no conceito de mundo da vida. Perspectiva que metamorfoseia o conceito vulgar de ação em capacidade pragmática que os atores têm de interagirem. O mundo da vida assume, então, papel mais amplo e importante que os sistemas.

Habermas trabalha de maneira magistral o tema da emancipação ao prefaciar *Student und Politik*, um estudo sobre a inserção política dos estudantes universitários alemães, ao final da década de 1950. No início da década seguinte, sua tese de livre docência trata

2 Kant fizera referência ao problema da publicidade, como uso público da razão. Veja seu texto *Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento (Aufklärung)?* (1783).

do surgimento de uma esfera pública literária, formada por burgueses, homens livres e proprietários, que se reuniam nos salões e cafés da Inglaterra, França e Alemanha, no século XVIII, para discutirem questões acerca do que liam. Logo, estas discussões foram adquirindo caráter político, na medida em que se questionava a forma de dominação vigente.

Na esteira da indústria cultural, preconizada por Adorno e Horkheimer, Habermas via nos meios de comunicação social o elemento catalisador de um processo de despolitização da esfera pública liberal burguesa. Estariam aí lançadas as bases para uma construção teórica, que se estenderia por meio século, pautada pela discussão com vários intelectuais, na busca de caminhos para a repolitização ou revitalização da esfera pública.

Os escritos levados a público em 1962, sobre as transformações nas estruturas sociais e políticas da esfera pública liberal burguesa mereceram sérias e bem fundadas críticas ao pensador de Dusseldorf, às quais teria oportunidade de responder em 1990, quando prefaciou a 17ª edição de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*.

Segundo algumas dessas críticas, a esfera pública burguesa guardava um caráter excludente, pois se constituía de um grupo de pessoas privadas, homens livres, detentores de propriedade privada, que se reuniam em público para discutirem as relações do poder vigente. Portanto, dessa esfera pública não participariam as mulheres, os camponeses, os operários... Preocupados com o denominado *bem comum*, deixavam de lado, em suas pautas de discussão, algumas *questões privadas*, que importunavam parcelas expressivas da população.

Assim, essa esfera pública, não apenas se omitia, mas acirrava ainda mais as desigualdades sociais. Temas como a violência doméstica, jamais seriam levados à discussão pública, por não se tratarem de questões *relevantes* e de interesse público, do público que lê, proprietário. Tal aspecto se justifica, especialmente se entendermos que a violência doméstica vitima a mulher, parcela da população desconsiderada numa esfera pública masculinista.

Não é nosso propósito, no presente intento, apresentar com maiores detalhes a obra habermasiana da década de 1960, nem pormenorizar as críticas recebidas ou aquilatar o caráter polêmico de sua defesa. Importa-nos, sobretudo, no horizonte dessa discussão, salientar que Jürgen Habermas é um grande pensador, polêmico, possuidor de grande capacidade reflexiva, alimentador de uma séria pretensão de abordar os vários problemas que afligem o homem contemporâneo. Entretanto, a sua perspectiva de análise é a perspectiva do homem europeu, que vive nas sociedades desenvolvidas do primeiro mundo, em países industrializados, com níveis socioeconômicos adequados aos parâmetros de dignidade humana.

Viveu os horrores da guerra na sua adolescência. Sensível às grandes causas políticas, pode enxergar modelos totalitários se perpetuando no poder e populações dizimadas por interesses escusos. Por isso, busca na democracia uma alternativa plausível para equacionar as aporias das sociedades modernas. Mas que democracia? A democracia dos europeus, que traz como referência o chamado *Velho Mundo*, colonizador, conquistador, dominador, centro axiomático do universo, com seus padrões culturais, morais, religiosos, ideológicos. Este é o referencial teórico a partir do qual Habermas pensa o mundo, a linguagem, o consenso. Sua democracia é a democracia europeizada, que não se submete

à realidade da grande maioria da população mundial, pauperizada, faminta, aculturada, dominada econômica e ideologicamente.

Em 1850, ao prefaciarem a edição russa de *As lutas de classes na França de 1848 e 1850*, seus autores declaram que “uma profissão de fé para a classe operária, à qual revelou a sua própria missão histórica [é] libertar a humanidade de toda opressão e exploração” (MARX; ENGELS, 1977, p. 7).

Não seria exagero de nossa parte lembrar aqui que o cerne do pensamento marxiano é a *praxis* transformadora da sociedade. Neste sentido, o processo emancipatório do homem ocorre na medida em que as relações de produção são transformadas.

Fernando Magalhães, em seu livro *10 lições sobre Marx*, publicado pela Editora Vozes, observa que os fundadores do marxismo criticam Feuerbach por um materialismo vulgar (cf. MAGALHÃES, 2009, p. 49). Com efeito, eles asseveram que toda a tradição filosófica se preocupou em interpretar o mundo. Cumpre agora transformá-lo. Nisto reside a tônica do novo modo de pensar o mundo. Não se trata de conceituá-lo, de adequá-lo aos parâmetros do intelecto humano. É preciso criar os mecanismos suficientes de análise e transformação da realidade, tendo em vista a libertação do homem de tudo que o oprime e escraviza. (cf. MARX; ENGELS, 2003, p. 113 – Anexo IV)

Não é difícil reconhecer a coerência interna no pensamento marxiano, se verificarmos que os autores mostram, no início da *Ideologia alemã*, a relação estreita entre a *praxis* e a consciência como produto das relações humanas (cf. MARX; ENGELS, 1974, p. 18). Nesta perspectiva, admitem que “o Manifesto comunista proclamara a conquista [...] da democracia, como uma das primeiras e mais importantes tarefas do proletariado militante” (MARX; ENGELS, 1977, p. 102).

Como é possível notar pelos escritos marxianos, Marx não apresentou uma *teoria econômica*, mas uma crítica das teorias existentes. Quem quer que continue a repetir hoje como verdade inabalável o diagnóstico de Marx, por exemplo, deixa de ser crítico, pois o essencial é que se seja capaz de produzir novos diagnósticos do tempo, da perspectiva teórica e prática inaugural de Marx.

Estes aspectos do pensamento marxiano são caros a Dussel, pois entende que Marx tem uma contribuição significativa a oferecer à filosofia de libertação latino-americana. A análise que faz, do ponto de vista ético, sobre a obra de Marx ressalta a categoria econômica e filosófica do trabalho como categoria fundamental para Marx e leva o filósofo argentino a perceber ainda que o materialismo de Marx é antropocêntrico, na medida em que se preocupa com a afirmação do homem (cf. DUSSEL, 1988, p. 295).

A leitura que Dussel faz de Marx, a partir da América Latina, demonstra que o pensamento de Marx é orientado por um único fim: a libertação do homem que é oprimido pelo capital. Entende que uma ética da libertação tem como ponto de partida o homem oprimido, fruto das contradições do capitalismo periférico, que engendra o desemprego, a fome, a miséria, a exploração.

Considerados estes aspectos do pensamento de Karl Marx, é oportuno indagar qual o espaço adequado a tal filosofia no século XXI. Os problemas que o afligem são as condições de existência do operariado, que se estruturam a partir do modelo de produção da sociedade burguesa/capitalista. As relações daí decorrentes e o modo de superá-las constituem o cerne do pensamento marxista.



Hoje temos circunstâncias diferenciadas, embora o modelo permaneça o mesmo. Ao lado de estruturas opressoras e injustas, jazem formas avançadas de luta pela igualdade entre os cidadãos.

Mas Dussel, seguindo a perspectiva de Marx, está convencido de que “a emancipação da classe operária deve ser obra da própria classe operária”. (MARX; ENGELS, 2003, p. 33). Assim, em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, haverá uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos.

Para Dussel, o dilema da Filosofia na América Latina refere-se à necessidade de se pensar os problemas filosóficos a partir da periferia, pois é onde se encontram questões importantes a serem discutidas. Este método corresponde à superação do europeísmo.

Ele entende que a Filosofia da Libertação

pretende, histórico-filosoficamente, superar o fisiologismo grego, o teologismo medieval e o consciencialismo moderno do centro, para discernir uma antropologia, uma filosofia que tenha como pivô central o homem, como liberdade, como exterioridade, como pessoa, como oprimido (DUSSEL, 1995, p. 176).

A análise minuciosa da obra dusseliana nos conduz a conclusões importantes: a práxis da libertação é essencialmente utópica, pois o militante é aquele que se lança para o futuro. A utopia concreta guia a reflexão do filósofo, possibilitando, a partir dela, julgar a alienação e a opressão a que as classes populares e oprimidas estão submetidas. A utopia se constitui, assim, como pólo antecipador do futuro. Além disso, Dussel ressalta a importância do senso de alteridade nas relações sociais de libertação. A respeito, diz o Prof. Antonio Rufino Vieira:

O filósofo deve, na práxis de libertação, dirigir-se ao Outro, numa esperança concreta pela libertação. Assim, a esperança concreta é a animadora do processo revolucionário, permitindo ao homem dar a vida em prol do que considera ser o *Melhor* não para si, mas para o *Outro* (VIEIRA, 2010, p. 114).

Dussel destaca a necessidade de emancipação de todas as classes dominadas. Em *Filosofia da Libertação*, ele diz quem é o empobrecido, o excluído a ser libertado. São os que perderam a estima de si mesmo, que gritam, que clamam por justiça:

o pobre, o dominado, o índio massacrado, o negro escravo, o asiático das guerras do ópio, o judeu nos campos de concentração, a mulher objeto sexual, a criança sujeita a manipulações ideológicas (também a juventude, a cultura popular e o mercado subjugados pela publicidade) [...] o oprimido, o torturado (DUSSEL, 1995, p. 18).

Finalmente, não se pode negar a importância de E. Lévinas para a construção do pensamento de Dussel, de modo particular, no que diz respeito ao conceito de alteridade, que ele toma emprestado daquele filósofo e lhe dá roupagem latino-americana. Embora Dussel diga que Lévinas não pensou que o outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático. A Filosofia da Libertação – advoga Dussel – se baseia numa opção ético-política em favor das classes oprimidas.

O que tem de peculiar na reflexão filosófica de Enrique Dussel – parece-nos – é a sensibilidade para a situação real do homem latino-americano. Embora busque fundamentação teórica em pensadores de matriz europeia, consegue transpor as categorias universais de racionalidade do primeiro ao terceiro mundo. Por isso, sua elaboração de uma *filosofia da libertação* parte de uma minuciosa exegese de textos clássicos, como a *Ideologia Alemã* e *O Capital*, por exemplo, que abordaram a situação real do homem, em seu contexto social, em suas necessidades básicas, em suas exigências econômicas, em seu clamor por um mínimo de dignidade humana e os adapta à realidade latino-americana. Não se fixa num padrão meta-histórico, mas se é capaz de realizar uma hermenêutica a partir dos excluídos. Tal postura permite a Dussel pensar os problemas reais da América latina com categorias universais, o que faz da filosofia da libertação uma filosofia de amplo espectro.

Desse ponto de vista, falar em fome, miséria, pobreza, má distribuição de renda, aculturação, ideologia dominante não corresponde a conceituações metafísicas, principialistas, teóricas, academicistas, mas a pensar o homem em sua vivência real, concreta, cotidiana. Não o homem em geral, ou um padrão do humano, inacessível, mas o homem palpável, das filas de desemprego, dos corredores dos hospitais, sem escolas, sem saneamento básico, sem moradia, sem dignidade.

**Referências bibliográficas:**

- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves *et al.* Petrópolis/São Paulo: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Tradução: Georges I. Maissait. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Pesquisa & Projeto).
- \_\_\_\_\_. *Hacia um Marx desconocido: um comentário de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI, 1988.
- HABERMAS, Jürgen. *Ética do discurso*. Lisboa: Edições 70/Almedina, 2014 (Obras escolhidas; 3).
- \_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução: Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. (Biblioteca Tempo Universitário; n. 76. Série Estudos Alemães).
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. 4º ed. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987 (Coleção Ensayistas; 278).
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Tomo II. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987. (Coleção Ensayistas; 279).
- KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"?*, pp. 63-71. In: \_\_\_\_\_. Immanuel Kant: textos seletos. 9º ed. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2013.
- MAGALHÃES, Fernando. *10 lições sobre Marx*. Petrópolis: Vozes, 2009. (10 lições).
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução: Conceição Jardim; Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1974.
- \_\_\_\_\_. *As lutas de classes na França de 1848 e 1850*. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Textos*. v. 3. São Paulo: Alfa-Omega, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto do partido comunista*. Tradução: Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2003. (A obra prima de cada autor).
- VIEIRA, Antonio Rufino. *Marxismo e libertação: estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

## Tiranía da maioria: Um perigo sempre eminente na democracia

Ricardo Luis Reiter<sup>1</sup>

### Introdução

Por ser o modelo político em voga desde as revoluções burguesas, a Democracia tem sido assunto em pauta nas grandes discussões políticas desde a assim chamada modernidade. Entretanto, apesar de tanto escrever-se sobre a Democracia, um tema tem sido negligenciado nos discursos acadêmicos atuais: a tirania da maioria. Por mais que este tema não seja de fato novo – ele já foi longamente tratado pelos escritores clássicos da democracia, como Tocqueville e Mill – ele continua mostrando-se atual e pertinente. Não exatamente pelos riscos do despotismo, como apontavam os citados autores clássicos, mas pelos riscos evidentes da imposição da decisão de uma pseudo maioria quando se trata de sistemas democráticos representativos.

De fato, parece correto afirmar – e supor que existe certo consenso quanto a este ponto – que a democracia é hoje o mais justo<sup>2</sup> – quando por justiça entende-se aqui um sistema que abarque o máximo de posicionamentos possíveis – sistema político oferecido. Aliás, com a migração do Feudalismo para o Estado Moderno, provocada pelas revoluções burguesas, a Europa – e com ela todo o Ocidente – adotou a Democracia como ideal político. E desde lá, muito tem-se escrito e discutido sobre esta forma de governo, na qual o povo deve ser o agente da própria política.

### Henri David Thoreau

O tema da tirania da maioria, ao que toca a Democracia, é comumente associado a dois autores centrais: John Stuart Mill e Alexis de Toqueville. E é sob a ótica destes dois autores que o tema será discutido neste artigo. Contudo, para “apimentar” a discussão, lançar-se-á mão ainda de mais um autor fundamental para a discussão política quando tratamos da questão de tirania e governo democrático: Henri David Thoreau. Thoreau é de fato um autor que merece destaque quando trata-se de representação política, muito por causa de sua postura em desejar um governo que respeite a posição daqueles que não desejam ser representados pelo governo. Thoreau termina seu livreto *A Desobediência Civil* com as seguintes palavras:

---

1 Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Bolsista CAPES

2 Mill elabora, na introdução do livro *Sobre a liberdade* uma reconstituição do caminho que a civilização fez dos Estados autoritários até a democracia, e chega razoavelmente a esta conclusão: a democracia é o sistema mais justo – embora, eventualmente, a gente possa mudar de ideia, de acordo com o contexto civilizatório.

Agrada-me imaginar um Estado que, afinal, possa permitir-se ser justo com todos os homens e tratar o indivíduo com respeito, como um seu semelhante; que consiga até mesmo não achar incompatível com sua própria paz o fato de uns poucos viverem à parte dele, sem intrrometer-se com ele, sem serem abarcados por ele, e que cumpram todos os deveres como homens e cidadãos. Um Estado que produzisse este tipo de fruto, e que o deixasse cair assim que estivesse maduro, prepararia o caminho para um Estado ainda mais perfeito e glorioso, que também imaginei, mas ainda não avistei em parte alguma.<sup>3</sup>

A importância de Thoreau na discussão que aqui é proposta refere-se muito mais à natureza da autoridade do governo do que propriamente nas consequências às quais uma tirania da maioria pode resultar. Diferente de Tocqueville e Mill, Thoreau não tem nenhuma preocupação com um possível governo déspota. Sua preocupação refere-se antes de tudo à manutenção da autonomia e à liberdade do indivíduo dentro da sociedade. Conforme pode se perceber na citação acima, um governo realmente democrático, em Thoreau será aquele que permitirá que o cidadão opte ou não em viver dentro da sociedade constituída. Ou seja, em Thoreau temos de certa forma uma nova concepção de contrato social, no qual o sujeito participa da sociedade se isso lhe for agradável. E cabe ao governo democrático respeitar essa posição.

Obviamente que as ideias de Thoreau não são, de todo, simpáticas. Quando se lê o texto *A desobediência civil*, logo o leitor se depara com uma série de questionamentos sobre a própria legitimidade de uma democracia representativa, fundamentada na escolha da maioria.

Afinal, a razão prática por que se permite que uma maioria governe, e continue a fazê-lo por um longo tempo, quando o poder finalmente se coloca nas mãos do povo, não é a de que esta maioria esteja provavelmente mais certa, nem de que isto pareça mais justo para o minoria, mas sim a de que a maioria é fisicamente mais forte. Mas um governo no qual a maioria decida em todos os casos não pode se basear na justiça, nem mesmo na justiça tal qual os homens a entendem. Não poderá existir um governo em que a consciência, e não a maioria, decida virtualmente o que é certo e o que é errado? (...) Deve o cidadão, sequer por um momento, ou minimamente, renunciar à sua consciência em favor do legislador? Então por que todo homem tem uma consciência? (...) A lei jamais tornou os homens mais justos, e, por meio de seu respeito por ela, mesmo os mais bem-intencionados transformam-se diariamente em agentes da injustiça.<sup>4</sup>

A questão sobre a legitimidade de um governo da maioria – que se mantém muito mais pela força do que por qualquer outro artifício – é uma questão atual até os dias de hoje. Um governo eleito pela maioria não quer necessariamente significar um bom governo, ou um governo justo. Até porque bondade e justiça dentro do campo político são termos muito confusos. Em Thoreau essa questão fica evidente ao questionar a natureza dessa maioria. Conforme apresentado acima, a lei não necessariamente torna alguém mais justo; muito pelo contrário, cumprir a lei apenas, costuma levar os homens a tornarem-se injustos.

3 THOREAU. *A desobediência civil*, pg. 57.

4 *Idem*, pg 10 – 11.

O questionamento sobre a consciência humana apresenta-se ainda mais pertinente. Se o governo da maioria corre o risco de não ser justo, então porque não se abdica desse modelo político em prol de outro que utilize a consciência como legislador? Essa é certamente uma pergunta que ainda hoje precisa ser feita e que evita-se de responder. Muito em parte porque não se apresentaram até agora modelos políticos mais eficazes que a Democracia. Porém, o que está em jogo em Thoreau não é a legitimidade da Democracia, mas sim a natureza da Democracia representativa.

Ele ataca principalmente a apatia do povo. Retrata um comportamento que tende a se repetir nas sociedades democráticas: a apatia política. O cidadão, por ser obrigado a viver em sociedade, sob o governo de uma maioria, opta diversas vezes por não tomar posição política. Terceiriza o governo por comodismo. Espera que essa maioria resolva os problemas políticos, enquanto que ele prefere não envolver-se.

Antes de avançar para Stuart Mill e Alexis de Toqueville existe mais uma breve questão a ser retomada em Thoreau. Leis injustas existem. Mas o questionamento que se segue é justamente se deve-se obedecê-las e esperar que a maioria decida alterá-las ou se deve-se apontar de imediato as falhas da lei. De forma geral, os homens pensam que se resistirem ao governo, escreve Thoreau, “o remédio seria pior que o mal”<sup>5</sup>. Mas é o próprio governo que insiste em não reformar-se. A tendência do governo é justamente a de incentivar a manutenção do status quo e punir aqueles que lhe apontam críticas. Inclusive, dentro de uma sociedade que insiste em governar-se por meio de leis injustas, onde a maioria tem mais espaço que as minorias, a prisão acaba sendo o espaço mais apropriado para um cidadão livre, como bem aponta Thoreau:

O lugar apropriado, hoje, o único lugar que Massachusetts proporciona a seus espíritos mais livres e menos desesperançados, são seus cárceres, nos quais se verão aprisionados e expulsos do Estado, por ação deste, os mesmos homens que já haviam expulsado a si mesmos por seus princípios. É ali que deverão encontrá-los o escravo foragido, o prisioneiro mexicano em liberdade condicional e o índio que queiram protestar contra as injustiças sofridas por sua raça; naquele lugar à parte, embora mais livre e honroso, em que o Estado coloca aqueles que não estão com ele, mas contra ele – o único lugar num estado escravo em que um homem livre pode viver com honra. Se alguém pensa que ali sua influência se perderá, que sua voz não mais atormentará os ouvidos do Estado e que ele não será como um inimigo dentro de suas muralhas, é porque não sabe o quanto a verdade é mais poderosa que o erro, nem o quão mais eloquente e eficazmente pode combater a injustiça aquele que já a tenha experimentado em sua própria carne. (...) Uma minoria é impotente enquanto se conforma à maioria, nem chega a ser uma minoria então, mas torna-se irresistível quando se põe a obstruir com todo seu peso.<sup>6</sup>

A partir deste ponto, nota-se que a minoria apenas ganha notoriedade e força, segundo Thoreau, quando ela passa a ser um canal de crítica às leis injustas do governo. Se ela conformar-se em obedecer as leis, aguardando que a maioria mude as mesmas, então ela estará, de certa forma, colaborando com a perpetuação da injustiça política. Essa crítica de Thoreau mostra-se por demais atual, principalmente em democracias pluripartidárias, onde por diversas vezes

5 Ibidem, pg. 25.

6 Ibidem, pg. 31.

as minorias acabam ficando de fora do governo por não se verem reconhecidas nos diversos candidatos políticos que são apresentados, como será retomado adiante.

### Alexis de Tocqueville

O tema da ditadura da maioria é desenvolvido de forma mais consistente por dois autores clássicos da Filosofia política: Tocqueville e Mill. Em ambos, encontra-se o temor – como já ressaltado no início do presente artigo – da Democracia levar ao despotismo, através da tirania da maioria. Ambos os casos são vistos – pelos citados autores – como a negação da própria liberdade, como é apontado por Bobbio<sup>7</sup>. Aliás, é correto afirmar que, ainda segundo Bobbio, “o bom governo não se julga pelo número grande ou pequeno dos que o possuem, mas pelo número grande ou pequeno das coisas que lhe é lícito fazer<sup>8</sup>”. Ou seja, um governo deve ser medido a partir da interferência que ele possui na liberdade dos cidadãos.

O cerne da questão da tirania da maioria é tratado em Tocqueville no capítulo VII do livro *Democracia na América* vol. I. Aliás, parece ser natural que a Democracia organize-se a partir da vontade da maioria. Ao menos assim inicia Tocqueville: “é da própria essência dos governos democráticos que o império da maioria seja absoluto, pois fora da maioria, nas democracias, não existe coisa alguma que subsista<sup>9</sup>”. Ou seja, a Democracia traz em si o germe da vontade da maioria, ou ainda do governo da maioria. E é a partir deste pressuposto que tanto Tocqueville quanto Mill formularão suas críticas.

Tocqueville parte do pressuposto de que o poder da maioria não é natural, mas sim imposto e naturaliza-se com o tempo. Porém, não é porque foi naturalizado que faz com que seja correto ou até mesmo natural. A crítica de Tocqueville é justamente sobre a legitimidade desse princípio. Ou, se o leitor preferir, pode-se citar aqui a formulação dada pelo próprio Tocqueville acerca do princípio moral que rege a valorização da vontade da maioria: “O império moral da maioria se baseia no princípio de que os interesses do maior número devem ser preferidos aos do menor<sup>10</sup>”. Entretanto, este império moral – para utilizar o termo do autor – começa a enfrentar problemas em Democracias representativas por algumas questões centrais a ele próprio.

Tocqueville aponta para algumas direções ao criticar o princípio da supremacia da vontade da maioria. Seguindo a leitura do capítulo VII, percebe-se que ele reconhece que os próprios partidos políticos interessam-se pela manutenção da vontade da maioria porque eles, enquanto partidos políticos, esperam beneficiar-se em algum momento<sup>11</sup>.

Ademais, uma vez que a “onipotência da maioria<sup>12</sup>” é quem deve ser cortejada – afinal é ela quem elege os governantes –, os mecanismos públicos acabam ficando a mercê de sua vontade. Primeiro porque em uma Democracia Representativa, a vontade da maioria é quem deve – ou deveria – ditar as pautas mais urgentes e que merecem maior atenção.

7 Bobbio escreve um sucinto comentário sobre o temor de Tocqueville e Mill provocado pela negação da liberdade, no capítulo 11 do livro *Liberalismo e democracia*: “A ameaça que deriva da democracia como forma de governo é para ele [Tocqueville], como de resto para seu amigo John Stuart Mill, a tirania da maioria: o perigo que a democracia corre como progressiva realização do ideal igualitário é o nivelamento, cujo efeito final é o despotismo. São duas formas diversas de tirania, e, portanto, ambas embora de maneira diversa, são a negação da liberdade.” [pg 57].

8 BOBBIO, Noberto. *Liberalismo e democracia*, pg. 58.

9 TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América* vol. I, pg. 190.

10 Ibidem, pg. 191.

11 Assim escreve Tocqueville: “Nos Estados Unidos, as questões políticas não podem ser consideradas de forma tão geral e tão absoluta, e todos os partidos estão prontos a reconhecer os direitos da maioria, porque todos esperam poder um dia exercê-la em seu benefício.” [*A democracia na América*, pg. 192].

12 TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América* vol. I, pg. 193.

Dessa forma, aquilo para o qual a maioria está reivindicando mudanças costuma ser o objeto imediato de ações dos governantes. Entretanto, a maioria não abarca toda a sociedade. Ao focar seu olhar para uma direção, ela acaba negligenciando outras realidades. Em outras palavras, existe por parte do governo o interesse de atender as demandas apontadas pela maioria, fazendo valer mais uma vez o “império moral da maioria”<sup>13</sup>.

Em segundo lugar, a própria maioria torna-se a autoridade máxima dentro de um governo democrático representativo. E este ponto é crucial em Tocqueville e em Mill, principalmente porque todo o livro *Sobre a Liberdade* trata da questão da maioria, que seria até maior que a autoridade do Estado em diversos momentos. Principalmente, porque encontra-se aqui um grande dilema: a liberdade versus o poder extremo. Nas próprias palavras do autor:

Acredito, pois, que é sempre necessário situar em alguma parte um poder social superior a todos os demais; mas também creio que a liberdade está em perigo quando esse poder não tem à sua frente nenhum obstáculo que possa deter a sua marcha e dar-lhe o tempo de se moderar.

(...) E o que mais me repugna, na América, não é a extrema liberdade que ali reina, mas a pouca garantia que ali se tem contra a tirania.<sup>14</sup>

É evidente que a preocupação de Tocqueville é evitar ao máximo que a maioria se torne tirana. Uma vez que ela controla toda a esfera pública, ela acaba assumindo o status de moderador máximo da sociedade. E é esse ponto que muito preocupa Tocqueville. Como pode-se desejar que a maioria legisle de forma neutra?

Quando um homem ou um partido sofre uma injustiça, nos Estados Unidos, a quem esperar que ele se dirija? À opinião pública? Mas é ela que forma a maioria. Ao corpo legislativo? Ele representa a maioria e lhe obedece cegamente. Ao poder executivo? Ele é indicado pela maioria e serve-lhe de instrumento passivo. À força pública? A força pública outra coisa não é senão a maioria em armas. Ao júri? O júri é a maioria revestida do direito de pronunciar arrestos; os próprios juízes, em certos Estados, são eleitos pela maioria. Por iníqua e desarrozoada que seja a medida que nos golpeia, é necessário, por isso, que nos submetamos a ela.<sup>15</sup>

Percebe-se que, em uma sociedade onde todo o sistema político é permeado pela forte presença da maioria, ela – a sociedade – acaba tornando-se refém da própria maioria. Não haverá como escapar do julgamento da opinião pública. Portanto, todo aquele que colocar-se contra ela será tratado como inimigo do Estado, justamente porque a maioria é o Estado – ou ao menos controla os equipamentos do Estado. Para escapar a essa situação tirana, Tocqueville propõe que é necessário que o corpo legislativo seja eleito pela maioria, mas sem ser escravo dela, ao mesmo tempo que o executivo possa agir com força própria e o governo judiciário seja independente do legislativo e executivo. Essas medidas seriam suficientes para evitar uma tirania da maioria.

Antes de apresentar-se as observações de Mill sobre a tirania da maioria, existe ainda um ponto a ser abordado em Tocqueville: a influência da maioria sobre o pensamento. Ao dar-se à maioria o poder para criar leis e executá-las, a sociedade transfere-lhe mais poder que um monarca jamais sonhou possuir. A maioria não apenas conduz a nação pelas leis;

13 Idem, pg. 191.

14 Ibidem, pg. 194-195.

15 Ibidem, pg. 195.



ela começa a ditar as regras do que é moralmente aceitável ou condenável. Por fim, a maioria cria um ambiente do que é politicamente correto; todo o que é pensado fora desse ambiente é imediatamente condenado<sup>16</sup>.

Se, no Antigo Regime, era comum o uso da violência para frear ou silenciar vozes contrárias à opinião do governante, na Democracia a próprio despotismo acaba tornando-se o instrumento que resguarda a maioria de ser criticada.

As cadeias e os carrascos eram os grosseiros instrumentos que a tirania empregava outrora; hoje em dia, no entanto, a civilização aperfeiçoou até o próprio despotismo, que, no entanto, parecia nada mais ter a aprender. Os príncipes, por assim dizer, tinham materializado a violência; as repúblicas democráticas de hoje em dia a tornaram tão intelectual quanto a vontade humana que deseja coagir. Sob o governo absoluto de um só, o despotismo, para chegar à alma, atingia grosseiramente o corpo, e a alma escapando a tais golpes, elevava-se gloriosa acima dele; mas, nas repúblicas democráticas, de modo nenhum é assim que procede a tirania; deixa ela o corpo e vai direto à alma. O senhor não diz mais: Pensareis como eu ou morrereis. Diz apenas: Sois livres de não pensar como eu; vossa vida, vossos bens, tudo vos fica; mas, desde hoje, sois um estranho entre nós. Conservareis os vossos privilégios na vida cívica, mas eles tornar-se-vos-ão inúteis, pois, se objetais à escolha de vossos concidadãos, eles não o admitirão de vós, em nenhum caso, e se não pedis a não ser a sua estima, eles fingirão ainda recusá-la a vós. Ficareis entre os homens, mas perdereis o direito à humanidade. Quando vos aproximardes de vossos semelhantes, eles fugirão de vós como se fosseis impuro; e aqueles que acreditam na vossa inocência, mesmo estes vos abandonarão, pois também deles se há de fugir. Ide em paz, deixo-vos a vida, mas vo-lo a deixo pior que a morte.<sup>17</sup>

A maioria consegue, por fim, não apenas apropriar-se dos equipamentos políticos do Estado, mas silenciar todo e qualquer pensamento que possa vir a questionar-lhe. Dessa forma, a tirania da maioria consegue ser mais eficaz do que qualquer governo absolutista jamais conseguiu ser.

Parece correto afirmar que a grande preocupação em Tocqueville – ao menos no capítulo VII do primeiro volume – é mostrar a importância de construir-se uma democracia fundada sim sobre a liberdade humana, mas que tenha aparatos do sistema político que consigam frear a própria liberdade, impedindo dessa forma duas coisas: que a maioria torne-se a instância máxima da vida política na sociedade, instaurando uma tirania da maioria; e que o próprio governo não se torne controlador, inibindo a liberdade na sociedade.

### John Stuar Mill

Mill retoma a questão da liberdade e da autoridade. Para ele, antigamente “por liberdade se entendia proteção contra a tirania dos políticos governantes”<sup>18</sup>. Dessa forma, reduzia-se a liberdade a um sentimento de proteção contra governos opressores. Em outras palavras, um povo livre era um povo que não se sentia oprimido.

16 Faz-se útil referenciar uma passagem de Toqueville sobre este aspecto: “(...) um rei possui apenas um poder material, que age sobre as ações e não seria capaz de alcançar as vontades; mas a maioria é dotada de uma força ao mesmo tempo material e moral, que age tanto sobre a vontade quanto sobre as ações, e que impede ao mesmo tempo o ato e o desejo de praticá-lo” [*A democracia na América*, pg. 196].

17 TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América vol. I*, pg. 197.

18 MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade/ Sujeição das mulheres*, pg. 71.

O objetivo dos patriotas, portanto, era pôr limites suportáveis ao poder que o governante exercia sobre sua comunidade; e essa limitação era o que eles entendiam como liberdade. Isso foi tentado de duas maneiras. Primeiro, obtendo-se o reconhecimento de certas imunidades, chamadas de liberdades políticas, ou direitos, cuja infração fosse vista como um descumprimento do dever do governante, e que, em caso de violação, tornaria justificável uma resistência específica ou uma rebelião geral. O segundo recurso, geralmente mais tardio, foi o estabelecimento de entraves constitucionais, pelos quais o consentimento da comunidade, ou de algum tipo de corpo que supostamente representasse seus interesses, fosse uma condição necessária para alguns dos mais importantes atos do poder governante.<sup>19</sup>

Tratava-se, portanto, de uma concepção de liberdade muito distinta daquela adotada na modernidade e atualmente. Uma liberdade que reduzia-se a constranger o poder e a influência do governante, permitindo que o povo pudesse viver suportando o fardo imposto pelo governante. Entretanto, essa realidade altera-se com a migração dos sistemas políticos autoritários para sistemas políticos de representação.

Após as revoluções burguesas, a representatividade do povo passa a ser agenda das discussões políticas. A Democracia levanta-se como o novo sistema político do mundo ocidental. É preciso que o povo – ou sua maioria – escolham os governantes que conduzirão a nação. Contudo, a Democracia esconde em si um perigo de uma nova tirania.

A vontade do povo quer dizer na prática a vontade da mais numerosa ou mais ativa parte do povo; a maioria, ou aqueles que conseguem se fazer aceitos como a maioria; o povo, conseqüentemente, pode desejar oprimir uma parte de si mesmo; e contra isso são necessárias muitas precauções, assim como qualquer outro abuso de poder. [...]; e nas especulações políticas “a tirania da maioria” é agora geralmente incluída entre os males contra os quais se requer que a sociedade se ponha em guarda.<sup>20</sup>

De fato, Mill preocupa-se com a índole da maioria. Ou mais especificamente, com as atitudes políticas que a maioria pode vir a tomar. Fato é que a maioria pode vir a não atender nenhuma reivindicação política da minoria, ou ainda em casos extremos, vir a persegui-la. Para evitar tais atitudes e a instauração daquilo que ele, Mill, denomina como tirania da maioria, é preciso que a sociedade esteja em constante vigilância. Muito porque a opinião pública geralmente estará a favor e reproduzirá o pensamento expresso pela maioria.

A sociedade pode executar e executa seus próprios mandos: e, se ela emite mandos errados em vez de corretos, ou quaisquer mandos em geral a respeito de coisas nas quais não devia se intrometer, pratica uma tirania mais notável do que muitos tipos de opressão política, uma vez que, embora comumente não apoiada em penalidades tão extremas, deixa menos vias de escape, penetrando muito mais profundamente nos meandros da vida, escravizando a própria alma. Portanto, a proteção contra tirania do magistrado não é suficiente; também é preciso proteção contra a tirania da opinião e do sentimento prevalente, contra a tendência da sociedade de impor, por outros meios, que não as penalidades civis, suas próprias ideias e práticas, na forma de regras de comportamento,

---

19 Idem, pg. 72.

20 Ibidem, pg. 75

sobre aqueles que delas discordam; de condicionar seu desenvolvimento e, se possível evitar a formação de qualquer individualidade que não esteja em harmonia com seu modo de ser e coagir todos os caracteres a se moldarem segundo seu próprio modelo. Há um limite para a interferência legítima da opinião coletiva na independência do indivíduo; encontrar esse limite, e defendê-lo de interferências, é tão indispensável à boa condição das questões humanas quanto a proteção contra o despotismo político.<sup>21</sup>

Um dos mecanismos que deve ser garantido para evitar tanto uma queda ao despotismo, quanto à tirania da maioria, é a garantia da liberdade individual. Mais precisamente, é preciso garantir que cada cidadão tenha sua liberdade garantida, mesmo que ela signifique defender princípios que contradizem os princípios defendidos pela maioria.

Obviamente, este é um ponto pertinente, mas ao mesmo tempo complexo. Porque defender a liberdade individual abre margem a práticas que podem levar a casos extremos, como por exemplo à discursos de ódio. Não cabe aqui uma distinção – ou a própria problematização – de liberdade de expressão e discursos de ódio em Mill<sup>22</sup>, por mais que a questão mostre-se fundamental.

O ponto que parece ser central em Mill, ao que tange o tema da representatividade ou a tirania da maioria, é referente a uma vontade da maioria em impor seus valores sobre a minoria e sobre a sociedade, de uma forma geral. E ela – a maioria – o faz sem questionar-se sobre o que seus próprios valores encontram-se fundamentados.

O princípio prático de que as orienta [as pessoas] em suas opiniões sobre a regulação da conduta humana é a percepção na mente de cada um de que todos são requeridos a agir da maneira que ela [a pessoa], e aqueles com quem ela simpatiza, gostariam que agisse. [...] Algumas vezes, sua razão, outras vezes seus preconceitos e superstições; frequentemente suas disposições sociais, não raro as antissociais, sua inveja ou ciúme, sua arrogância ou insolência; porém mais comumente seus desejos ou temores por si mesmos – seu legítimo ou ilegítimo interesse próprio. Onde quer que haja uma classe em ascensão, grande parte da moralidade do país emana de seus interesses de classe e do sentimento de superioridade dessa classe.<sup>23</sup>

É curioso notar que, para Mill, a maioria representa ou vê-se legitimada nos valores sociais de uma classe em ascensão social. Historicamente, percebe-se que este tem sido um fato recorrente. A Democracia ganha força e toma o posto como sistema mais adequado politicamente na mesma época em que a burguesia começa sua ascensão social e consolida-se como nova classe social.

Por fim, Mill critica os critérios utilizados para a constituição dos valores sociais impostos pela maioria. Ao invés de criar espaços e instrumentos que busquem sintetizar

21 Ibidem, pg. 75-76.

22 Mill é bem claro sobre discursos de ódio: o Estado tem o dever, a obrigação, de coibi-los. Uma coisa, em Mill, são as ofensas. A liberdade de expressão precisa garantir que, em uma discussão, uma opinião que possa ofender a outras pessoas possa ser expressa sem qualquer perigo de represália do Estado ou da maioria. Agora, um ato de racismo, por exemplo, não se enquadraria no que Mill entende como “expressão”. Seria, usando o um vocabulário jurídico, uma “ação discriminatória”. Sendo ação e interferindo na liberdade de outrem, o Estado não só pode, como deve interferir, aplicando todas as punições que julgar cabível

23 Ibidem, pg. 77-78.

e amenizar as diferenças, buscando por exemplo pontos em comum, é rotineiro que a maioria acabe ressaltando as diferenças, silenciando e subjugando dessa forma as minorias.

### **Conclusão**

Apesar dos atuais debates sobre Democracia pouco darem importância ao tema tirania da maioria, é notável a atualidade das críticas dos autores clássicos, principalmente Tocqueville e Mill. Rediscutir os próprios fundamentos da Democracia, seu significado e os perigos escondidos por detrás de slogans como “Democracia é o poder do povo” permitem um amadurecimento da própria concepção e compreensão de um sistema político que se tornou mundial, mas que – na atualidade – possui pouco consenso. Afinal de contas, o que se compreende por Democracia?

Legitimar um governo só porque foi eleito pela maioria levanta uma série de questões. Primeiro, conforme apontado tanto pelos clássicos quanto por Thoreau, sobre qual princípio legitima-se o poder da maioria? Que maioria é essa? A quem ela representa? Estas são algumas das perguntas que precisam ser – no mínimo – realizadas quando discute-se a Democracia.

Em seguida, pode-se debater sobre o que sobra para as minorias. Conseguem elas ser representadas em algum momento? Ou ao menos tem espaço para o diálogo? Como os governantes, eleitos pelas maiorias tem tratado as minorias?

Sim, são muitas questões e a maioria não possuem respostas. Ao menos não no presente artigo. Muito porque não é intenção deste artigo responder a todas estas questões, mas sim levantar os fundamentos e problemas escondidos dentro da própria questão da Democracia – quando por Democracia entende-se um governo de maiorias.

Por fim, pode-se concluir que não há e nem haverá uma Democracia perfeita e plena; ela é um processo em constante aperfeiçoamento, mas que contém falhas que precisam constantemente serem analisadas e corrigidas. Afinal de contas, Thoreau era, acima de tudo, um sonhador. Não haveremos de ver um governo a tal ponto democrático que permita inclusive que cidadãos optem por viver fora de seu escopo.

**Referências bibliográficas:**

BIRD, Collin. Introdução à filosofia política. São Paulo: Editora Madras, 2011, 335 p.

BOBBIO, Norberto. A teoria das formas de governo. 9ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, 179 p.

BOBBIO, Norberto. Liberalismo e democracia. 6ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994, 97 p.

MILL, John Stuart. Sobre a liberdade/ A sujeição das mulheres. Porto Alegre: Editora Schwarcz, 2017, 377 p.

THOREAU, Henry David. Escritos selecionados sobre natureza e liberdade. São Paulo: Instituição Brasileira de Difusão Cultural S. A., 1964, 167 p.

## **Meta-ética da consciência: Fundamentação de uma ética quântica na perspectiva neoplatônica de Amit Goswami<sup>1</sup>**

Ronaldo de Oliveira<sup>2</sup>  
José Francisco de Assis Dias<sup>3</sup>

O objetivo do presente trabalho é identificar o elemento metaético que torna possível uma ética quântica. Para tanto, deve ser exposta de maneira descritiva a visão quântica de mundo ou de realidade do físico Amit Goswami (1936-) considerando a sua estrutura conceitual acompanhada com evidências científicas e transpondo através do pensamento por analogia ao campo ético.

A estrutura conceitual deve conter, e ao mesmo tempo transpor, as experiências imanentes objetivas e experiências subjetivas. A estrutura conceitual será subtendida à medida que a descrição de um fenômeno for se desenvolvendo no plano lógico, por essa razão, será denominada de “assinaturas quânticas” por estar pressuposta na ocorrência dos fenômenos.

As principais “assinaturas quânticas” são a não-localidade, a descontinuidade e a hierarquia entrelaçada. A não-localidade é a condição intrínseca da consciência. A consciência como fundamento da realidade é não-local por haver comunicação ou troca de sinais instantaneamente entre dois sujeitos ou objetos, ou seja, mais rápida que a velocidade da luz. A descontinuidade é um atributo da consciência que opera criativamente a escolha dentre as possibilidades potenciais presentes em si princípio da causação descendente através do ser senciente autorreferenciado. A hierarquia entrelaçada é o conceito utilizado para explicar a circularidade que existe entre sujeito e o objeto que mascara a unidade fundamental da realidade.

A partir disso, verificar-se-á como o autor explica a manifestação da polaridade sujeito-objeto na imanência a partir de um movimento transcendente da consciência como base da realidade. Recorrendo à neurofisiologia constata-se que há ocorrências que são percebidas, mas não são reconhecidas conscientemente pela pessoa, dessa maneira a vida psíquica pode ser, lógica e epistemologicamente, discriminada por estados psíquicos consciente e inconsciente.

Com a distinção dos estados psíquicos consciente e inconsciente surge a necessidade de inserir a noção de colapsos primário e secundário. O colapso primário refere-se aos

---

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

2 PPGFil – Mestrado, Unioeste – Toledo-PR

3 Prof. Drº. Unioeste – Toledo-PR

estímulos recebidos pelo sujeito, mas dos quais ainda não tem consciência com percepção; o colapso secundário refere-se aos estímulos recebidos e que o sujeito os reconhece, isto é, tem consciência com percepção. Amit Goswami associou teoricamente o colapso primário ao self quântico. A consciência ao fazer um colapso autorreferenciado pela causação descendente o self quântico percebe instantaneamente, mas requer um tempo para que o sujeito com sua estrutura chamada de “Ego” possa processar e reconhecer o colapso. O colapso secundário refere-se ao tempo que um estímulo leva para ser percebido conscientemente pelo sujeito, pelo ego.

Segundo Goswami (2003), a consciência é a base da realidade. Tudo o que existe, existe na consciência e ela opera a partir dos mundos possíveis que ela dispõe, como o mundo físico, o mundo vital, o mundo mental e o mundo supramental. Ao fazer um colapso, a consciência não-local o faz em todos os mundos simultaneamente.

É o paralelismo psicofísico que explica a não interação material ou energética entre os diversos mundos possíveis de atuação da consciência. A consciência não-local (ou consciência quântica é única e atua na imanência provocando o colapso numa hierarquia entrelaçada pela causação descendente e, portanto, representa um princípio monista idealista (GOSWAMI, 2003, 89-180).

Em se tratando de metaética da consciência ver-se-á que o elemento que possibilita a ética quântica é a autoconsciência. A consciência não-local opera em todo ser senciente. O ser humano é um ser senciente que tem mais possibilidades de mundo à disposição da consciência, como os mundos físico, vital, mental e supramental (arquetípico). A hierarquia entrelaça mascara a unidade fundamental que existe criando a ilusão de separação entre o “eu” e o “outro”, entre o sujeito e o objeto. A partir do momento que o sujeito perceber-se como sendo a condição para que a consciência provoque o colapso trazendo à imanência aquilo que era mera possibilidade em potencial daí tem-se a autoconsciência. A autoconsciência é o princípio metaético que justifica a possibilidade de uma ética quântica. A consciência se torna autoconsciente porque ela se identifica com o sujeito que está em relação com algo ou consigo mesmo.

**Referências bibliográficas:**

GOSWAMI, Amit. O Universo Autoconsciente: como a consciência cria o mundo material. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2003.

\_\_\_\_\_. A Física da Alma. São Paulo: Aleph, 2005.

\_\_\_\_\_. O Médico Quântico: Orientações de um Físico para a Saúde e a Cura. São Paulo: Cultrix, 2006.

\_\_\_\_\_. A Janela Visionária: um guia para a iluminação por um físico quântico. 13. ed. São Paulo: Cultrix, 2015.

\_\_\_\_\_. Evolução Criativa das Espécies: uma resposta da nova ciência para as limitações da teoria de Darwin. São Paulo: Aleph, 2009.

\_\_\_\_\_. Deus não está morto: evidências científicas da existência divina. 2. ed. São Paulo: Goya, 2015.

\_\_\_\_\_. Economia da consciência: o poder da economia da consciência. São Paulo: Goya, 2015.

\_\_\_\_\_. Economia da consciência: o poder da economia da consciência. São Paulo: Goya, 2015.

JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2014

REALE, Giovanni. Plotino e Neoplatonismo. São Paulo: Loyola, 1994.



# Democracia radical e feminismo: A contribuição do pluralismo agonístico de Chantal Mouffe

Rosiene Barros da Rocha<sup>1</sup>  
Marcelo Martins Barreira<sup>2</sup>

## 1. Introdução

Durante algum tempo acreditou-se que a globalização e a universalização da democracia liberal seria capaz de construir um futuro cosmopolita de paz, prosperidade e implementação dos direitos humanos em todo o mundo. Porém, ao término do turbulento século XX já foi possível inferir-se o despreço pelas atuais instituições, assim como o descrédito popular diante da atual política e dos políticos.

De acordo com a filósofa belga Chantal Mouffe, a crença na possibilidade de um consenso racional universal, porém, pôs o pensamento democrático no caminho errado, na medida em que não se cogitou a criação de uma vibrante esfera pública “agonística” de contestação, na qual diferentes projetos políticos hegemônicos possam se confrontar, sendo essa a condição *sine qua non* para um efetivo exercício da democracia (MOUFFE, 2015).

Assim, Mouffe convida ao questionamento de tais limites do campo discursivo proposto pelo pensamento democrático dominante, por meio de novas ideias e práticas de articulações capazes de redefinir os termos do debate político. A autora propõe, em apertada síntese, um modelo de democracia radical que busca reconhecer a importância do conflito e do dissenso para a subsistência do jogo democrático, assim como a valorização do pluralismo político e das práticas articulatórias de demandas por diferentes grupos e movimentos sociais.

Inferre-se, ainda, alguns pontos de convergência entre a proposta de Mouffe do modelo de democracia radical e o perfil de lutas e conquistas do movimento feminista. Dessa forma, faz-se possível analisar como o referido movimento, em suas variadas formas e perspectivas, pode fortalecer e implementar o pluralismo agonístico proposto pela autora.

## 2. O movimento feminista e a democracia radical agonística: luta e poder

Ao desenvolver sua crítica ao modelo liberal-democrático dominante, Mouffe aponta o modelo deliberativo de democracia, baseado especialmente no consenso e na ação discursiva, como aquele que tem se destacado na atualidade. Com a finalidade de demonstrar as limitações do consenso democrático proposto pelo modelo agregativo – até então dominante e apenas preocupado com a racionalidade instrumental e a promoção do

1 Mestranda em Filosofia Política pela UFES

2 Pós-Doutorado em Ciências Humanas - UFRJ, professor da UFES

auto-interesse -, os democratas deliberativos insistem na importância de um outro tipo de racionalidade (a racionalidade em marcha na ação comunicativa e na razão pública livre) como base para a fidelidade dos cidadãos democráticos às suas instituições comuns.

Em contraposição à percepção supramencionada, Chantal Mouffe propõe um modelo de democracia onde o pluralismo e o dissenso adquirem lugar de destaque, permitindo que tais aspectos sejam valorizados como fatores essenciais para o desenvolvimento de uma sociedade democrática.

De acordo com Mouffe, a solução para os graves problemas contemporâneos não se resume a substituir “racionalidade de meios-fins” dominante por uma nova forma de racionalidade, agora “deliberativa” ou “comunicativa”. Como forma de propiciar a fidelidade às instituições democráticas, faz-se necessária a criação de cidadãos democráticos, o que será possível se for levado em conta o papel crucial desempenhado por paixões e afetos.

Nessa perspectiva, Mouffe defende que indivíduos da democracia só serão possíveis com a multiplicação de instituições, discursos e formas de vida que fomentem a identificação com valores democráticos. Ao contrário das abordagens racionalistas de democracia, que vêem os indivíduos como anteriores à sociedade e portadores de direitos naturais, Mouffe aponta como necessária a avaliação das condições de existência do sujeito democrático, as suas relações sociais e de poder, linguagem, cultura e todo o conjunto de práticas que tornam a ação possível.

De acordo com a autora, quando desprovidos da possibilidade de identificarem-se com concepções importantes de cidadania, muitas pessoas procuram formas de identificação que com frequência podem colocar em risco a civilidade que deveria unir a associação político-democrática, como os fundamentalismos religiosos, morais e étnicos.

Por essa razão, a política democrática não poderia se limitar a estabelecer uma solução conciliatória entre interesses ou valores, ou a deliberar acerca do bem comum, mas, para além de tal proposta, ela precisa apoiar-se concretamente nos desejos do povo, mobilizando paixões que se voltem para projetos democráticos, por meio de um caráter partidário.

Nesse ponto, a abordagem da autora joga luz em tempos obscuros vivenciados, por vezes, nas atuais sociedades contemporâneas, tão marcadas pela dificuldade em harmonizar o pluralismo de valores a diversidade de modos de vida. Ao afirmar que é uma ilusão acreditar na possibilidade de eliminar os antagonismos, Mouffe abre o espaço, em seu modelo de democracia, para a expressão agonística por meio do sistema democrático pluralista como forma de evitar proliferação de identidades coletivas antidemocráticas e que giram em torno de identificações religiosas, nacionalistas ou étnicas (MOUFFE, 2015, p. 29).

Vale aqui esclarecer que a expressão “antagonismo” significa a negação de uma relação “agônica”, derivada de “Agon” e considerado pelos gregos como deus da disputa. Desse modo, enquanto o antagonismo elimina a disputa por meio da eliminação do opositor, posto inimigo, o agonismo, por sua vez, reflete justamente a disputa, mas não entre inimigos e sim, entre adversários (BLOTTA, 2015, p. 4).

Tal distinção entre antagonismo e agonismo, assim como a compreensão do político como conflito e disputa, embasa todo o pensamento da filósofa na construção do modelo de democracia por ela proposto. Outrossim, o que está em jogo no conflito agonístico é a

própria configuração das relações de poder em torno das quais a sociedade está estruturada, sendo tal conflito entre projetos hegemônicos opostos que, ao contrário do discurso liberal predominante, jamais poderá ser acomodado racionalmente.

Contudo, para a construção de um modelo de democracia que valoriza o dissenso, torna-se imprescindível a compreensão da cidadania como efetivamente democrática. Assim, para além de uma cidadania estritamente moral, deve ser possível que possamos nos reconhecer como participantes de uma comunidade política. Para tanto, há que considerar o indivíduo não apenas circunscrito em seus interesses e em ambiente privado, uma vez que ele não existe isolado. Ao contrário, toda construção individual é também coletiva, o que enseja a construção da cidadania a partir da convivência entre os diferentes, cujas diferenças, no entanto, nem sempre se resolvem, perdurando, assim, o dissenso.

Indivíduos da democracia só serão possíveis, portanto, com a multiplicação de instituições, discursos, jogos de linguagem e formas de vida que fomentem a identificação com valores democráticos. Desencorajar o envolvimento ativo dos cidadãos no funcionamento da unidade política, por meio do individualismo e da privatização da vida, inibe o fortalecimento do laço cívico que deveria unir a associação político-democrática.

Possível constatar que a definição de cidadania por Mouffe abre a uma participação individual muito mais rica e variada que a liberal, na medida em que afirma a existência do indivíduo apenas socialmente e nunca isolado, assim como a inafastabilidade de possíveis conflitos de interesses, o que a torna mais realista e, por conseguinte, ainda mais democrática ao abrir espaço para contestações.

Desse modo, a cidadania se apresenta como a forma em que o indivíduo se move e é movido em um contexto conflitivo constante e plural e onde a liberdade individual, portanto, só pode ser garantida na condição coletiva. Nessa perspectiva, o papel do político é restaurado diante da exigência de uma cidadania que deve sentir que a liberdade está sempre por ser estabelecida.

A autora defende, de forma contundente, que uma democracia em bom funcionamento demanda um intenso embate de posições políticas, sob pena de se estabelecer, no lugar do embate político, uma confrontação dentre outras formas de identificação, como, por exemplo, a identificação com movimentos e discursos antiliberais ou com valores morais não negociáveis. Aliás, não é por outra razão que estamos assistindo ao crescimento de várias religiões, assim como dos discursos fundamentalistas morais e étnicos, na maior parte das sociedades liberal-democráticas, como possível consequência do déficit democrático (MOUFFE, 2005, p. 18).

Noutro giro, muita ênfase no consenso e a recusa à confrontação levam à apatia e ao desapeço pela participação política, fazendo com que venham à tona questões que não podem ser manejadas e que, por isso, podem desafiar os próprios fundamentos da civilidade e da ordem social.

Considerar a importância das paixões e da dimensão afetiva para a construção de uma cidadania efetivamente democrática e participativa, longe de parecer um risco ao funcionamento do jogo democrático e da organização social e política, na verdade apreende a dinâmica do político, sem encobrir tal dimensão pela falsa ideia de uma possível contenção racional. Contudo, canais democráticos devem ser disponibilizados para que sejam mobilizadas as paixões políticas.

Para tanto, Mouffe ressalta a imprescindibilidade do confronto entre esquerda e direita como forma de acolher os conflitos inerradicáveis, permitindo, assim, que se expressem de forma adversarial/agonística. A democracia, para funcionar, exige um choque entre posições políticas legítimas (compreendendo-se como legítimas aquelas que não colocam em risco a própria organização social democrática e seus valores). É nessa linha que deve acontecer o confronto entre esquerda e direita, possibilitando, por conseguinte, as formas coletivas de identificação, assim como o devido espaço para a mobilização das paixões (MOUFFE, 2015, p. 29).

Ao oferecer tais formas coletivas de identificação, as dinâmicas agonísticas do pluralismo deixam de ser obstruídas, fortalecendo o embate e a disputa democrática. Por outro lado, quando tal não ocorre, impõe-se o risco de que o confronto democrático seja substituído pelo confronto entre formas essencialistas de identificação, ou ainda entre valores morais inegociáveis (MOUFFE, 2015, p. 29).

Nesse ponto, o modelo de democracia radical coaduna-se com algumas das muitas teorias voltadas para a compreensão da identidade, sendo mesmo um ponto fundamental tanto nas narrativas do movimento feminista como na teoria política apresentada por Mouffe, cujo esforço teórico consiste em demonstrar a impossibilidade de considerar qualquer estrutura como uma totalidade fechada. Assim, não há identidades naturais ou originais, mas sim um processo permanente de construção e mudanças, na medida em que a identidade se constitui por meio de uma multiplicidade de interações (NASCIMENTO, 2005, p. 91).

A desconstrução das identidades essenciais mostra-se como condição necessária para se entender a diversidade das relações sociais. Nesse sentido, o modelo de democracia radical apresentado por Mouffe alinha-se à luta emancipatória e de reconhecimento do movimento feminista, na medida em que rompe com a visão essencialista de identidade e permite, por conseguinte, a construção de uma cidadania em consonância com a diversidade dos grupos e demandas presentes na sociedade contemporânea plural (NASCIMENTO, 2005, p. 24).

As tensões entre igualdade e diferença identificadas pela análise feminista da autora se expressam pelos mais variados atos de poder, cujo objetivo é atacar o protagonismo das mulheres no sentido de negá-lo, impedi-lo ou desqualificar o seu conteúdo político, fazendo emergir novas identidades que questionam o discurso político que não comporta as diferenças de sexo, sexualidades, etnias, dentre outras (PIMENTA, 2012, p. 5).

Nessa perspectiva, Mouffe argumenta que a constituição de identidades é sempre relacional e implica no estabelecimento de uma hierarquia, como, por exemplo, no caso entre o homem e a mulher, haja vista a inerradicabilidade do poder em todas as relações sociais (NAPOLI, 2015, p. 144).

Dessa forma, a filosofia política feminista se empenha em contribuir para a análise das identidades modernas por meio de um enfoque crítico do seu significado e das suas implicações nas lutas por emancipação e reconhecimento. O feminismo, ao combater de forma contundente o essencialismo das identidades, politiza a dimensão constitutiva do reconhecimento ao questionar relações e identidades de gênero (NAPOLI, 2015, p. 145).

De acordo com Mouffe, as críticas ao essencialismo por meio de múltiplas correntes diferentes entre si, mas que guardam alguma semelhança, devem ser consideradas, uma vez que contribuem para o fortalecimento da política feminista (MOUFFE, 2001, p. 3).

Assim, as ideias decisivas de uma interpretação antiessencialista podem apontar para elaboração de uma política feminista inspirada em um projeto democrático radical. A desconstrução das identidades essenciais, como resultado do reconhecimento da contingência e ambigüidade de toda identidade, permite uma alternativa democrática que se alinha com a articulação de distintas lutas, interligadas momentaneamente, como forma de confrontar a opressão em comum que as atinge (MOUFFE, 2001, p. 3).

Apenas quando se desconstrói a essencialidade da identidade, torna-se possível teorizar a multiplicidade das relações de subordinação que se poderá ocupar. Dessa forma, os indivíduos podem ocupar, simultaneamente, diversas posições, até mesmo contraditórias, figurando como dominantes em uma relação, mas, ao mesmo tempo, subordinados em outra relação. A compreensão de que a pluralidade do sujeito implica na coexistência de uma multiplicidade de posições, com fronteiras sempre abertas e indeterminadas, mostra-se importante para fortalecer as lutas feministas, assim como as demais lutas de grupos perpetradas nas sociedades contemporâneas (MOUFFE, 2001, p. 4).

Valores caros ao liberalismo e também à ampla maioria do feminismo, como a liberdade e a autonomia individuais, sofrem variação conforme a posição do indivíduo nas relações de poder, o que acarreta desigualdades estruturais que impactam nas oportunidades disponíveis às pessoas (MIGUEL & BIROLI, 2014, p. 110).

Ao analisar as relações de poder como constitutivas do social, a interpretação de Mouffe refuta a ideia de que a liberdade já se encontra no mundo, cabendo apenas escolher os meios para assegurar sua conservação. Na verdade, não há uma única ordem social natural ou possível, mas sim a expressão de uma determinada configuração de relações de poder, como resultado de movimentos hegemônicos de forças sociais específicas e que pode ser questionada.

Em relação ao conceito de identidade, pelo menos três características são compreendidas a partir da análise do pluralismo agonístico: a primeira é o caráter relacional inerente às identidades. Toda identidade constrói-se na relação com o outro. No conflito político, o “eu” só existe como diferença do “outro”. O “eu” (particularismo), tende a associar-se a outros, construindo-se assim um “nós”, que por sua vez tende a se opor a um “outro” que se articula a outras particularidades, formando um “eles”. É neste momento que “o político” aparece ontologicamente no processo social.

A segunda característica da concepção de identidade no pensamento mouffeano é o antiessencialismo, compreendido como a negação da existência de um fundamento único, de caráter universal e de natureza permanente. E a terceira seria o descentramento do sujeito, em virtude do reconhecimento de que também não é possível falar-se em um sujeito universal completamente transparente, o que por sua vez implica em admitir-se a existência de posições de sujeito. Isto significa que agentes sociais são portadores de diferentes posições de sujeito em situações diferentes na sociedade, o que acaba não permitindo que qualquer dessas posições torne-se completamente fixa, a não ser temporariamente e de forma precária.

Assim, para Mouffe não é possível falar-se da categoria “mulher” nem enquanto sujeito universal, nem enquanto uma identidade essencial do feminismo. Aliás, essa rejeição radical a qualquer essencialismo tem sido um dos pontos mais relevantes do seu pensamento em relação a algumas outras abordagens teóricas feministas, uma vez que a sua principal crítica às demais correntes consiste em afirmar que as diversas teorias feministas preservam

algum tipo de essencialismo. Mais do que isso, um essencialismo pré-existente aos conflitos inerentes à própria construção das identidades, o que na sua visão impossibilita a resolução do problema fundamental apontado pelo movimento feminista: a desigualdade entre os sexos e a situação de opressão e subalternidade em que se encontram muitas mulheres.

Nesse contexto, outro ponto a ser considerado refere-se às particularidades que existem dentro do movimento feminista de um modo geral, haja vista a existência de diferentes posições sociais de classe e de raça ocupadas por mulheres impactam em suas condições efetivas de existência. Não foi por outra razão que a discussão sobre as relações entre o feminismo e o movimento negro, p. ex., sempre se mostrou complexa e relevante, tendo em vista o evidente distanciamento entre os modos de vida, pretensões e possibilidades das mulheres brancas e das mulheres negras em uma sociedade.

Porém, reconhecer que existem variados tipos de opressão vivenciada pelas mulheres, conforme suas posições sociais específicas (p. ex. de cor, classe, escolaridade e opção sexual), longe de enfraquecer a luta feminista como um todo, na verdade a fortalece ao apontar a existência de afinidades e mecanismos de reforço mútuo.

Desse modo, a relação hegemônica estabelecida por meio da cadeia de equivalências proposta por Mouffe, onde as diversas identidades cedem espaço para a construção de uma identificação coletiva e radicalmente democrática, apresenta-se, assim, como um importante mecanismo de reforço mútuo na luta contra a opressão operada em desfavor das mulheres, na medida em se mostra inclusiva ao valorizar as vivências e particularidades conforme as posições sociais que as mulheres ocupam, ao mesmo tempo em que fomenta essa articulação contingente de demandas perante o opressor em comum, o que permite, por conseguinte, uma expressiva ampliação da luta política em favor de todas.

As particularidades e singularidades, portanto, não comprometem a ação política contra o sexismo, fundada na construção da unidade na diferença, quando articuladas em um campo mais amplo de demandas. Nessa esteira, o pluralismo agonístico, ao viabilizar a articulação contingente de demandas, segue contemplando o dissenso como inerradicável das relações sociais, assim como imprescindível para a maior inclusão de vozes e, por conseguinte, para o fortalecimento da própria democracia em uma sociedade cada vez mais plural e complexa.

Ao contrário do que pode parecer, a existência de hierarquias internas ao grupo de mulheres e outras diferenças relevantes não impede a identificação de um núcleo de vivências e opressões em comum, assim como não esvazia ou enfraquece o movimento feminista. Na verdade, a sua discussão interna se mostra capaz de fortalecer o pleno embate político, assim como as práticas democráticas para além do próprio grupo social. Não foi por outra razão que a filósofa feminista e ativista Angela Davis reafirmou que nós, mulheres, precisamos “erguer-nos enquanto subimos”, o que quer dizer que devemos subir nas nossas conquistas de modo a garantir que todas as outras mulheres, independente da classe social ou de outras particularidades, subam conosco, assim como todas as pessoas que lutam pelo direito à igualdade (DAVIS, 2017, p. 17).

A democracia plural e radical se faz presente em meio a forças em choque e a tensões e conflitos por hierarquias dentro do próprio movimento feminista, mas não necessariamente em oposição a sujeitos políticos na busca por autonomia e por espaços que reflitam os anseios e demandas dos diversos segmentos. Desse modo, reconhecer a presença do conflito e da pluralidade de oposições dentro do próprio movimento, além de

demonstrar o inerradicável dissenso em qualquer grupo social, o fortalece como importante propulsor do jogo político democrático.

De fato, a luta geral por igualdade e liberdade para todos pode ser profundamente intensificada e ampliada ao evitar ações particulares desconexas e que se aproximariam mais da posição liberal em que cada um se manifesta por si no tecido social. Já a articulação política dos diversos atores e grupos sociais, por meio das lógicas da equivalência e da diferença, abre a possibilidade de se alcançar garantias em favor de todos aqueles que se encontram despossuídos em seus direitos fundamentais.

Dessa maneira, a cadeia de equivalência que se forma entre as várias lutas democráticas contra diferentes formas de opressão podem ocorrer tanto internamente ao mesmo grupo social (como acontece no movimento feminista, diante da diversidade de posições sociais), como entre grupos sociais distintos, mas que também possuem afinidades quanto à opressão que vivenciam socialmente (por exemplo, as lutas contra o sexismo, o racismo, a discriminação sexual, a defesa do meio ambiente, dos trabalhadores, dentre outras), em um novo projeto hegemônico de esquerda que pode ser chamado de “democracia radical e plural” (LACLAU & MOUFFE, 2015, p. 47).

A possibilidade dos grupos sociais se projetarem enquanto sujeitos políticos invariavelmente expõe esse tensionamento sempre presente entre o reconhecimento das diferenças internas ao grupo e a necessidade de se formar, em alguma medida, a unidade de tal grupo diante de um opressor externo em comum. O referido tensionamento, contudo, deve ser canalizado por meio de uma abordagem que não negue a existência desse conflito, mas, ao contrário, o desloque para o centro da discussão, como uma forma mais realista, democrática e inclusiva diante da inevitável pluralidade de posições sociais. Nessa esteira, adotar modelos democráticos que se proponham a valorizar o inevitável dissenso como forma de fortalecer a luta e a representação política se apresenta como um desafio e uma questão de prioridade para os grupos sociais e, em especial, para o movimento feminista, que exige respostas práticas e teóricas nesse campo. O modelo de democracia radical fundado no pluralismo agonístico se apresenta como alinhado e à altura do desafio proposto.

A alternativa apontada por Mouffe passa, então, pelo que ela entende ser o caminho possível para um feminismo engajado politicamente: o reconhecimento de que a luta das mulheres se assemelha a outras lutas de outros movimentos que buscam pelo mesmo valor político em muitas situações conjunturais concomitantes, sempre de caráter contingente e precário. Por conseguinte, só através de uma prática política articulatória entre uma variedade de movimentos que estejam lutando por algum significado particular de liberdade e/ou igualdade, é que se fortalece o movimento feminista.

Através do processo de mobilização por demandas comuns, a frente única deve servir para ampliar a influência dos setores combativos minoritários aos mais moderados e, assim, aumentar a base social de mobilização por uma transformação profunda da sociedade.

Nessa toada, para Mouffe o feminismo só se constitui em um movimento político fazendo parte de uma ação articulatória mais ampla que, associado a uma cadeia de equivalências formada por outros movimentos cujo discurso aponte para situações de opressão, lute por liberdade e igualdade na busca pela democracia em lugares pontuais do social, onde estes valores políticos não estejam total ou parcialmente presentes.

O modelo de democracia baseado no pluralismo agonístico não visa, conforme anteriormente exposto nesse trabalho, desenvolver-se em um terreno neutro, onde fossem ignoradas as divisões sociais e os problemas políticos fossem tratados como meramente técnicos. Ao contrário, o pluralismo agonístico se propõe a transformar as relações de poder existentes, com a criação de novas fronteiras políticas, por meio do estabelecimento de uma nova hegemonia (LACLAU & MOUFFE, 2015, p. 43).

Na luta agonística o que importa é a própria configuração das relações de poder em torno das quais uma dada sociedade é estruturada. É uma luta entre projetos hegemônicos opostos que jamais serão conciliados racionalmente. De fato, um modelo agonístico de democracia reconhece o caráter contingente das articulações da hegemonia político-econômica que determinam uma configuração específica da sociedade, num dado momento. Trata-se de construções precárias e pragmáticas que podem ser desarticuladas e transformadas, como resultado de uma luta agonística entre adversários (MOUFFE, 2013).

Assim, a hegemonia não equivale à habilidade de impor a própria vontade sobre o outro pela força política de formação de consenso, mas envolve centralmente o exercício de poder na construção de identidades políticas (CUNNINGHAM, 2009, p. 224).

Dentre as recomendações políticas trazidas pela teoria do pluralismo radical agonístico visando o avanço e fortalecimento da democracia, infere-se a crítica à organização marxista e suas práticas políticas, assim como o pleno acolhimento à emergência de novos movimentos sociais que envolvem questões pertinentes às mulheres, ao ambientalismo, ao antirracismo, dentre outras (CUNNINGHAM, 2009, p. 225).

De fato, destaca-se, no pensamento marxista, o reducionismo de classe, na medida em que, sendo hegemônico, impediu o pluralismo dentro da esquerda, forçando pessoas a moldes de luta de classes limitadores e inapropriados. O reducionismo classista mostrou-se assim antidemocrático em si mesmo, dando margem ao fortalecimento e ocupação do poder político pelas forças representantes da direita política (CUNNINGHAM, 2009, p. 225).

O pluralismo agonístico propõe, por sua vez, abandonar toda e qualquer forma de reducionismo, como o que ocorre nas correntes de movimentos feministas cujas visões limitam-se apenas às questões de gênero. A abordagem pluralista visa estimular muitos e variados componentes, com metas e aspirações feministas dentro do contexto de uma ampla articulação de demandas ao redor de um projeto político comum, denominado de cadeia de equivalências (CUNNINGHAM, 2009, p. 225).

Assim, a total rejeição do reducionismo e a aceitação, por sua vez, da pluralidade e indeterminação do social constituem a base para a construção de uma democracia radical e plural. Nessa esteira, o caminho a ser adotado especialmente pelo movimento feminista sob o ponto de vista político passa pelo reconhecimento de que a luta das mulheres se assemelha a outras lutas de outros movimentos que igualmente buscam o mesmo espaço político em situações conjunturais concomitantes, por meio da referida cadeia de equivalências.

Outro fator importante apresentado pelo pluralismo político agonístico é o espaço para a articulação das práticas políticas democráticas, que difere de outras prescrições teóricas liberais-democráticas, na medida em que não limita a sua ocorrência em molduras formais (como por exemplo parlamentos), mas a vislumbra em tantas relações sociais



quanto possíveis, aí incluídos espaços não apenas presenciais, mas também virtuais. Assim, a criação de espaços agonísticos por meio da internet ou da imprensa seria eficaz para a realização de uma discussão agonística com alcance cada vez mais ampliado (MOUFFE, 2013, p. 192).

Aliás, não se desconhece a ampla articulação e ostensiva manifestação de grupos feministas em plataformas virtuais e redes sociais para se posicionarem contra discursos e narrativas que visam enfraquecer o movimento e atuar de modo a efetivar um verdadeiro retrocesso às conquistas até aqui implementadas por meio de lutas e confrontos feministas travados na ordem social.

### **3. Conclusão**

Para o modelo agonístico, o espaço público é um espaço de lutas e conflitos, onde diferentes projetos hegemônicos são confrontados em uma multiplicidade de discursos, por meio dos quais as identidades são constituídas. Além disso, tais discursos não estão livres de restrições provenientes do autoritarismo, da subordinação e do poder (MOUFFE, 2013, p. 189).

Entretanto, a compreensão moderna de cidadania que tem prevalecido é construída de modo a postular um espaço público universalista, homogêneo e masculino, deslocando toda a particularidade e diferença apenas para o espaço privado. De acordo com o modelo de democracia radical e agonística a distinção levada a efeito pelo pensamento liberal quanto ao espaço público e privado não deve ser descartada. Porém, há que ser reformulada, de modo a considerar a importância da noção de direitos na compreensão moderna do cidadão, assim como da luta pela igualdade das mulheres contra as múltiplas formas de subordinação que existem nas mais diversas relações sociais.

**Referências bibliográficas:**

- AMARAL, Julião Gonçalves. Democracia Deliberativa: algumas críticas feministas ao modelo de Habermas. *Revista Três Pontos*, Agosto de 2010, p. 41-49.
- BLOTA, Vitor. Privacidade e Liberdade de Informação em Tempos de Antagonismos de Direitos Humanos: a ladeira escorregadia para o dilema do limite legal. *Intercom Nacional*, Rio de Janeiro, Setembro de 2015.
- DAVIS, Angela. Mulheres, cultura e política. Tradução de Hecci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Organização e Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal. 4ª ed. 1984.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução: Georde Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002a.
- \_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. V. 1 e 2. Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- MENDONÇA, Daniel; RODRIGUES, Léo Peixoto (Org). *Pós-Estruturalismo e a Teoria do Discurso: em torno de Ernesto Laclau*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- MIGUEL, Luis Felipe. *Feminismo e Política: uma introdução*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MOUFFE, Chantal. *La Paradoja Democrática*. Cap. 4. Gedisa, Barcelona, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O Regresso do Político*. Tradução Ana Cecília Simões. Lisboa. Ed. Gradiva, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Pensando a democracia com, e contra, Carl Schmitt*. Tradução Menelick de Carvalho Neto. Em “*Revue Française de Science Politique*, vol. 42, n° 1, fevereiro – 1992”
- \_\_\_\_\_. *Feminismo, ciudadanía y política democrática radical*, en *El retorno de lo político*. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical, Barcelona: Paidós, pp. 107–126, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Por um modelo agonístico de democracia*. *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba, 25, p. 11-23, Nov. 2005.
- \_\_\_\_\_. *Feminismo, democracia pluralista y política agonista*. Tradução Hortensia Moreno. *Rev. Debate feminista*, Vol. 40, pp. 86-99, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Quais espaços públicos para práticas de arte crítica?* *Revista Arte & Ensaios do ppgav/eba/UFRJ*. Rio de Janeiro, 23, pp. 181-199, Dez. 2013.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o Político*. Tradução Fernando Santos. São Paulo. Ed. WMF Martins Fontes, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Hegemonia e Estratégia Socialista: Por uma política democrática radical*. Tradução de Joanildo A. Burity, Josias de Paula Jr. e Aécio Amaral. São Paulo. Ed. Intermeios. 2015.
- NAPOLI, Magdalena Marisa. *Feminismo y democracia radical*. Butler, Laclau, Mouffe, Zizek y un debate insuficiente. Argentina: La Plata. *Rev. Del departamento de Filosofía*, pp. 140-154, 2015.
- NASCIMENTO, Janaína Xavier. *Para uma teoria da identidade na modernidade – mudanças e permanências à luz do reconhecimento e do feminismo*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- PIMENTA, Sara Deolinda Cardoso. *Participação, poder e democracia: mulheres trabalhadoras no sindicalismo rural*. Seminário Internacional Fazendo Gênero 10. Florianópolis, 2012.

## São Paulo – Paris: Esquecimento e rastros da memória

Sônia Campaner Miguel Ferrari<sup>1</sup>

### Arte da memória

A pesquisadora Frances Yates, do Instituto Warburg da Universidade de Londres, assim refere-se, no início de seu livro **A arte da memória**, à invenção da memória pelos gregos:

Apenas algumas pessoas sabem que, entre as muitas artes que os gregos inventaram, está uma arte da memória que, como as outras artes gregas, foi transmitida a Roma, de onde passou para a tradição europeia. Essa arte busca a memorização por meio de uma técnica de imprimir “lugares” e “imagens” na memória. Tem sido chamada de “mnemotécnica”, ramo da atividade humana que parece ser pouco considerado nos tempos atuais. (YATES, 2007, p.11).

Para Yates esse estudo nos leva tanto para a escolha de lugares e imagens para fazer a ligação entre passado e presente, como também para a origem das escolhas e recusas. Segundo a autora, a arte da memória foi inventada pelo poeta Simônides de Ceos (YATES, 2007, p.1-2). Este participou de um banquete oferecido pelo anfitrião Scopas, no qual Simônides entoou um poema em honra ao anfitrião e aos gêmeos castor e Pólux. Scopas diz a Simônides que vai pagar somente a metade da soma combinada e que ele cobrasse o restante dos gêmeos. Mais tarde Simônides recebe um aviso de que dois jovens se encontravam fora da casa para falar com ele, e durante o período em que se ausenta do lugar, a casa desaba matando todos os presentes que ficaram irreconhecíveis. Simônides se lembrava do lugar que ocupavam os presentes, de maneira que os parentes puderam identifica-los e enterrá-los. Foi assim que o poeta “inventou” a arte da memória, relacionando assim o treino dessa capacidade com lugares e imagens.

Essa arte que permanece importante durante largo período de tempo perde sua importância no período moderno. Pensadores como Descartes e Bacon consideram os métodos de rememoração do renascimento, a memória mágica e oculta de Ramon Llull como ilegítima, pois consideram não haver conexão entre essa prática e os procedimentos da ciência moderna (YATES, 1999, p. 375).

### Memória, história e monumentos

Em suas teses *Sobre o Conceito de História*, em seu extenso trabalho sobre as Passagens de Paris, e ainda nos ensaios sobre Baudelaire e Proust<sup>2</sup> Benjamin discute uma

1 Professora do departamento de Filosofia da PUCSP

2 Todas as referências aos textos foram retiradas da edição de 1980 dos *Gesammelte Schriften* de Walter Benjamin, volumes I, II e V e da edição das Obras Escolhidas editadas pela Brasiliense.

outra possível relação com o passado e com a memória. Nas Teses a história é privilegiada como a disciplina que estuda e pesquisa o passado, porém ressalta Benjamin, que ela não somente narra o passado tal como foi, mas que o lembra e interpreta. É assim que Benjamin entende a substituição do olhar histórico pelo político, afirmação presente tanto nas Teses como em seu texto sobre o Surrealismo. Vejamos nas teses *Sobre o conceito de história*: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja num momento de perigo” (BENJAMIN, 1980, I, p. 695; 1994, p. 224).

Aqui Benjamin acentua que lembrar e escrever a história não são atividades espontâneas, mas que contém em si a intenção de quem escreve: esse que escreve é quem articula o passado com o presente. No ensaio *O Surrealismo* Benjamin reconhece que o movimento de vanguarda “foi o primeiro a ter pressentido as energias revolucionárias que transparecem no “antiquado” (BENJAMIN, 1980, II, p.99; 1994:25) mas que não via nesses objetos elementos para uma lembrança nostálgica, mas que convertem essa nostalgia fazendo “explodir as poderosas forças ‘atmosféricas’ ocultas” nelas. O “truque” para isso ser possível consiste em “trocar o olhar histórico sobre o passado pelo político” (BENJAMIN, 1980, II, p.300; 1994, p.26).

Vale a pena ainda recorrer às Teses de Benjamin acerca de três aspectos importantes que orientarão também nossa reflexão: a empatia com os vencedores, o despertar e a apropriação dos despojos pelos vencedores.

Começamos pela apropriação dos despojos (e da memória transmitida). Acima lembramos a lenda de Simônides na qual a memória auxilia a reconhecer os mortos sob os escombros e conferir a eles de modo que não sejam esquecidos. Na mesma Tese VI que citamos acima Benjamin nos diz que “o dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 1980, I, p. 695; 1994, p.224-5).

A história que nos é contada nos livros que estudamos glorifica aqueles que venceram sem nem mesmo mencionar os que foram mortos ou expropriados por estes: refiro-me à história do Brasil, mais precisamente de São Paulo, província da colônia portuguesa onde os portugueses chegaram em 1500. Na tese VII Benjamin refere-se ao método historicista da empatia: “sua origem [do método da empatia, acréscimo nosso] é a inércia do coração, a acedia, que desespera de apropriar-se da verdadeira imagem histórica, em seu relampejar fugaz” (BENJAMIN, 1980, I.p.697; 1994, p. 225).

A natureza do sentimento de tristeza advindo desse método é mais facilmente entendida quando se responde à pergunta: com quem empatiza o historiador historicista? Com o vitorioso. Significa contar a história tal como ela ocorreu como se esse percurso fosse necessário e natural. Significa que o vencedor adquire o direito de vencer e de granjear para si tudo de que pode se apropriar. E ele se apropria não só do material, das riquezas, mas da cultura e da memória. A história que ele conta é a única possível.

O tema do despertar encontra-se no Trabalho das Passagens:

Não é que o passado lança sua luz sobre o presente, ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras, a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética (BENJAMIN, 1983, p. 576-7; 2009, p.504)

E o despertar a que queremos aludir aqui é aquele produzido pela relação entre passado e presente por meio de imagens que fulguram no imaginário coletivo.

### **São Paulo – Paris – São Paulo**

Se a Paris do século XIX tinha suas Passagens, “recente invenção do luxo industrial (...) galerias cobertas de vidro, paredes revestidas de mármore que atravessam corredores (BENJAMIN, 1983, p.83; 2009, p.77) a São Paulo do século XXI tem inúmeros shoppings que se ergueram nos últimos 30 anos com grande velocidade, não atravessando quarteirões como aqueles de Paris, mas destruindo paisagens da cidade para ocupar o lugar de casas, terrenos e de casarios e prédios antigos.

Assim como as Passagens parisienses, os shoppings são os locais de lojas, elegantes ou não, dependendo do bairro em que se encontram, pois uma característica dos shoppings é a de se espalharem por várias regiões da cidade, representando uma espécie de inclusão democrática das massas no consumo em grande escala.

As Passagens são uma interrupção do tráfego intenso das ruas. Nelas o andante se perdia a vagar demoradamente e tinha seus desejos despertados pelas ofertas do comércio de luxo. Nos shoppings de São Paulo, se vai de automóvel na maior parte dos casos. E lá dentro tudo é comércio. Se na Paris do século XIX os consumidores já começavam a sentir-se como massa (BENJAMIN, 1983, p. 93; 2009, p. 86), agora no século XXI a nascemos com essa marca estampada em nossas testas. Benjamin na obra citada cita uma antologia dedicada a Fourier, para quem essa transformação da cidade torna agradável a vida ao abrigo das intempéries (BENJAMIN, 1983, p.94; 2009, p.87) e compara as passagens aos falanstérios. Tudo se passa como se essas construções, seja em Paris ou em São Paulo, bastassem para tornar a vida de seus habitantes confortável e sem intercorrências.

Esse é um mundo no qual “o que dá o tom é sempre o que é mais novo, mas apenas onde este emerge entre as coisas mais antigas, mais passadas, mais habituais” (BENJAMIN, 1983, p. 112; 2009, p.103). A moda forma o novo a partir do que já passou. Isso confere à moda e a tudo que se põe como novo, uma impressão de antiquado. Pois o novo se constitui a partir do antiquado, assim como os shoppings a partir das galerias e Passagens. Estas constituem os primórdios da mais moderna arquitetura (BENJAMIN, 1983, p. 118; 2009, p. 107) que dizem ainda muito aos habitantes de hoje da cidade. Quer dizer que embutidos nas construções das grandes empresas e do comércio estão sonhos antigos esperando para florescer. Não é à toa que Benjamin considera que Loos e Corbusier fazem tábula rasa da linguagem arquitetônica de antes deles: melhor começar de novo que fazer referência a um sonho do passado que não conseguiu emergir.

A decadência, ou a demolição, e as ruínas da cidade marcam o momento em que a cidade antiga desaparece para dar lugar a novas construções. Estas dão o tom do modo como os habitantes vivem e se relacionam. É nesse ambiente que nasce o Surrealismo<sup>3</sup>. “O pai do Surrealismo foi Dada, a mãe foi uma passagem” no diz Benjamin (198, p.133; 2009, p. 121). Aragon escreveu sobre a Passagem da Ópera; essa obra constitui-se para Benjamin numa referência para se pensar sobre a relação entre o antiquado e o decaído – as passagens – no presente. Houve também em Paris uma empreitada demolidora (de 1852 a 1870) que suprimiu da paisagem urbana os locais nos quais se reuniram os participantes das jornadas de 1848.

3 Movimento artístico nascido na França que não teve muitos adeptos no Brasil. Cf. Jorge Schwartz, Surrealismo no Brasil? Décadas de 1920 e 1930, In Guinsburg, J./ Leirner, S. (org.) O Surrealismo. São Paulo: Perspectiva, 2008, pp.847-863.

Na Grécia Antiga, nos diz Benjamin, havia lugares dos quais se podia descer aos infernos, “Nossa existência desperta é uma terra em que se desce ao reino dos mortos, cheia de lugares aparentemente insignificantes” (BENJAMIN, 1983, p.135; 2009, p.123) e que se abrem para os sonhos. Os sonhos que ficam armazenados, guardados em lugares que conservam algo de um desejo de felicidade alimentado em tempos anteriores.

O planalto ainda virgem no qual nasceu a cidade de São Paulo recebeu sua primeira construção no século XVI, em 1554. Era um colégio jesuíta<sup>4</sup>. Deste início, pouco permaneceu, talvez bem menos do que dos começos de Paris. Porém os rastros dessa história de colonização ainda podem ser encontrados, assim como monumentos que procuram fazer permanecer momentos determinados.

Tal como em Paris as mudanças na paisagem da cidade visam acomodar as transformações decorrentes do sistema produtivo capitalista e do desenvolvimento tecnológico. Alargamento das ruas, calçamento, demolições de construções antigas para dar lugar às novas, mais modernas, mais afeitas ao novo modo de vida.

Alguns dos primeiros elementos da cidade a desaparecer foram as fontes – foram aterradas ou obstruídas para dar lugar ao concreto dos arranha-céus e viadutos. No entanto, essas transformações muitas caóticas (o crescimento de São Paulo foi rápido a partir da década de 1950 e caótico) acabam por deixar rastros em seu caminho. “porque é somente hoje, quando as ameaça a picareta, que elas se tornaram efetivamente santuários do culto do efêmero, que se tornaram paisagens-fantasmas dos prazeres e das profissões malditas, incompreensíveis ontem, e que o futuro jamais conhecerá” (ARAGON apud BENJAMIN, 1983, p.140; 2009, p.126), frase de Aragon citada por Benjamin que ressalta o aspecto antiquado das Passagens, ao mesmo tempo que sua decadência e junto com ela do sonho que embalava o século XIX: o da vida feliz proporcionada pelo desenvolvimento técnico aplicado à produção de mercadorias.

Mas se Paris durante o século XIX foi essa cidade que embalava o sonho (BENJAMIN, 1983, p.140;2009, p.126), São Paulo viva ainda, nesse momento, às voltas com os problemas de uma colônia recém independentizada, num país que ainda sonhava tornar-se a imagem de cultura imperial.

Os traços dessa história permanecem na cidade, porém não necessariamente nas construções e calçadas, ou em catacumbas, como em Paris, mas no nível do encobrimento e no esforço para cultivar o esquecimento da violência com que nossa história foi criada e de uma outra história que procura permear as brechas e espaços possíveis.

Os monumentos construídos em São Paulo com o intuito de nos fazer lembrar de um certo passado - vamos falar aqui do monumento ao bandeirante Borba Gato<sup>5</sup>, no bairro

4 Conferir a figura 1. Os padres jesuítas José de Anchieta e Manoel da Nóbrega subiram a Serra do Mar, nos idos de 1553, a fim de buscar um local seguro para se instalar e catequizar os índios. Ao atingir o planalto de Piratininga, encontraram o ponto ideal. Os religiosos construíram um colégio numa pequena colina, próxima aos rios Tamanduaté e Anhangabaú, onde celebraram uma missa. Era o dia 25 de janeiro de 1554, data que marca o aniversário de São Paulo. Quase cinco séculos depois, o povoado de Piratininga se transformou numa cidade de 11 milhões de habitantes. Daqueles tempos, restam apenas as fundações da construção feita pelos padres e índios no Pateo do Collegio. Piratininga demorou 157 anos para se tornar uma cidade chamada São Paulo, decisão ratificada pelo rei de Portugal. Nessa época, São Paulo ainda era o ponto de partida das bandeiras, expedições que cortavam o interior do Brasil. Tinham como objetivos a busca de minerais preciosos e o aprisionamento de índios para trabalhar como escravos nas minas e lavouras. Em 1815, a cidade se transformou em capital da Província de São Paulo. Mas somente doze anos depois ganharia sua primeira faculdade, de Direito, no Largo São Francisco. A partir de então, São Paulo se tornou um núcleo intelectual e político do país. Mas apenas se tornaria um importante centro econômico com a expansão da cafeeira no final do século XIX.” Assim descreve brevemente a história da cidade o site oficial do governo de São Paulo. <http://www.saopaulo.sp.gov.br/conhecasp/monumentos/>

5 Ver figura 2 . A famosa escultura começou a ser construída ainda em 1957 e foi concluída 6 anos depois em 1963.

de Santo Amaro e do Monumento às Bandeiras<sup>6</sup> no Ibirapuera – e fazer crer que esse passado transmitiu ao povo paulista a herança de ser desbravador e empreendedor. Porém fazem esquecer que os bandeirantes eram homens rudes e violentos que saíam pelo interior do país escravizando indígenas e devastando regiões em busca de ouro e pedras preciosas.

Na Paris do século XIX as Passagens são como limiares, portas que dão entrada em cuja ultrapassagem se nota a diferença de atitude das pessoas, como estivessem prestes a tomar uma decisão (BENJAMIN, 1983, p.142; 2009, p.127). Guardando esses limiares das Passagens parisienses estavam máquinas que pesavam, máquinas de jogos de azar e videntes mecânicas – o moderno “conhece-te a ti mesmo” – como se esses lugares correspondessem aos oráculos gregos. O que nos dá a ideia de que mesmo chegando á cidade com uma força imperiosa, as transformações se impunham sobre um passado que permanecia, embora velado pelas novas formas.

Porém diante dos monumentos e construções de São Paulo nada nos proporciona tal experiência. Tudo é duro e rígido como concreto, assim como esses monumentos, que glorificam um passado de expropriação e espoliação, de violência. Por outro lado, o passado encoberto pelas ruas e monumentos é um passado que perde a voz e a forma: são as vozes dos indígenas, caladas pelos ensinamentos religiosos, e seu passado, transmitido oralmente de geração a geração, que quase se perde em meio à floresta de concreto.

Numa citação das Conferências da Biblioteca de Warburg sobre Arcos e Arcos do Triunfo Benjamin comenta, a partir da localização do Arco de Cipião em Roma, que ele tem “caráter meramente monumental” (BENJAMIN, 1983, p. 152; 2009, p.136), ou seja, seu sentido cultural. Essa afirmação em Benjamin tem duplo sentido, pois esse caráter monumental tem tanto a função de glorificar e fazer lembrar o homenageado, como também de servir de passagem ou limiar. Ao atravessar o arco, o andante tem a impressão de ter cruzado uma fronteira. Nos monumentos paulistas a que nos referimos não temos esse aspecto. O caráter monumental aqui é somente o de homenagear os bandeirantes.

Se Paris constitui um mito moderno pela existência de porões e subterrâneos, São Paulo parece não ter mistérios: é evidente a discrepância entre pobres e ricos, regiões reservadas a mansões, grandes edifícios de escritórios e empresas de serviços, shoppings centers e a periferia, que sofre o tempo todo tipo de falta: de calçamento, de esgoto, serviços de saúde, de transporte, de escolas.

### **Um pouco de história – São Paulo e os bandeirantes**

Nos países colonizados a história é contada a partir da chegada dos colonizadores. E apesar das afirmações que em geral se faz a respeito das imagens, elas são muito importantes para imprimir uma certa concepção de identidade e de história que marca as mentes e transmite uma versão determinada do que foi a história desse lugar. A tese XVI de Benjamin (citada anteriormente) aponta uma característica do método da empatia historicista: o estabelecimento de uma “imagem eterna do passado” (BENJAMIN, 1980, p. 695-696; 1994, p. 231) procurando descrevê-lo “como realmente foi” e assim estabelecer

---

A obra é autoria do escultor Júlio Guerra, artista plástico paulista que deixou sua obra espalhada especialmente pelo bairro de Santo Amaro. Quando o artista nasceu, em 1912, Santo Amaro ainda era uma município independente, vizinho da Cidade de São Paulo.

6 Ver figura 3. O Monumento às Bandeiras, localizado na Praça Armando Salles de Oliveira, em frente ao Parque Ibirapuera e à Assembleia Legislativa, é uma obra do escultor Victor Brecheret em homenagem aos bandeirantes paulistas. Ele foi instalado em 1954, junto ao Parque, em comemoração aos 400 anos de [São Paulo](#). A obra é feita de blocos de granito, possui 50 metros de comprimento e 16 metros de altura.

uma identidade a partir de um passado comum, como se esse passado fosse único e como se ele pudesse ser reconstituído por um estudo detalhado e minucioso. Porém a memória não é “neutra”, “desinteressada”, mas “um órgão ligado à vida” (GAGNEBIN, 2012, p.29). As imagens do passado chegam ao presente carregadas de exigências. Em vários de seus textos sobre arte na modernidade – principalmente no famoso ensaio *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* e no texto sobre o movimento de vanguarda surrealista – Benjamin ressalta a importância da imagem, não como algo meramente ilustrativo ou que remeta à perfeição da forma, mas como um “espaço” que permita o sincronismo entre passado e presente, entre pensamento e sensação, algo que o autor traz como possibilidade de libertação:

Assim, o que Benjamin nos indica é a possibilidade de que através das técnicas de formação de imagens – sejam elas possibilitadas pelas técnicas como o cinema, ou pela experiência surrealista na cidade – possamos nos libertar dos condicionamentos físicos e intelectuais que nos limitam a liberdade.

Gagnebin lembra que a interrupção da narrativa oficial questiona a interpretação da história dominante e sua temporalidade “instaura o desejo e a possibilidade de um outro tempo e de um outro lembrar” (GAGNEBIN, 2012, p. 33). Lembra também que nas Teses Benjamin cita o gesto dos revolucionários parisienses em julho de 1830 que atiraram contra os relógios dos monumentos da cidade marcando assim o início de uma outra cronologia e traz o comentário de Michel Löwy (2005, p. 123) que compara esse episódio com a manifestação de indígenas brasileiros que na comemoração dos 500 anos do descobrimento, em 2000, aturaram com seus arcos e flechas no relógio que a TV Globo havia colocado para contar o tempo até a data do aniversário.

A manifestação dos indígenas nos permite aqui lembrar que ele foram desde o início vítimas de um genocídio que marca a história do continente “Esses acontecimentos raramente foram registrados” (AGUILLERA/SANTOS, 2016, p. 10) e permanecem numa espécie de sombra de nossa história. Ainda,

Do ponto de vista do indígena, não houve um fim à colonização em qualquer lugar das Américas. Pós-colonização é um fenômeno europeu – sim, naqueles países que perderam suas colônias devido à luta dos povos nativos dessas colônias. Nas Américas a população indígena continua a ser colonizada pelos descendentes dos europeus que permaneceram com o poder econômico e político. (AGUILLERA/SANTOS: 2016, p.11)

### **Algumas reflexões sobre a história e os monumentos: a quem prestam homenagem?**

Num texto intitulado *História da Literatura e ciência literária* (escrito em 1931) Benjamin apresenta sua concepção de história enfatizando, como faria novamente nas Teses sobre o conceito de história, o aspecto linear das histórias das ciências, como se cada uma delas tivesse um desenvolvimento autônomo, contido em si mesma:

O texto trata da história da literatura, mas pode ser aplicado a toda história que pretende se fazer de modo separado da história em geral. Porém essa história em geral é a história feita e contada pelos homens, do modo como a cultura do passado e o próprio passado é apropriado pelo presente, como vimos antes. Para proceder a essa apropriação os “vencedores” usam as imagens do passado a seu favor, e com elas escrevem a história que lhes favorece.



Os monumentos a que nos referimos anteriormente (figuras 2 e 3) foram, como dissemos, erigidos em homenagem aos bandeirantes. Estes participavam de expedições chamadas Entradas e Bandeiras organizadas para explorar o interior do território da colônia portuguesa no século XVI com o objetivo de encontrar riquezas minerais como ouro, prata e pedras preciosas, além caçar e prender índios para escravizá-los. Tiveram seu início em 1504, logo após o “descobrimto” do continente sul-americano. As *Entradas* declinaram no início do século XVII e surgiram então as primeiras *Bandeiras* que partiram da Vila de São Vicente e da vila de São Paulo. As primeiras bandeiras organizadas nas duas vilas objetivavam a caça e apresamento dos índios para vendê-los como escravos aos produtores de açúcar do Nordeste. Procuravam principalmente as missões jesuíticas que concentravam grande número de indígenas em fazendas. O que foi também motivo de conflitos entre jesuítas e bandeirantes. Na década de 1640 os bandeirantes expulsaram os jesuítas e São Paulo. O declínio das Bandeiras veio com a substituição do índio pelo negro africano. Os bandeirantes além disso ultrapassavam a fronteira do tratado de Tordesilhas<sup>7</sup>, que dividia as terras do continente entre Portugal e Espanha (figura 4), o que resultou numa expansão do território do que seria depois o Brasil. As histórias das viagens dos bandeirantes a territórios desconhecidos fizeram nascer narrativas épicas e a estes homens foi concedido o tratamento de heróis, considerados homens corajosos e que forjaram a índole do povo paulista, povo incansável e trabalhador. Carlos Berriel, em entrevista ao *Jornal da Unicamp*<sup>8</sup> afirma que o que “instala os bandeirantes como construtores do Brasil, faz parte de um discurso que preside o ano de 1922”, é uma construção posterior feita pela burguesia paulista produtora de café que objetiva engrandecer a cultura paulista e justificar uma dada ideologia<sup>9</sup>. Assim o povo paulista acaba por ser ver herdeiro desses homens considerados heróis. Porém a história é outra. E porque ela é outra é possível pensar em ações que poderiam questionar aquilo que os monumentos querem nos fazer lembrar, porém para aqueles para quem a história oficial é a única possível, as ações contra esses monumentos são vistas como vandalismo ou mera destruição. Se essas histórias fazem menção a um período da história do Brasil que não é nada grandioso, usá-las para glorificar um passado de expropriação e violência é fazer esquecer as inúmeras mortes e expropriações ocorridas nesse período propugnadas pelos colonizadores e brasileiros desse período.

Na manhã do dia 30/09/2016 os dois monumentos – a estátua do bandeirante Borba Gato e o Monumento às Bandeiras – apareceram pichados (figuras 5 e 6) com tintas rosa, verde e amarela. Nos meios de comunicação a notícia foi dada de maneira breve, e com certo espanto seguida de comentários como “não se sabe o motivo de tal atitude”. E em blogs e páginas da internet atribuiu-se à esquerda ou a vândalos (palavras que para alguns são sinônimos) que desdenham a própria história<sup>10</sup>. As pichações ocorreram logo após o debate entre candidatos à prefeitura transmitido por uma rede de televisão, no

7 O Tratado de Tordesilhas foi firmado em 4 de junho de 1494 entre Portugal e Espanha. Ganhou este nome, pois foi assinado na cidade espanhola de Tordesilhas. Tinha como objetivo resolver os conflitos territoriais relacionados às terras descobertas no final do século XV.

8 <http://www.geledes.org.br/carlos-berriel-a-origem-da-superioridade-racial-dos-paulistas/#axzz2bHaiTYMT>

9 Cf. a entrevista nota 7.

10 Endereço dos sites citados que apontam os pichadores como vândalos e de esquerda. <http://sensoincomum.org/2016/10/01/pichacao-monumento-bandeiras/>. E aqui um outro site com um artigo que questiona os bandeirantes como heróis mas que também considera que a pichação não é a melhor solução: <http://racismoambiental.net.br/2016/10/01/ao-inves-de-pichar-que-tal-remover-as-homenagens-aos-bandeirantes-em-sp-por-leonardo-sakamoto/>.

qual foi mencionado o problema da pichação <sup>11</sup>. O monumento às bandeiras já havia sido pichado antes, no ano de 2013, quando tramitava no Congresso a proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215, cujo tema era a demarcação das terras indígenas (figura 7).

Muitos dos protestos contra essas pichações e que as consideram vandalismo esquecem que tais monumentos foram erguidos para fazer lembrar apenas um aspecto da história.

Mas podemos dizer, citando Carla Damiano:

Pensando no passado colonial de qualquer país, por exemplo, e alguns movimentos artísticos contra a memória do opressivo-colonizador - cuja identidade é exibida em muitos monumentos nacionais como resultado da união das artes e da política -, é possível ver uma ação contrária explícita à beira do furioso vandalismo. Há aqueles que adotam estratégias anti-monumentais que podem contrariar os princípios dos monumentos tradicionais, ou aqueles que interferem com um monumento existente específico e os valores que representa.<sup>12</sup>

Os acontecimentos de 30/09/2016, o de 2013 e o ataque aos relógios em 2000 não são apenas “coincidências”. Deixam claro que o motivo das pichações não é vandalismo ou uma atitude de esquerda inconsequente, mas protestos contrários à história oficial - que reforça a atitude do colonizador utilizando-se assim de imagens que foram incorporadas à paisagem urbana. Imagens que acabam por reforçar a política atual de descaso em relação aos interesses dos brasileiros, e em relação à demarcação das terras indígenas - situação associada à atividade das bandeiras no século XVI que entre outras coisas arrancou várias tribos de suas terras - e contra a história e o aspecto predatório dela que esses monumentos representam. Pintar os monumentos foi uma forma de dizer não a isso tudo.

---

11 Um dos candidatos era João Dória, que foi eleito e passou a pintar de cinza os grafites dos muros da cidade.

12 Memory, Truth and Monuments Apresentação oral no London Forum of Aesthetics, British Society of Aesthetics, 11/07/2016.

### Referências bibliográficas:

AGUILLERA, Yanet; SANTOS, Marina da Costa(orgs). *Imagem, Memória, Resistência*, São Paulo: Discurso Editorial, 2016

BENJAMIN, W. *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp Verlag:Frankfurt am Main , 1983, Band I  
\_\_\_\_\_. *Passagens*, 1ª ed., São Paulo: Imprensa Oficial/ Editora UFMG, 2009

\_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980. Band I-1 and III-1

\_\_\_\_\_. *Obras escolhidas. Magia e Técnica. Arte e Política*, São Paulo: Brasiliense, 1994

GAGNEBIN, Jeanne-Marie, O que é imagem dialética, in FLORES, Maria Bernadete Ramos/ PETERLE, Patrícia, História e Arte. Imagem e Memória. Campinas: Mercado das Letras, 2012, pp. 21-34.

YATES, Francis, A arte da memória. 1ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

<<http://www.saopaulo.sp.gov.br/conhecasp/monumentos/>> ,

Acesso em: 15/11/2018

<<http://www.geledes.org.br/carlos-berriel-a-origem-da-superioridade-racial-dos-paulistas/#axzz2bHaiTYMT>> , Acesso em 15/11/2018

<<http://sensoincomum.org/2016/10/01/pichacao-monumento-bandeiras/>. Acesso em 15/11/2018

<<https://racismoambiental.net.br/2016/10/01/ao-inves-de-pichar-que-tal-remover-as-homenagens-aos-bandeirantes-em-sp-por-leonardo-sakamoto/>> , Acesso em 15/11/2018

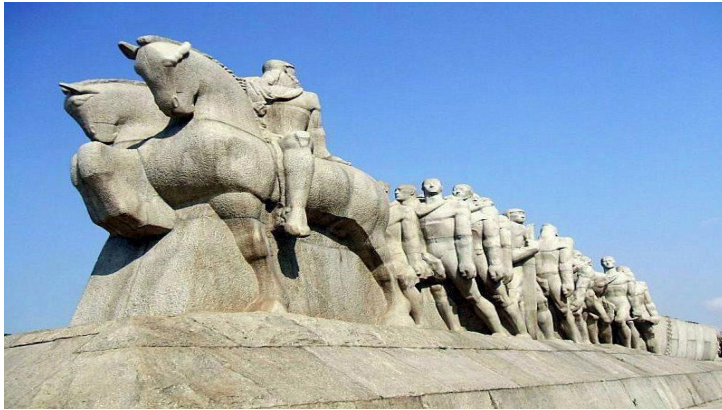
### Figuras:



1- Pátio do Colégio hoje  
<https://www.pateodocollegio.com.br/>



2 – Estátua do bandeirante Borba Gato  
<http://www.saopauloantiga.com.br/borba-gato/>



3 – Monumento às *Bandeiras*, chamado “Empurra-empurra” pelos paulistanos. Foto de Lucas Salles, 2008. <http://parqueibirapuera.org/areas-externas-do-parque-ibirapuera/monumento-as-bandeiras/>



4 – Linha do Tratado de Tordesilhas no mapa atual do Brasil. <http://estudosavancadosinterdisciplinares.blogspot.com.br/2015/02/mapas-do-tratado-de-tordesilhas.html>



5 – Estátua do Borba Gato pintada no dia 30/9/2017. <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2016/09/30/monumento-as-bandeiras-borba-gato-e-secretaria-de-educacao-sao-vandalizados.htm>



6 - Monumento às Bandeiras pintado em 30/9/2017 (foto: Marcelo Gonçalves/ Estadão Conteúdo). <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2016/09/monumentos-amanhecem-pichados-com-tinta-colorida-em-sp.html>



7 - Monumento às Bandeiras pichado em 2013 em protesto contra a Proposta de Emenda Constitucional 215 in relativa à demarcação das terras indígenas. A inscrição na base do monumento diz : "Bandeirantes Assassinos". (foto Felipe Rau/ Estadão Conteúdo). <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2013/10/monumento-bandeiras-e-pichado-com-frase-contra-pec-215.html>

## **A exceção no estado democrático de direito: A experiência brasileira pós-redemocratização**

Stella Maris Nogueira Pacheco

A partir do conceito de “poderes selvagens”, presente em Kant e aqui enquadrado a partir da concepção do jusfilósofo italiano, Ferrajoli, e da noção de “normal-excepcionalidade”, presente em Agamben, este artigo objetiva analisar como a “operação mãos limpas”, levada a cabo pelo Judiciário italiano, no período entre 1992 e 1996, restou por ascender ao poder o primeiro-ministro, Silvio Berlusconi (1994-2001), enquanto fenômeno político produto de uma Nova Direita, e como este caso emblemático pode servir como estudo comparado ao processo desencadeado no Brasil pós “Operação Lava a Jato”, que culminou com a maior crise política pós redemocratização.

### **Introdução**

Vivenciamos, atualmente, um processo de desconstitucionalização do sistema político brasileiro, processo este defendido, consensualmente, por uma parte da sociedade, que corrobora para uma série de violações ao texto constitucional, sobretudo, no que tange a reformas no campo das legislações sociais, trabalhistas e previdenciária, e no congelamento de gastos públicos em investimentos socioassistenciais e educacionais, em nome do crescimento econômico nacional.

Este fato demonstra-se como um momento de acirramento na história da democracia, modificando, extinguido e regenerando processos históricos e políticos. É, portanto, uma excepcionalidade que repercute na possibilidade da sobrevivência do fenômeno ou da continuidade do processo. *“Há na crise tanto eros quanto tânatos, pulsão de vida e pulsão de morte, a esperança de continuidade e o medo ligado ao desconhecido”*. (CASARA, 2017, p. 09-10).

Essas crises contemporâneas demonstram que as democracias podem ser derrubadas sem um golpe de Estado formal, nos moldes comumente observados nos países do Cone Sul, durante as décadas de 1950 a 1970 - caso os princípios constitucionais sejam violados e contestados, sem que suas ações suscitem rebeliões, dissensos e guerras civis, inaugurando-se, portanto, um novo campo de influência do judiciário – protagonizando uma exceção jurídica, na esfera decisória da política.

Mesmo em regimes democráticos, as crises sempre foram utilizadas para criar um ambiente propício para medidas de exceção, ações essas que não seriam aceitas em situações de normalidade. Não é à toa que os defensores de medidas que restringem direitos e a vanguarda conservadora entusiasta dos golpes de Estado sempre buscam justificação a partir da afirmação de que existe um quadro caótico de crise.

A contemporaneidade está eivada de elementos definidores dessa relação entre crise e exceção. A exemplo da política empreendida pelos Estados Unidos, pós atentado ao

*World Trade Center*, que culminou com o estabelecimento do *Patriot Act*<sup>1</sup>, as democracias contemporâneas têm se caracterizado pela imbricação de traços do Estado de exceção, cumulados com elementos do Estado de Direito, não sendo mais o primeiro caracterizado pela suspensão total do ordenamento jurídico.

Agamben (2011), refletindo sobre a intrínseca relação entre Estado democrático e de exceção, percebe a presença do estado de exceção em plena democracia estabelecida, fenômeno que designa por normal-excepcionalidade.

Para Casara (2017), o que há de inédito, no momento atual, é que a crise é apresentada explicitamente como permanente e não esconde a positividade em relação aos interesses neoliberais. Para o autor, sendo a crise permanente, não é de crise que estamos tratando, mas de uma nova realidade, como novos elementos à tona.

Diferentemente dos processos de mudanças políticas vivenciados em países do Oriente Médio, durante a chamada Primavera Árabe, o fenômeno brasileiro traz consigo o incremento de outros elementos, como o desastre político, econômico e jurídico promovido internamente, durante os seus estágios, bem como o surgimento de uma nova direita, que se forja, principalmente, na hostilização das formas tradicionais de se fazer política e em fenômenos como messianismo jurídico e bélico, além de práticas populistas e de anti-intelectualidade.

Este trabalho visa, portanto, contextualizar o fenômeno da crise político-institucional da democracia brasileira, considerando o processo desencadeado pela Operação Lava Jato, tendo como parâmetro, a crise enfrentada nos anos 1990, pelo Estado italiano, e a operação anticorrupção processada no âmbito daquele país na década de 1990, na qual será apontado a influência dos “Poderes selvagens” no processo de crise da democracia, ou nessa nova ordem constituída.

### **1. A crise da democracia na Itália: “Operação Mãos Limpas” e a ascensão política do *Forza Itália*<sup>2</sup>**

Anteriormente à ascensão política de Berlusconi, a democracia italiana passou por uma crise desencadeada por uma investigação da magistratura, conhecida como “Operação Mãos Limpas”. A operação anticorrupção levou ao centro das discussões os esquemas político-institucionais protagonizados por lideranças políticas tradicionais, filiadas a agremiações históricas, como o Partido Demócrata Cristão, Partido Socialista Democrático, Partido Liberal Italiano e o Partido Socialista, envolvidos em escândalos de pagamentos de propinas em contratos de obras públicas.

Muitos políticos tradicionais de forte envergadura se viram arrolados nas investigações da Operação, entre eles, Bettino Craxi, do Partido Socialista Italiano, primeiro-ministro da Itália (1983 – 1987). Craxi foi processado e julgado pela prática de crimes de corrupção e financiamento ilegal de campanha eleitoral. Giulio Andreotti, do Partido Democrático Cristão, eleito nove vezes para o cargo de primeiro-ministro, também se viu envolvido com as apurações da Operação. O então líder da Democracia Cristã (DC) foi acusado de associação com mafiosos, tendo sido, contudo, inocentado em 1999.

1 USA *Patriot Act* trata-se de um decreto presidencial estadunidense assinado pelo então presidente Bush após os atentados do 11 de setembro. O decreto permite que os órgãos de segurança dos Estados Unidos usem de todas as ferramentas disponíveis para investigar o crime organizado para auxiliar a guerra ao terror.

2 *Forza Itália* foi um partido de espectro centro-direita, que surgiu na Itália, em 1994, em meio a uma operação encabeçada pela magistratura denominada Operação *Mani Pulite*, ou mãos limpas.

Durante as investigações restou provado que a empresa estatal petrolífera ENI funcionava como uma das principais fontes de recursos para o financiamento ilegal de partidos e políticos. O diretor financeiro Florio Fiorini e o presidente da companhia Gabriele Cagliari confessaram que por anos a empresa efetuou pagamentos mensais aos principais partidos políticos e aos seus líderes. No transcurso da operação ocorreram vários suicídios como o de Raul Gardini, então um dos maiores empresários da Itália.

Por muitos, a Operação ainda é vista como um momento extraordinário na história contemporânea do Judiciário, muito em função dos quantitativos produzidos pela Operação: 2.993 mandados de prisão expedidos; 6.059 pessoas sob investigação, incluindo 872 empresários, 1978 administradores locais e 438 parlamentares, entre eles, quatro ex-primeiros-ministros.<sup>3</sup>

A Operação também levou a um contexto geral de criminalização da política tradicional, e a ascensão de políticos que em tudo se identificam com os políticos tradicionais, mas com o discurso revestido por novas roupagens. Além desses elementos, a Operação também por responsável pelo surgimento de um messianismo jurídico, no contexto italiano, encarnado na figura do promotor de justiça, Antonio Di Pietro, herói nacional no combate à corrupção.

Contudo, a Operação arrefeceu em 1994, perdendo apoio popular e político, a partir das ocorrências de suicídios dos investigados, a diminuição das delações, e o próprio afastamento do promotor, Di Pietro, que anunciou sua aposentadoria antes do fim da força-tarefa.

Hoje, passados vinte e cinco anos do fim da Operação Mãos Limpas, ação desencadeada pela magistratura italiana, entre os anos de 1992 a 1996, é possível avaliar de forma objetiva o real alcance de sua investigação e os fenômenos e desdobramentos surgidos a partir dela.

Na obra “Contra os novos despotismos: escritos sobre o berlusconismo”, coletânea de artigos publicados no jornal *La Stampa*, *La Republica*, *L’Unità* e *Reset* e nas revistas *Il Ponte* e *Crítica Liberale na Itália*, entre os anos de 1994 e 2001, o filósofo político Norberto Bobbio analisa a ascensão de Sílvio Berlusconi, fundador do partido de centro-direita *Forza Itália*, em 1994, após o início da chamada Operação *mani pulite*, que foi caracterizada por uma série de investigações judiciais feitas entre 1992 e 1996, em plano nacional que envolveu políticos, membros de órgãos econômicos e de instituições italianas, levando ao fim a primeira República italiana (1948 – 1994) e antecedendo o surgimento do fenômeno Berlusconi.

Bobbio constrói sua análise a partir da assertiva de que Berlusconi (1994-2001) representou a unificação pessoal de três poderes decisivos na democracia moderna – econômico, político e cultural – apontando como instrumento propulsor dessa aliança a programação televisiva, ou como preleciona o filósofo, a *videocracia*, que restou por ter um maior poder mobilizador se comparado à mídia impressa. Chamou também atenção para a teoria da separação e do equilíbrio entre os poderes, no qual a posse de bens materiais como o poder que distingue homens entre ricos e pobres; a posse de conhecimento, da qual nasce o poder dos que sabem sobre aqueles que não sabem; e, por último, a posse dos meios de coerção que marca o poder político, que é o poder dos poderes, e se exerce contra a grande massa de impotentes:

3 Sérgio Fernando Moro, juiz federal da 13ª vara criminal federal da Seção Judiciária do Paraná, magistrado responsável pelo julgamento em primeira instância da força-tarefa Operação Lava Jato, no Brasil, sempre assumiu a defesa da experiência italiana como norte para a atuação do Judiciário brasileiro. Para tanto, utilizamos artigo de sua autoria “Considerações sobre a Operação Mani Pulite, publicado em 2004, entre outras declarações.



A unificação dos três poderes em um só homem ou em um só grupo tem um nome bem conhecido na teoria política. Chama-se, como denominada Montesquieu, despotismo. (BOBBIO, 2015, p. 15).

Bobbio também aponta que, na crise da democracia italiana, outro fenômeno preponderante foi o surgimento do não-partido, constituído pelo movimento de edificação do *Forza Itália*, grupo político berlusconiano, mais caracterizado como um movimento de opinião, fortalecido em um contexto de crise do partidarismo, na Itália, no qual prevalecia uma grande carga negativa sobre os partidos tradicionais

A *Forza Italia* não é um partido: é um conjunto de comitês eleitorais difusos por todo o país. A formação de um partido requer tempo, sua sorte necessita de um enraizamento histórico. Para a formação de um comitê eleitoral, poucos meses são suficientes. (BOBBIO, 2015, p. 18)”. “Os partidos se multiplicaram, desde que se possa ainda chamar de partidos agrupamentos ocasionais, nascidos de um dia para o outro, sem história e sem futuro e, além do mais, sem sentido”. (BOBBIO, 2015, p.xxxx).

Nesse sentido, afirma:

Nosso país é governado por um agrupamento político que, do ponto de vista da rica tipologia dos grupos políticos, não se sabe bem que coisa é e não se sabe bem o que seja porque, até agora, ninguém se dignou a nos fazer saber claramente. (BOBBIO, 2015 p. 30)

Bobbio entende o partido Força Itália sob um viés subversivo, afirmando que este “não se liga à tradição liberal italiana de modo nenhum” e “não tem nem mesmo as características do clássico partido conservador”, concluindo que trata-se, assim, de um partido subversivo” (BOBBIO, 2015, p. 99), assim como as características demagógicas de Berlusconi, afirmando que, “se tivermos em mente a tipologia weberiana [das três formas de dominação política legítima], Berlusconi entra na categoria do demagogo” (BOBBIO, 2015, p. 101). Para o filósofo, Berlusconi corresponde a figura platônica clássica do tirano: “Para ele é lícito o que os mortais comuns sonham”. [...] “A característica do homem tirânico é acreditar que pode tudo” (BOBBIO, 2015, p. 105).

## 2. Operação Lava Jato e a crise de representatividade política brasileira

É recorrente nos discursos públicos do juiz Sérgio Moro<sup>4</sup>, magistrado à frente da Operação Lava Jato, que a Operação Mãos Limpas o serviu como inspiração para a Operação Lava Jato.

A Operação iniciada em 2014 e ainda em curso<sup>5</sup>, atualmente, já condenou 123 políticos<sup>6</sup>, familiares, gestores públicos e grandes empresários, pelos crimes de corrupção, crimes contra o sistema financeiro internacional, formação de organização criminosa, lavagem de ativos e improbidade administrativa.

4 O magistrado redigiu a Introdução e teve seu artigo, anteriormente citado, publicado, na íntegra, na obra “Operação Mãos Limpas: a verdade sobre a operação italiana que inspirou a Lava Jato”, de Gianni Barbacetto, Peter Gomes e Marco Travaglio, publicada em 2016.

5 A Operação conta 765 procedimentos judiciais instaurados, 953 mandados de busca e apreensão de bens e valores expedidos, 227 mandados de conduções coercitivas, 103 mandados de prisões preventivas, 118 mandados de prisões temporárias, 06 prisões em flagrante; 163 acordos de delação premiada, etc, conforme dados do Ministério Público Federal.

6 Dentre eles, o deputado cassado e ex-presidente da Câmara, Eduardo Cunha, o ex-ministro da Casa Civil, José Dirceu, o ex-governador do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral e o ex-ministro da Fazenda, Antônio Palocci.

A partir da análise de Bobbio, é possível tecer um estudo comparado considerando os últimos episódios da atualidade política brasileira. A Operação Lava Jato não é uma exclusividade dessa natureza de investigação criminal no país, mas, sem dúvida, pode ser compreendida como um demarcatório político, muito em função da espetacularização midiática e, também, jurídica, que merecem ser aprofundadas, sobretudo, por adotar mecanismos jurídicos não usuais, como as delações premiadas – não utilizadas durante a operação italiana, por exemplo –, e, até mesmo, por utilizar como regra instrumentos jurídicos não pacíficos entre as Cortes Superiores, especialmente, no que tange ao cumprimento antecipado da pena, antes mesmo do trânsito em julgado do processo judicial, como determina o dispositivo constitucional, ocasionando prisões de empresários e de membros dos poderes executivo e legislativo, por todo o país.

No campo social, vislumbra-se, também, similarmente ao processo italiano, o fortalecimento do discurso da não-política, alimentada pelas candidaturas e eleições de novos políticos que, discursivamente, negam a política tradicional, como é o caso, a título de exemplo, do prefeito de São Paulo, João Dória, que usualmente, utiliza-se da insígnia: não sou político, sou gestor, bem como o fortalecimento do messianismo bélico, encarnado na personalidade do deputado Jair Bolsonaro, exemplo mais comum de uma frente de militares da reserva que almejam a disputa eleitoral de 2018.

### **3. A influência dos “poderes selvagens” como elemento do Estado de Exceção no Estado Democrático de Direito**

O jusfilósofo italiano, Luigi Ferrajoli (2011), apresentou este fenômeno em estudo sobre a crise da democracia italiana, a partir da definição do conceito de “poderes selvagens”<sup>7</sup>, entendendo-os como aqueles que não se submetem aos poderes inerentes da democracia constitucional, ou seja, que se desenvolvem fora do direito, na ausência de limites e controles.

O seu aspecto mais grave, contudo, consiste na rejeição manifestada pela atual classe governante ao próprio constitucionalismo, ou seja, aos limites e vínculos constitucionais impostos às instituições representativas. [...] O inteiro edifício da democracia constitucional fica em razão disso minado à sua raiz: pela intolerância em relação ao pluralismo político e institucional; pela desvalorização das regras; pelos ataques à separação de poderes, às instituições de garantia, à oposição parlamentar, aos sindicatos e à liberdade de imprensa; pela rejeição, em síntese, do paradigma do Estado constitucional de direito como sistema de vínculos legais impostos a qualquer poder. (FERRAJOLI, 2011, p. 14-15).

A partir da filosofia de Kant e Hobbes, Ferrajoli aduz que existe uma relação de completa oposição entre o direito e o exercício do poder, que, por conservar sua natureza selvagem, está em permanente tensão com as limitações jurídicas (FERRAJOLI, 2000, p. 121).

### **Conclusão**

A expressão “Estado de Exceção”, não obstante a complexidade política e jurídica que a permeia, goza, atualmente, de um incontestado sucesso para ponto de partida na

<sup>7</sup> “Poderes selvagens” alude à “liberdade selvagem e desenfreada” de que fala Kant, na *Metafísica dos Costumes*, como o poder do mais forte que se afirma na ausência de limites e regras, no estado de natureza oposto ao “estado jurídico” ou de direito.

análise da crise das democracias contemporâneas, dado os inúmeros fatos políticos e de gestão estatal eivados desta natureza, que, em muito se torna um estado permanente, uma exceção que virou regra.

Sem dúvida, a noção foi amplamente noticiada, mundialmente, após o *Patriot Act*, estadunidense, porém, situando o Brasil e a América Latina, esse processo também se identifica, com facilidade, nos atos outorgados pelo Estado colombiano no enfrentamento às Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC), no Estado de Israel, no que tange à Autoridade Palestina e, no caso brasileiro, as decisões judiciais de natureza reconhecidamente excepcional, proferidas pela magistratura, sob o pretexto de combater a corrupção estatal, ventilando a possibilidade o Judiciário não ser apenas um instrumento, mas o próprio agente propulsor desse estado de exceção: o judicial.

A partir, consideramos que o Estado Constitucional de Direito e o Estado de Exceção não antagonistas, muito embora, a exacerbação do segundo, possa levar a desestabilização total do primeiro, pois, como assevera Agamben, a exceção descende da tradição democrático-revolucionária e não do absolutismo”. (AGAMBEN, 2014, p.16). Contudo, diferente do que ocorre com em um movimento revolucionário, com a exceção não se pretende instaurar uma nova ordem constitucional. Ela mina o Estado Constitucional, submetendo a imperatividade das normas jurídicas ao poder em vigor.<sup>8</sup>

Retomando o caso brasileiro, objeto desse artigo introdutório, a Operação Lava Jato, desencadeada por um processo que envolveu o sistema de justiça como um todo – Polícia Federal, Ministério Público e Judiciário, sobretudo, as Cortes Superiores, traz em seu bojo elementos que definem a adequação conceitual dessa Exceção, que vai desde a violação, *in casu*, dos direitos e garantias fundamentais previstos na Constituição, especialmente, no que concerne à execução da pena sem o exaurimento das possibilidades de recurso, a flexibilização do uso das delações premiadas.<sup>9</sup>

Com essas breves considerações, pretendemos, pois, suscitar que, ao contrário da ideia usual de que o sistema de justiça não é um mero agente, ou instrumento para a manutenção do Estado de Exceção permanente, mas, sim, um agente propulsor dessa Exceção.

---

8 A título de exemplo, sempre é válido ressaltar o exemplo da Alemanha Nazista. Quando Hitler tornou-se chanceler, em 1933, e nos anos subsequentes, a Constituição de Weimar permanecia inalterada, contudo, por meio de atos e decretos, foram constantemente desrespeitas, vislumbrando a manutenção política do Estado nazi-fascista.

9 A expressão “delação”, ou, como descrita na legislação “colaboração premiada” ocorre quando o delator fornece informações que auxiliem na investigação. Como prêmio, poderá receber benefícios em relação a sua pena. A grosso modo, sua inconstitucionalidade reside na relação que este instituto jurídico tem com o princípio constitucional do contraditório e da ampla defesa.

**Referências bibliográficas:**

- AGAMBEN, G. Estado de Exceção. Boitempo: São Paulo, 2011.
- BENJAMIN, W. Escritos sobre mito e linguagem. Editora 34: São Paulo, 2013.
- BOBBIO, N. Contra os novos despotismos: escritos sobre o berlusconismo.. São Paulo: editora Unesp, 2015.
- CASARA, R. Estado Pós-Democrático: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis. São Paulo: Civilização brasileira, 2017.
- COLOMBO, G. Não há na Itália o sistema da delação premiada. Estadão, 2017. Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,nao-ha-na-italia-o-sistema-da-delacao-premiada,70002045111>>. Acesso em: 14 jan. 2018.
- FERRAJOLI, L. Poderes Selvagens: a crise da democracia italiana. Saraiva: São Paulo, 2011.
- \_\_\_\_\_. Direito e razão: teoria do garantismo penal. Revista dos Tribunais: São Paulo, 2011.
- Moro, S. Considerações sobre a operação mani pulite. In: BARBACETTO et al. Operação Mãos Limpas: a verdade sobre a operação italiana que inspirou a Lava Jato. CGD editora: São Paulo, 2016.
- Torelly, M. Justiça de Transição e Estado Constitucional de Direito: Perspectiva teórico-comparativa e análise do caso brasileiro. Editora Fórum: Belo Horizonte, 2012.

## Verdade e significado: Como combater o extremismo político?

Tiago Cerqueira Lazier<sup>1</sup>

Após a vitória da candidatura presidencial de Donald Trump ao governo dos Estados Unidos, um importante evento que colocou em evidência tendências políticas similares observáveis em vários países, os Dicionários Oxford (2016) elegeram “pós-verdade” como a palavra do ano. A construção desse termo sugere que houve um tempo no qual a verdade sustentava sistemas políticos democráticos, agora desafiados por um desprezo irracional da mesma. Esse diagnóstico, não obstante, deixa aqueles que desejam combater a ameaça do extremismo político com um paradoxo sem solução. Nossa única arma seria a verdade que, por sua natureza, “apresenta-se como auto-evidente a todos dotados com a mesma capacidade cerebral”<sup>2</sup> (ARENDRT, 1981, p. 59, v. 1), de maneira que, em sermos expostos a ela, “seríamos compelidos a admiti-la”<sup>3</sup> (p. 61, v. 1). Falhasse ela em compelir, em sua “autoevidencialidade racional”, nada mais poderíamos fazer, além de pasmarmos perante a inutilidade de nossa verdade todo-poderosa.

A fundamentação da política na verdade sempre derrota a si mesma, pois fatalmente terá que tratar os fracassos relativos da política como o fracasso absoluto da verdade, ou melhor, como a vitória inviolável da estupidez. Do ponto de vista de um raciocínio normativo, a perversão maligna da verdade demonstra-se estupidamente banal em sua incomensurabilidade: as pessoas não pensariam, assentiriam a normas externas.<sup>4</sup> A generalização desse raciocínio nos coloca a todos na mesma situação, acentuando a contradição que se observa também do ponto de vista de um raciocínio materialista.<sup>5</sup> Esse exigiria tamanha inocência, diante da soberania estéril das causas materiais, que a mesma seria apenas atingível num estado de ignorância tão estúpido a ponto de a efetivação consciente da democracia não fazer qualquer sentido. Ou, então, o raciocínio consideraria que as pessoas, eventualmente, responderiam à verdade, e, sem conseguir realmente explicar essa eventualidade traiçoeira, permaneceria na busca da verdade na forma do messias, cuja chegada negaria qualquer autonomia do pensamento e da ação.

Felizmente, há como escaparmos desse beco sem saída. Para isso, precisamos retornar ao discurso político e distinguir o mecanismo de disposição de significados, por meio do qual os mesmos se mostram efetivos em mobilizar a ação, do conhecimento

---

1 UNIMEP

2 Todas as citações no presente artigo foram traduzidas do inglês pelo próprio autor.

3 A citação em questão se refere especificamente às verdades lógicas ou matemáticas como distintas das verdades factuais ou científicas. Não obstante, na sequência do seu argumento, Arendt indica que toda verdade é lógica e factual, no sentido de ser sempre testemunhada pela capacidade cerebral, que, ao ocorrer juntamente às demais coisas, pode estudar a si mesma, enquanto nos ajuda a navegar pela realidade, combinando conhecimentos.

4 Na conceptualização arendtiana da “banalidade do mal” (2006a), há espaço para tratarmos a mesma como um dos modos de apresentação do significado, como faremos neste artigo. Arendt, entretanto, não é consistente e opta por tratá-la como um fracasso do pensamento pensar, ou da ação agir, o que repete o paradoxo do qual queremos escapar.

5 Refiro-me, no primeiro caso, ao que se chama, às vezes, genericamente, de “pós-modernismo”. O exemplo clássico do segundo caso seria o marxismo, mas poderíamos incluir também teorias da emancipação pós-industriais como a de Welzel (2013).

dos fatos, sejam eles filosóficos ou científicos.<sup>6</sup> Somente assim estaremos intelectualmente bem posicionados para, ao melhor conceber a relação entre verdade e significado, combater o discurso e a prática extremista. Esse exercício será embasado teoricamente na releitura de algumas passagens da obra de Hannah Arendt. Na sequência, eu irei, em primeiro lugar, comparar o uso do discurso político na Alemanha de Hitler e por Trump e seus boçais, com o intuito de distinguir e conceituar a dimensão valorativa da prática humana. Na segunda seção, que também fará uso de exemplos, eu irei consolidar a conceitualização da relação dessa prática de significado com a do conhecimento, com o intuito de oferecer uma resposta à pergunta que dá nome a esse artigo. Ao final, faço algumas considerações.

### Poesias perversas

Arendt (2004), em seu estudo das origens do totalitarismo, distingue os líderes de um movimento totalitário dos seus seguidores pela habilidade dos mesmos dissolverem “toda afirmação de fato em uma declaração de propósito”. Por exemplo, a afirmação de que “todos os judeus são inferiores [...] significa [...] que todos os judeus devem ser mortos”. Da mesma maneira, a seguinte afirmação do então candidato Trump, durante o discurso de anúncio de sua campanha presidencial (WAP0 STAFF, 2015), que eles, os imigrantes mexicanos, estão “trazendo drogas”, “estão trazendo crimes”, “eles são estupradores”, transmite, em uma linguagem poética perversa, que os mexicanos devem ser urgentemente rejeitados e colocados em seu “lugar”: eles devem ser desprezados, ainda que somente porque qualquer traço de alteridade pode ser aporrinhado e apunhalado. De fato, quando Trump conclui seu raciocínio dizendo que “e alguns, eu suponho, são boas pessoas”, seu cinismo deixa transparecer o reconhecimento de que ele não está interessado em fazer uma afirmação factual, e sim em declarar e incitar um propósito.

Esse mesmo raciocínio foi exposto pela secretária de imprensa do presidente estadunidense, Sarah Sanders. No décimo mês do mandato de Trump, quando questionada sobre ele ter repostado no Twitter “vídeos, sem comprovação de autenticidade, de supostos atos de violência de muçulmanos”, que haviam sido inicialmente postados por “um ativista britânico de extrema direita e antimuçulmano”, respondeu que, “independentemente de ser um vídeo real, a ameaça é real [:] a meta [de Trump] é promover uma forte segurança das fronteiras e uma forte segurança nacional” (BLAKE, 2017). Há coerência na fala de Sanders, pois, assim como eventos falsos são reais em sua realidade imaginada, seria real viver para o propósito de rejeitar e odiar inimigos concebidos das distinções e imperfeições de uma existência compartilhada. Eles não precisariam nem mesmo corresponder às expectativas do medo, pois é a busca do propósito que torna o seu significado atual, como quando nos reunimos para construir, nas palavras de Trump, um “grande, gordo e belo muro” (FINNEGAN, 2016) que demarca nossa união e expõe nossa imponente superioridade nacional – ups, eu queria dizer, “segurança”. Da mesma maneira, na juventude de Arendt (2004, p. 362) na Alemanha, “o ponto era que os nazistas agiam como se o mundo fosse dominado pelos judeus”. Era suficiente para os primeiros que a mera presença dos segundos pudesse ser isolada e tomada como uma contraconspiração, um crime a ser punido. O racismo antissemita não era uma contraditória e desacreditada teoria científica, mas um propósito “sendo realizado todos os dias no funcionamento (...) de uma organização política em cujo *framework* seria extremamente ‘irrealista’ questioná-lo”.

6 Arendt (1981, v. 1) se apropria da distinção entre o *Verstand*, o intelecto ou a cognição que produz conhecimento, e o *Vernunft*, a razão ou o pensamento que se preocupa com o significado da existência. Esse recorte não nos interessa muito, pois, na prática, o *Vernunft* diz respeito ao conhecimento ontológico desse existir em busca de significado, como tal, é parte da prática de conhecimento, não devendo ser confundido com a prática de significado, conceituada por Arendt em outras ocasiões.

A realidade do falso evento destacado por Trump não é realidade do conhecimento de nossa condição ontológica compartilhada e de seus acontecimentos, mas de uma fábula que convida os ouvintes a experimentarem com uma possibilidade política, isto é, com um significado particular que simultaneamente emerge das relações políticas e as dispõe. “E se vivêssemos e nos comportássemos apaixonadamente assim, criminalizando a diferença por sua diferença, não encontrariam nossas vidas um propósito melhor? Tente! Prove o gosto”. A falsidade, enquanto fato, ao operar como uma inspiradora declaração de propósito, seria capaz de mobilizar a ação de outros devido não a uma incurável estupidez, o que os tornaria inacessíveis tanto às sutilezas do significado como da verdade, mas sim à experiência oferecida em um praticar compartilhado. As afirmações em questão seriam efetivas apenas na medida em que são capazes de sustentar a atualidade de uma realidade política sendo ativada por pessoas que, ao intuitivamente entenderem a moral da fábula, colocam em prática a sua disposição. Elas aprovadamente experimentam e carregam adiante aquilo que reside nas entrelinhas: unidade e superioridade na exclusão ativa de outros, mas também, como discutiremos na seção seguinte, simplificação e proteção das complexidades e arbitrariedades da vida na submissão à autoridade.

É próprio ao significado realizar a si mesmo ao ser praticado. Como coloca Arendt (1998, p. 206), o propósito “não é perseguido, porém se encontra na própria atividade”, ou, dito inversamente, a atividade “[exaure seu] significado na própria performance”, precisamente o que a noção paradoxal do “fim em si mesmo” tenta capturar. Em outras palavras, resgatadas do mesmo parágrafo citado, o significado encontra-se embutido no processo, podemos pensá-lo como a energia que emerge dele e que o coloca em movimento. O significado ocorre ao permanecer infundado em sua oscilação. Trata-se da atualização de uma existência que, ao não trazer consigo um significado predeterminado, permite o significado em primeiro lugar. Ou seja, ao significado cabe justificar sua própria arbitrariedade, carregar “seu próprio princípio consigo” (2006b, p. 206). Sua justificativa não é dada para nós ou por nós, mas sim experimentada: o princípio é proposto e descoberto em ser praticado, e praticado em ser proposto e descoberto. Isso é lindamente expressado por Arendt, ao parafrasear Platão, quando diz que, “pois o começo, porque ele contém seu próprio princípio, é também um deus, que, enquanto morar entre os homens, enquanto inspirar seus feitos, salva tudo” (p. 207). O deus, claro, nada mais é do que uma poção de gestos e palavras,<sup>7</sup> encantando a ação das pessoas com significados que podem se referir apenas à sua experiência embutida no próprio ato do agir.

O significado, portanto, não deve ser confundido com a realidade da fábula. No constante processo da ação, ele emerge como uma dimensão inata à condição de nossa existência. Como tal, ele atravessa nossa presença em muitas realidades, acompanha todas as nossas performances. Assim como podemos dizer que a altura, o comprimento e a largura oscilam na pluralidade justaposta e vibratória da matéria inanimada, podemos dizer que também o significado oscila na pluralidade justaposta e vibratória da matéria pensante. A ação, que vibra, não seria propriamente o processo, porém o processamento da disposição de uma pluralidade de coisas por meio de movimentos de um corpo que se manifesta nervosamente e afeta músculos. Ao contrário do que a própria autora tenta sugerir em outras passagens<sup>8</sup>, a ação e o pensamento não poderiam ser idealizados e restringidos a um resultado específico ou a uma operação específica, mas seriam termos sinônimos que nos referem ao processar do movimento humano. Por definição, o pensamento nada mais seria do que o processamento da ação humana e ela nada mais seria do que o processamento de pensamentos, nervosos e musculares, em sua comunicação com outros e consigo mesmo.

7 Arendt usa os termos “feitos” (*deeds*) e “fala” (*speech*).

8 Sobre a ação considerar Arendt (1998, pp. 175-247); sobre o pensamento, Arendt (1981, v. 1).

Há objetos, átomos e moléculas, há frases, letras e palavras numa complexa configuração que foi disposta e é atualmente redispota no emergir da experiência que experimenta, entre outros, como as próprias dimensões espaciais, o valor da disposição ao redispôr.

Por isso também, o significado não deve ser confundido com a suposta irracionalidade das emoções, contrapostas a racionalidade do pensamento. Por ocorrer embutido nele, dele emergindo e a ele acionando, o significado jamais poderia ser considerado inimigo do conhecimento, apenas sua dimensão irmã, ambas as quais são ocupadas simultaneamente por ele. Como uma dimensão do pensamento, o significado não pode substituir o conhecimento, assim como o segundo não pode substituir o primeiro e abolir a política. Ao não haver uma verdade a ser encontrada capaz de resolver a existência para nós; se, em outras palavras, “é vã a busca por um absoluto capaz de quebrar o círculo vicioso no qual todos [os começos são] inevitavelmente pegos, pois esse ‘absoluto’ ocorre no próprio ato de começar” (2006b, p. 204); não há a necessidade de negarmos as ações humanas como estupides, visto que a performance justifica a si mesma, e não o conhecimento a ela.

O significado como tal nunca é falso, também não é verdadeiro, mas sim atual e inescapável. Frequentemente, ele deixa como rastro a realidade memorizada ou esculpida dos gestos e palavras que simultaneamente inspiram e transpiram sua experiência, isto é, o significado deixa como rastro a experiência como um registro, como a receita de uma poção que talvez seja capaz de seduzir outros ao explodir com seu visual, sons e cheiros, com sua teatralidade; capaz, em outras palavras, de nos encantar ao aludir a uma realidade que era factual quando registrada e que poderia se renovar diferentemente na atualidade do momento. O ponto é que o significado é poético, e a poesia precisa de atalhos, precisa de impacto; o significado é literário, e a literatura precisa nos teletransportar, precisa trazer à tona um conjunto de relações. Nas entrelinhas das relações, a experiência valorativa emerge ao oscilar no conflito delas: a beleza prazerosa justifica a si mesma, encontra gestos e palavras atuais e retorna para informar as mesmas. Tais expressões são oriundas de uma experiência que veio a elas e que veio delas, tanto quanto, em elas serem sentidas, seu significado só poderia ser ouvido realmente ao ser redisposto.

“Todos os homens são criados iguais”, “eles são dotados por seu Criador de certos direitos inalienáveis”, assim proclama a Declaração de Independência dos Estados Unidos. Embora seja óbvio que não existam factualmente direitos inalienáveis, nenhum apreço mandatário à dignidade comum dos seres humanos, e, embora talvez seja possível preservar o impacto dessas frases em uma formulação menos enganosa, podemos apreciar a efetividade desse convite a uma experimentação com uma possibilidade política. O significado, e sua realização simultaneamente prática e poética, que não precisa ser necessariamente majoritária ou hegemônica, não é uma invenção totalitária. Como podemos observar, ao criar significado, os movimentos de extrema direita estão realizando exatamente o que Arendt (1998, p. 206) descreveu como “a maior realização da qual os seres humanos são capazes”. Ela falhou em entender como a disposição democrática não é dona do significado.

### **Fatos medrosos**

A confusão surge quando falhamos em distinguir entre a dimensão de significado e a de conhecimento, entre a realidade de um texto construído em prol do significado, que não pode substituir a verdade, e a realidade de um texto construído em prol do conhecimento, que não pode substituir o significado. Essa confusão é compreensível e nunca totalmente evitável, pois, embora o conhecimento e o significado correspondam a distintas dimensões de nossa existência, e, embora nós possamos devotar textos a uma ou à outra, nós nunca lograríamos ocupar uma sem ocupar a outra, assim como não podemos ocupar a dimensão da altura sem ocupar a dimensão da largura e do comprimento. O fato é que vivemos em



realidades enfeitadas por significados, e, embora possamos nos esforçar para conhecer as condições nas quais existimos, não podemos escapar delas. A própria capacidade de produção e compreensão de conhecimento está atrelada à nossa capacidade de praticar significado, isto é, de atualizarmos nossos propósitos entre as linhas de nossas relações. E isso frequentemente leva a baralhadas. Muitos confundirão a si mesmos e a outros ao tentarem oferecer aos seus significados políticos particulares uma fundação absoluta que os mesmos não requerem e que sobrecarrega o conhecimento com expectativas irrealizáveis.

Essas confusões não são exclusivas ao extremismo político; ao contrário, elas são muito comuns na História. Desde antes da antiguidade, acompanhando a linguagem a todo lugar, discursos “pretend[iam] conhecer o mistério [, a imprevisível brincadeira de uma contingência rebelde,] de todo o processo histórico” (ARENDT, 2004, p. 469), ou simplesmente dos processos. A concepção dos direitos humanos previamente mencionada, como a própria Arendt reconhece (pp. 230,301), exemplifica esse mesmo equívoco, no qual valores estabelecidos poeticamente e praticamente são considerados verdades factuais, como se a natureza humana fosse uma abstração capaz de possuir e ser possuída por uma experiência política particular, ao invés de ter que ser executada. Ignora-se como a mera existência da política implica a inexistência de uma solução mandatária, ou como a consciência ilumina a rebelião no ser. Isso não significa, entretanto, que a maneira como nos enganamos ou enganamos seja sempre a mesma e não diga nada sobre a nossa prática política. No caso específico do extremismo, ainda temos que considerar a emersão de outra orientação valorativa, e, para tanto, precisamos antes circunscrever o papel da falsidade como manipulação.

Na citação que deu início à seção passada, Arendt (2004, p. 384) distingue entre os líderes e os seguidores<sup>9</sup> do movimento nazista por estipular que apenas os primeiros não “deveriam acreditar na verdade literal dos clichês ideológicos”. Enquanto dos seguidores seria esperado que se aproximassem dos clichês como “verdades sagradas e intocáveis”, os líderes “não achavam que os alemães eram uma raça mestre, à qual o mundo pertencia, [...] porém [propunham] que essa raça estava apenas prestes a nascer” (p. 412). Meu raciocínio anterior empurrou essa distinção para o pano de fundo, ao focar o fato de que a motivação da ação dos seguidores estaria atrelada não à afirmação enquanto uma mentira factual, e sim, tanto quanto no caso dos líderes, à afirmação enquanto uma declaração de propósito e construção de cenário para a emersão do significado. A própria Arendt reforça esse entendimento ao, em tentar destacar sua distinção, sugerir que a demonstração da verdade da afirmação requerida pela massa não era científica, mas prática: a superioridade da mesma seria provada ao tornarem outros miseráveis.

Não importa se a pessoa era líder ou seguidor, ambos estavam em uma posição passível de compartilhar do significado em sua execução prática e poética. Qualquer um deles, individualmente, talvez soubesse, isto é, talvez encarasse o fato de a concepção da raça ser biologicamente falsa. Mais do que isso, qualquer um deles, individualmente, talvez se colocasse como membro do time não por compartilhar do propósito, mas apenas para avançar outros interesses particulares como dinheiro e poder. Isso é secundário e especulativo, pois, de uma maneira ou de outra, o que estava sendo validado não era a mentira, mas uma experiência que, em última instância, era real para um grupo relevante de pessoas.

Acontece que os líderes, por um lado, devido a suas obrigações estratégicas, tinham mais frequentemente que sustentar um claro comando dos fatos. Era importante que “dispensa[ssem] o dogmatismo” para que pudessem, por exemplo, caso a situação requeresse, “oferecer amizade aos povos semitas, como os árabes” (ARENDT, 2004, p. 386). Isso de-

9 Como seguidores estão incluídos os membros do partido, bem como, simpatizantes.

monstrava a um observador externo que a lealdade deles encontrava-se não com a raça como uma mentira, mas com a raça como um propósito compartilhado. Por outro lado, acontece que os seguidores, devido à sua posição de obediência, poderiam mais facilmente se permitir não ser incomodados com distinções precisas entre fatos e significados. De qualquer maneira, eles também demonstravam, por exemplo, como, para muitos cristãos, o que estava em jogo não era a cristandade como verdade, e sim a experiência de juntos punir outros pela beleza prazerosa disso.

Há, não obstante, uma diferença entre mentir sobre todos os mexicanos serem esturpadores, e a falsidade que nega ser contra um grupo de pessoas logo após afirmar ou corroborar tal mentira. Um nazista convicto, por exemplo, não teria motivo para perder tempo contorcendo-se assim. Embora na especificidade de uma situação qualquer exista sempre a chance de estarmos lidando com a mentira em sua função mais elementar de manipular alguém mal informado, mentiras como essa ganham força e importância política ao se vincularem à emersão de um segundo propósito ou significado posto na ação, no caso, a beleza prazerosa do buscar esconderijo na simplificação.

Enquanto o medo se mostra uma reação natural frente às dificuldades, o discurso do medo serve ao propósito não de justificar a adequabilidade contextual da reação, e sim de justificar o valor do medo em si, naquilo que ele realiza ao ser efetivado politicamente. “E se você apreciasse e cultivasse o medo? Eu lhe ofereceria proteção e esconderijo. Não seria bom viver assim, sem ter que encarar as complexidades e arbitrariedades do existir, sem ter que encarar suas próprias contradições?” Observe que não é o medo do inferno que convence, nem a autoridade do clérigo, cujo *status* depende do assentimento; é, pois, a possibilidade política que ambos comunicam e oferecem em sua prática, e, que, ao ser compreendida e praticada pelo fiel, os torna credível. A orientação para o medo se justifica em si mesma, independentemente da beleza prazerosa do excluir, mas pode também, como Arendt (2004) bem reconheceu, ser auxiliar à segunda, dando cobertura a ela.

Ao consideramos esse significado complementar da prática extremista, não podemos deixar de notar como a falsidade dos direitos humanos, enquanto fato, ou de qualquer derivação de valores democráticos como verdade, pode representar mais do que a associação da licença poética a um erro inofensivo de falta de clareza, e, ironicamente, cumprir o mesmo papel de nos proteger e nos esconder da arbitrariedade do existir. A própria Arendt, como defensora da autonomia da política, concordaria que a crítica de Lazare ao intelectuais e párias judeus europeus do pré-guerra se aplica mais genericamente à intelectualidade. Deles demandava que, “de uma vez por todas, [...] renunciasse[m] à confortável proteção da natureza e lidasse[m] com o mundo dos homens e das mulheres” (ARENDR, 2007, p. 284).

De fato, tentativas de resolver a política antecipadamente são facilmente reconhecidas como um predicamento recorrente da filosofia, inclusive como uma empreitada “pós-moderna”. Muitos desses esforços ainda mantêm uma crença de que o conhecimento, se nós apenas focarmos seu aspecto negativo como o destruidor de falsidades, nos libertará. Não os deuses do iniciar, como sugeriu Arendt, mas da desconstrução, entendida em um sentido genérico, nos salvará. Esses esforços, ao se aproximarem da falsidade da afirmação como a verdade da opressão, mantêm a realidade solucionável, muitas vezes confundindo a manifestação de significados alternativos, que se justificam em si mesmos, com a revelação da verdade que estava oculta, ao mesmo tempo em que reduzem todos aqueles não suficientemente desconstruídos a robôs de normas.<sup>10</sup> Falham, portanto, em entender o meca-

10 A crítica que Arendt (1981, pp. 158-193, v.2) faz à permanência da verdade, assentada no passado, como solução do futuro, tanto em Nietzsche como em Heidegger, parece apropriada a muitos de seus herdeiros (Agamben, 2013; Connolly, 1993; Derrida, 1998; Foucault, 2002, 2009), mas também a ela.

nismo da ação, em realmente ver a política, em realmente ver as pessoas. Ao focarem a desconstrução de falsas alegações de acesso à verdade, ao invés de desmascararem o equívoco dessas pretensões com o intuito de exporem o jogo de significado em andamento, caem em uma armadilha que nós logramos escapar por entendermos como a falsidade da afirmação importa em sua atualidade, a saber, em poeticamente e praticamente transmitir significado.

Mesmo quando as pessoas, ainda que sem reconhecerem, mascaram o significado particular de verdade absoluta, por detrás desse disfarce, o significado permanece efetivo em sua particularidade. A mera competência para desconstruir falsidades, distinguindo fatos de significado, não anula o segundo, que permanece não menos real mesmo quando usado como um instrumento de manipulação por interesses oportunistas. Não por acaso, desconstruir pode ser pouco relevante ou até contraproducente. O significado, sempre presente, tem autonomia e explica a incapacidade do conhecimento moldar a ação humana, nos obrigando a repensar seu *status*.

A equivalência ontológica dos diferentes significados não sugere que o acolhimento do conhecimento, das condições de nossa existência e dos fatos que nos rodeiam, ocorra da mesma maneira. Mesmo que todos nós, no desenrolar cotidiano de nossas vidas, tenhamos que compartilhar, por meio de nosso praticar, a ocupação da dimensão de conhecimento e da dimensão de significado, caso contrário, ficaríamos imóveis sem saber como nos mover e não tendo o ímpeto para isso, a maneira como nós as executamos varia notavelmente. Para pessoas que compartilham da experiência democrática da beleza plural da dignidade comum, é particularmente importante e apreciado que, especialmente embora não exclusivamente, fatos com relevância política sejam conhecidos publicamente, ainda que isso possa apenas ser alcançado imperfeitamente, dado que a linguagem do conhecimento é também a linguagem do significado. Para pessoas que compartilham da experiência da extrema direita, não o é.

O conhecimento, em ser inevitável, não é nunca sem importância; não obstante, embora a sua autonomia não possa ser dissolvida pelo significado, como importa e como se lida com ele dependem dos significados compartilhados e imbuídos no pensar e no agir – a autonomia dos quais é dada por fato, ontologicamente. O grande desafio da democracia não é colocar falsidades frente a fatos, mas manifestar novas possibilidades estéticas, com gestos e palavras, capazes de eventualmente seduzir outros a compartilharem da disposição democrática, de maneira que fatos venham a importar, democraticamente. Ainda que o estabelecimento de fatos seja relevante para a correção de erros honestos e para subsidiar e dar oportunidade para o praticar da política, o primeiro não pode substituir o segundo.

Não foi o propósito desse trabalho desenvolver uma cartilha para a ação, a qual, segundo o que foi desenvolvido aqui, poderia apenas se resolver na prática. Tentamos compreender a lógica da manifestação de significado em movimentos extremistas, sem cair na armadilha que transforma nossos próprios significados em balizadores de verdade, nos cegando para a tarefa que se coloca diante de nós. Reconhecer a autonomia da dimensão de significado e sua relação com a dimensão de conhecimento seria a única maneira de deixarmos aberta uma porta para o convencimento, cuja concretização não segue regras matemáticas.

**Referências bibliográficas:**

- AGAMBEN, Giorgio. *A Comunidade que vem*. Lisboa: Autêntica, 2013.
- ARENDT, Hannah. *The life of the mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981.
- \_\_\_\_\_. *The human condition*. 2° ed. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. *The origins of totalitarianism*. New York: Schocken Books, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. New York, N.Y.: Penguin Books, 2006a.
- \_\_\_\_\_. *On revolution*. New York: Penguin Books, 2006b.
- \_\_\_\_\_. *The Jewish writings*. Jerome Kohn & Ron Feldman Orgs. New York: Schocken Books, 2007.
- BLAKE, Aaron. Sarah Huckabee Sanders just tacitly endorsed using anti-Muslim propaganda. *The Washington Post*, Washington, 26 nov 2017. Disponível em: <<https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2017/11/29/the-trump-white-house-just-tacitly-endorsed-anti-muslim-propaganda>>. Acesso em: 29 nov. 2018.
- CONNOLLY, William E. Beyond good and evil: the ethical sensibility of Michel Foucault. *Political Theory*, v.21 n.3, p. 365-389, 1993.
- DERRIDA, Jacques. *Of grammatology*. Corrected ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.
- FINNEGAN, Michael. 'It's going to be a big, fat, beautiful wall!' *Los Angeles Times*, Los Angeles, 3 jun 2016. Disponível em: <<http://www.latimes.com/politics/la-na-pol-trump-california-campaign-20160602-snap-story.html>>. Acesso em: 29 nov. 2018.
- FOUCAULT, Michel. *Archaeology of knowledge*. London; New York: Routledge, 2002.
- \_\_\_\_\_. *The care of the self. The history of sexuality*. London: Penguin Books, 2009.
- OXFORD DICTIONARIES STAFF. Word of the Year 2016 is... *Oxford Dictionaries*, Oxford, 2016. Disponível em: <<https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>>. Acesso em: 29 nov. 2018.
- WAPO STAFF. Full text: Donald Trump announces a presidential bid. *The Washington Post*, Washington, 16 jun. 2015. Retrieved from <http://time.com/3923128/donald-trump-announcement-speech.html>>. Acesso em: 29 nov. 2018.
- WELZEL, C. *Freedom rising: human empowerment and the quest for emancipation*. New York: Cambridge University Press, 2013.

## Notações acerca do desígnio: Antecedentes históricos e a crítica humeana

Tiago Everaldo da Silva<sup>1</sup>

### Introdução

O desígnio vem desde a antiguidade, em certa medida, já na sua forma sofisticada. Porém, é, na modernidade, que ele volta à cena na base da Teologia Natural (TN), com vigor renovado, após a revolução científica do século XVI<sup>2</sup>. Dessa maneira, os teólogos, querendo dialogar com o debate secular, viram na ciência moderna um bom instrumental para fundamentar o seu discurso religioso. Com isso, muitos começaram a preterir o modelo de argumentação dedutiva dos escolásticos e a preferir o método indutivo em voga. Assim, muitos pensadores de vertente empirista, dentre eles, Francis Bacon, Isaac Newton e seus seguidores aderiram à TN e ao desígnio. Contudo, tal movimento teve seus adversários e, no século XVIII, uma de suas críticas mais contundente e sistemática foi a do escocês David Hume.

Dessa forma, a nossa exposição será dividida em duas partes. Na primeira, apresentaremos brevemente algumas notas sobre o percurso histórico do desígnio que antecedeu à abordagem humeana. Já na segunda, exporemos, seguindo a ordem de publicação, a primeira investida de Hume sobre desígnio na seção XI da *Investigação acerca do entendimento humano (IEH)*, sua posição conciliadora na *História natural da religião (HNR)* e, por fim, a sua crítica mais sistemática nos *Diálogos sobre a religião natural (DRN)*, seguida de algumas inferências provisórias.

### Alguns antecedentes com os quais Hume veio a dialogar

Segundo Stuart Peterfreund, Bacon foi pioneiro ao definir e aplicar o conceito Teologia Natural (TN) de forma mais específica e sistematizada. Por isso, a ideia geral, que vai perdurar no debate e se desenvolver posteriormente, seguirá mais ou menos os ditames da definição baconiana. Para Bacon, em sua obra *O progresso do conhecimento*, a “Filosofia Divina ou Teologia Natural é o conhecimento ou rudimento de conhecimento acerca de Deus que se pode obter da contemplação de suas criaturas, conhecimento que, em verdade, se pode chamar divino em relação ao objeto e natural em relação à luz” (BACON, 2007, p. 139-40).

Dada esta definição, vemos que a contemplação da natureza é o ponto de partida para que o homem possa conhecer Deus. Ao desenvolver essa definição, Bacon acena

---

1 Universidade Federal de Ouro Preto

2 Para um bom panorama acerca da revolução científica e seus desdobramentos na filosofia e na teologia dessa época, ver a obra *Do mundo fechado ao universo infinito* de Alexandre Kojeve.

para algo que Newton reforça e é seguido por seus discípulos<sup>3</sup>. A ordem, a regularidade, uniformidade e a finalidade que contemplamos nas criaturas nos revelam o trabalho ou a presença atuante de um agente no mundo, que é Deus, mas não revelam a sua imagem. Em outros termos, diríamos que o mundo nos dá indícios dos quais podemos inferir que há um agente e que tem tais e tais habilidades (atributos), mas a imagem não, porque ele não é corpóreo. Dessa forma, a TN é um instrumento importante para levar os homens à adesão de sua existência, mas para chegar “à sua face”, para usarmos uma expressão bíblica, é preciso dar um passo a mais. Ou seja, é preciso também aderir à revelação da Sagrada Escritura.

A TN é um bom instrumento para debater com os adversários (materialistas, céticos, ateus, agnósticos, etc.) da religião num campo de conhecimento, discurso e reflexão minimamente aceitável por eles, que é a filosofia natural, mas não pode entrar em contradição com a revelada. No entender dos teólogos de linha Bacon-newtoniana, ao observarmos o mundo (efeito) com seus padrões, somos levados racionalmente a concebermos um agente (causa). Até esse ponto é filosofia e, no entender deles, a TN é, pelo menos, razoável para justificar a existência de um agente e seus atributos. Até aí, parece-nos que a existência de Deus não é somente uma questão de fé, mas também de ciência. Assim, dado que a existência de Deus esteja garantida, o teólogo tem que olhar para a revelação e ver, como Bacon nos chamou a atenção e Newton vai nesse sentido também, que no Gênesis a natureza está fortemente presente, mas qual é o papel de Deus lá? É apenas o de dar o impulso inicial e deixar o mundo aos cuidados de um destino cego ou Ele continua presente e atuante através de sua providência? Para esses filósofos, um Deus que apenas cria o mundo e dá um empurrão nele e o deixa à revelia é incompatível com a narrativa da revelação. Se o mundo for capaz de se auto-conservar, então Deus se tornará desnecessário. Ou, se Deus for apenas uma forma de artífice que produz objetos de curta durabilidade, ou que necessita de reparos constantes, denota imperfeição. Mas Deus não é isso. Ele é o que planeja, cria, governa e atua constantemente por sua providência.

Então, é nesse ambiente, cujo esforço é de conciliar ciência e religião, que a TN vai se desenvolver até aparecer a crítica humeana às lacunas do desígnio, que está na base dessa perspectiva teológica.

### **A crítica de David Hume ao desígnio**

Mesmo nos momentos em que Hume ataca frontalmente a TN como na parte XI da *IEH* e nos *Diálogos*, ele faz questão de reforçar que jamais negou ou nega a existência de Deus. Nesse ponto já percebemos a influência daquela ideia newtoniana de que ao investigarmos a natureza, encontramos indícios que apontam para a existência e os atributos de um agente, mas naturalmente não o alcançamos de fato, porque o seu Ser é pensado por inferências. Se quisermos ir ao enalço deste Ser, temos que apelar para outros recursos. O que nos parece mais viável aqui é a revelação. Contudo, para o Hume das duas obras referidas acima, a TN, com o regresso do efeito para a causa e o uso da analogia, não tem a eficácia que os seus adeptos imaginam. Na verdade, ela pode até oferecer mais munição para os adversários atacarem a religião.

Na leitura histórica feita até aqui no sentido de percorrer o caminho daqueles que aderiram à TN e associada a ela o desígnio, Hume é colocado pelos historiadores como aquele que fez uma crítica consideravelmente forte ao argumento do desígnio. Seguindo

<sup>3</sup> Dentre estes, os mais proeminentes, que influenciaram Hume, são Samuel Clarke, Richard Bentley e Joseph Butler.

uma linha cronológica de publicação podemos ver já alguma investida contra o desígnio na seção XI da *IEH*, quando ele se põe a rebater a acusação de que ele atenta contra a existência de Deus. Então, ele se apropria do próprio argumento deles que consiste em observar os fenômenos naturais e, ao ver neles certa ordem e fim, infere-se que haja um agente inteligente. Dessa forma, restringindo o raciocínio a que dado um efeito  $x$  só podemos retroagir até a uma causa  $x$  e, sendo este limite o mundo natural, as consequências não poderão extrapolar esse limite. Eis como é exposto o argumento e o problema acima em suas próprias palavras:

Vós que sois meus acusadores haveis reconhecido que o principal ou o único argumento em favor da existência de Deus – e jamais a coloquei em dúvida – é derivado da ordem e natureza, na qual aparecem tais marcas de inteligência e do desígnio que considerais uma extravagância a sua causa, quer o acaso, quer uma força material cega e descontrolada. Admitis que este é um argumento que vai dos efeitos às causas. Da ordem da obra inferis o que deve haver estado projetado e preconcebido no obreiro. Se não podeis vislumbrar este aspecto, concedeis que vossa conclusão é falha; e não pretendeis formular uma conclusão que extravase os fenômenos naturais que a justifiquem. Estas são as vossas concessões. Espero que assinalareis as consequências (HUME, 1999, p. 131-32).

Dados os pressupostos acima pelos próprios teístas naturais para as regras do raciocínio entre causa e efeito, a consequência mais importante que Hume extrai é que as qualidades que são encontradas no mundo físico (efeito) não revelam plenamente as de um alegado artífice (causa), porque este é de outra natureza, ou seja, não há uma “contiguidade material”, se pudermos dizer assim. Dessa forma, o uso adequado de um raciocínio que parte da qualidade do efeito para conhecer a da causa é que, diz Hume,

Quando inferimos alguma causa particular a partir de algum efeito, devemos proporcionar um ao outro, e não devemos jamais atribuir à causa outras qualidades senão as estritamente suficientes para produzirem o efeito. A elevação, sobre um dos pratos da balança, de um corpo de dez onças, pode servir de prova que o contrapeso ultrapassa dez onças, porém jamais fornecer uma razão que ultrapasse cem onças (Ibidem, p. 32).

Neste caso a experiência nos mostrou um resultado a partir da relação entre o peso e contrapeso. Mesmo que não tenha sido muito precisa, aceitamos a inferência de que o contrapeso está entre 10 e 100, porque o efeito (oscilação e equilíbrio da balança) nos levou à causa (a massa do contrapeso) sem extrapolarmos o universo de circunstâncias no qual o recorte foi feito. De acordo com Hume, se extrapolarmos esses limites, caímos em meras suposições ou arbitrariedades e assim desviamos da rota da racionalidade. Esse parece ser o erro que incorre os teístas naturais, pois pode ser que a natureza nos dê indícios de um agente inteligente, mas não nos garantem precisamente que esse artífice tenha este ou aquele atributo, sem apelarmos para algum recurso imaginativo.

Para ilustrar o problema levantado acima no tocante o que a obra pode revelar do artífice, Hume, 1999, p. 132-33, lança mão do quadro do pintor grego Zêuxis. Sabemos, segundo ele, por outros meios, que Zêuxis, além de pintor, era escultor e arquiteto. Mas, de posse apenas do quadro, não poderíamos inferir com alguma precisão nada mais do que ele tivesse bom gosto e talento para a pintura, bem como habilidade na manipulação das cores.

Assim, sem buscarmos outros recursos, como alusões a ele em crônicas, poemas ou relatos de alguns historiadores da época, não podemos ir além das suposições. Assim, na leitura de Hume, o recurso da analogia entre o Deus artífice/obra e o artífice humano/obra utilizado pelos teístas naturais esbarra no mesmo tipo de objeção. O entendimento da obra (mundo) é limitado pelo alcance parcial da experiência. Então, o que a extrapola pode ser concebido como possibilidade, mas não necessidade.

A partir desses princípios, segundo ele, retirados dos adeptos do teísmo natural, cuja base se assentara no desígnio, Hume conclui, fazendo uma analogia entre as limitações de uma obra de arte, por ela mesma, para revelar a identidade do artista com o modo de os “filósofos religiosos” argumentarem em favor da existência de Deus, usando a natureza como uma obra de arte.

Concedendo, portanto, que os deuses são autores da existência ou da ordem do universo, segue-se que possuem grau necessário de poder, inteligência e de benevolência que aparecem em seu artesanato; todavia nada além disso jamais pode ser provado, a menos que solicitemos o auxílio do exagero e da lisonja para suprimos os defeitos do argumento e do raciocínio. Na medida em que aparecem os traços de alguns atributos, podemos concluir que esses atributos existem. A suposição de atributos adicionais é mera hipótese, e ainda mais hipotética a suposição de que em regiões distantes do espaço ou de período de tempo tem havido, ou haverá, uma exibição magnífica destes atributos e um esquema de administração mais adequado a estas virtudes imaginárias. Nunca poderemos ascender do universo, o efeito, a Júpiter, a causa; como se os efeitos presentes, por si mesmos, não fossem inteiramente dignos de atributos gloriosos que designamos para esta divindade. Já que o conhecimento da causa deriva unicamente do efeito, ambos devem estar exatamente ajustados entre si, e nenhum dos dois jamais pode referir-se a outra coisa ou ser o fundamento de uma nova inferência e conclusão (Ibidem, p. 133)

Esta longa passagem é uma conclusão provisória das premissas dadas por ele anteriormente. E como ele já nos disse, não nega a existência de Deus, muito menos que a natureza nos oferece alguns “traços dos atributos” d’Ele. A questão é que, se o propósito é provar a existência de Deus com base nas regras do raciocínio, que parte do efeito para causa, conforme é o intento dos defensores do desígnio, não podemos saltar do natural para o sobrenatural, como se o primeiro fosse insuficiente para responder por si mesmo ou que, a partir de um dado momento, possa ser descartado. Se o natural não é suficiente, por si mesmo, para provar os atributos de Deus, mas apenas dar sinais deles, então temos a necessidade de usarmos subterfúgios não naturais ou imaginativos, isto é, na linguagem humeana, “solicitarmos o auxílio do exagero e da lisonja para suprimos os defeitos do argumento e do raciocínio”. Daí, temos que, a partir de um dado momento, a ligação, se é que podemos dizer assim, entre natural e sobrenatural se dá mais pela necessidade humana de fantasiar do que por necessidade lógica, pois, afinal, atribuímos qualidades extraordinárias e gloriosas aos deuses, porque achamos as naturais limitadas. Ora, se não encontramos objetivamente os atributos divinos na natureza, apenas indícios, a conexão entre o natural (efeito) e o sobrenatural (causa) é forçada. Dessa forma, se precisamos de subterfúgios para calibrarmos as lacunas da natureza com recursos sobrenaturais ou estamos transgredindo as regras assumidas inicialmente (que eram apenas naturais e racionais) ou



assumindo que elas não provam. Pelas regras estabelecidas, os exemplos dados estão de acordo com a lógica do raciocínio, então a mera observação da ordem e fim na natureza nos leva a supor que haja um agente (Deus), mas não prova a sua existência de fato.

E mais uma vez Hume, na voz de seu epicurista, ressalta que o princípio indutivo utilizado pelos teístas naturais seria confiável se seguisse as razões já dadas acima. Contudo, a analogia entre a produção humana e a natureza como uma obra produzida por um grande agente não é adequada ou forte o suficiente para se engajar numa prova da existência desse agente robustamente, porque, segundo ele,

Quando vemos que uma obra procede da habilidade e do trabalho humano, e como por outro lado conhecemos a natureza deste ser animado, podemos tirar cem inferências acerca do que se pode tirar dele; estas inferências estão todas fundadas na observação e na experiência. Mas se conhecêssemos o homem apenas por uma única obra que examinamos, ser-nos-ia impossível argüir desta maneira, pois nosso conhecimento de todas as qualidades que lhe atribuímos é, neste caso, derivado desta produção; é impossível que estas qualidades possam levar a qualquer coisa a mais, ou que elas sejam a base de uma nova inferência (Ibidem, p. 138).

Em outros termos, diríamos que, ao observarmos a natureza ao nosso redor, não é difícil vermos que há coisas produzidas pela própria natureza espontaneamente e há aquelas que são produzidas pelo trabalho humano. Um camponês é capaz de distinguir imediatamente um sulco na terra provocado pela precipitação pluvial de um feito pelo homem, como curva de nível, para reter umidade e evitar a erosão. À luz de Hume, o que importa é que ao encontrarmos um espaço bem arranjado, com alguma simetria ou coisa do gênero, bem como algum artefato feito de elementos naturais manipulados quimicamente, por exemplo, não temos dificuldades em lhes atribuir a ação humana. De uma vala feita levemente seguindo a gravidade, podemos inferir uma infinidade de coisas como proteger da enxurrada um manancial, uma estrada ou uma lavoura, bem como ser também uma demarcação de terras ou até resultado do trabalho de um louco, e assim por diante. Todas essas inferências podem ser causas plausíveis para o presente efeito, porque temos experiência cumulativa de fazermos ou presenciarmos outros fazerem tais coisas para tais fins. Ou seja, depois de termos repetidas experiências de uma dada ação e x, y e z resultados de tal ação ou testemunhos confiáveis de quem fez a experiência e teve tais resultados, somos capazes de fazer inferências com algum grau de certeza e confiança, desde que não extrapolem o campo de alcance da experiência e do entendimento humano. Se podemos fazer inferência causal, podemos ir além das meras experiências por meio de raciocínios, mas eles se tornam mais robustos e aceitáveis, se forem cumulativos. Por outro lado, se, por exemplo, tivermos acesso apenas à uma obra de um dado artífice, teremos um pouco de conhecimento de sua obra e, muito menos o conhecimento certo de si mesmo e do propósito de seu trabalho. No entender de Hume, similarmente é o que ocorre com a analogia entre o trabalho de Deus e o do homem. Deste temos experiência de uma infinidade de obras, daquele apenas uma e ainda por suposição. Disso, podemos inferir, bem direta e sinteticamente, que não dá para alcançarmos a natureza do grande artífice ou Deus enquanto tal sem apelarmos para algum artifício fantasioso.

Já na *HNR*, Hume, 2005, p. 60-1, aparenta menos cético em relação à questão teísta e conseqüentemente à providência e ao desígnio. Aqui a sua concepção de TN nos mostra certa simpatia à veia Bacon-newtoniana, haja vista fazer referência literal àquela

ideia baconiana de que uma boa dose de filosofia ao invés de afastar o homem da religião, aproxima-o mais dela, porque faz com que o homem saia de sua condição primitiva das superstições e reflexivamente percebe que a “regularidade e uniformidade” da natureza indicam que haja um “desígnio e uma inteligência suprema”. Mesmo que isso possa ser abalado profundamente pelas catástrofes naturais, prodígios, milagres e coisas do gênero, tais fenômenos são capazes de imprimirem um sentimento religioso no homem justamente por lhe parecerem obscuros e inexplicáveis. Disso decorre que reconhecer o desígnio é razoável, mas o verdadeiro acesso à divindade se dá mais pelo medo da dor presente e a projeção para um prazer ou alívio futuro do que por motivos racionais. Contudo, a instrução, que é um recurso racional, tempera o sentimento exacerbado (superstição) com o razoável.

Mas é no *Corolário geral*, seção 15, que curiosamente, Hume faz uma defesa bastante contundente do desígnio ao afirmar que os “estúpidos e os incultos não veem um autor soberano nas mais evidentes obras da natureza”. E ainda nos sugere que é quase impossível que “alguém de bom entendimento” (instruído, suponhamos) rejeite a ideia de que “em cada coisa é evidente um propósito, uma intenção, um desígnio, uma causa ou autor inteligente”. E arremata nos dizendo que “até as contradições da natureza ao se revelarem em toda parte, tornam-se provas de um plano coerente e estabelecem um projeto ou uma intenção única, ainda que inexplicável e incompreensível” (Ibidem, p. 123).

Mais uma vez, vemos as ideias de Newton ressoarem aqui, porque a experiência de mundo nos leva a conceber os “indícios” de um desígnio nas coisas em particular e no mundo como um todo, mas o acesso, de fato, ao grande autor desse desígnio, se for possível, não é por meio da razão. No caso de Hume, seria por meio de um sentimento religioso capaz de fantasiar um prazer futuro por meio da paixão natural “esperança”. Então, aqui na HNR, parece-nos claro que um desígnio nas coisas é evidente, mas isso nos garante que esse autor inteligente seja um Deus pessoal? Talvez os *DRN* nos deem uma resposta que, de antemão, suspeitamos que seja negativa.

Nos *Diálogos*, o argumento é apresentado pelo teísta natural Cleantes no seguinte formato:

Olhem para o mundo ao redor, contemplem o todo e cada uma de suas partes: vocês verão que ele nada mais é que uma grande máquina, subdividida em um número infinito de máquinas menores que, por sua vez, admitem novamente subdivisões em um grau que ultrapassa o que os sentidos e faculdades humanas podem descobrir e explicar. Todas essas diversas máquinas, e mesmo as suas partes mais diminutas, ajustam-se umas as outras com uma precisão que leva ao êxito todos aqueles que as já contemplaram. A singular adaptação dos meios aos fins, ao longo de toda a Natureza, assemelha-se exatamente, embora exceda-os em muito, aos produtos do engenho dos seres humanos, de seu desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência. E, como os efeitos são semelhantes uns aos outros, somos levados a inferir, portanto, em conformidade com todas as regras da analogia, que também as causas são semelhantes, e que o Autor da Natureza é de algum modo similar ao espírito humano, embora possuidor de faculdades muito mais vastas, proporcionais à grandeza do trabalho que ele realizou. É por meio deste argumento *a posteriori* – e apenas por meio dele – que chegamos a provar a um só tempo, a existência de uma Divindade e sua semelhança com a mente e inteligência humanas (HUME, 1992, p. 30-1).

Sem informações adicionais ou ruídos textuais, o argumento pode ser resumido da seguinte forma:

P1) Ao observarmos o mundo, percebemos ordem, uniformidade e padrões que encaixam os eventos particulares aos gerais, por meio de leis regulares, constituindo assim um todo.

P2) Os fenômenos observáveis, que constituem o mundo, embora em grau muito superior, assemelham-se aos artefatos feitos pelos humanos e, como estes, nos indicam um propósito e um desígnio.

C) Logo, existe um autor inteligente para o mundo semelhante à inteligência humana, apesar de exceder a esta extraordinariamente e ser tão grande, proporcionalmente, quanto a obra que criou.

O alvo de Hume nesse argumento é a segunda premissa, onde está a analogia entre o mundo/produto e a produção humana que acarreta a inferência de um grande designer como causa do mundo. Mas a primeira objeção que surge, na obra, após a sua exposição é de um místico, com inclinações metafísicas, portanto periférica. Demea questiona se até então a tradição esteve equivocada em dar prioridade para demonstrações dedutivas e formais; ademais, “será que não podemos neste assunto, ir além da experiência e da probabilidade?”(Ibidem, p. 31). Segundo ele, não há “traição à causa da Divindade”, mas formulado dessa maneira pode dar munição para os ateus.

Com efeito, é Fílon que fará as observações que interessam a Hume no tocante aos problemas que envolvem o argumento. Tal personagem observa que assentar argumentos religiosos apenas na experiência traz dificuldades, porque em um dado momento teremos que transpô-la. E ao fazermos isso, o argumento perde vigor, porque distanciamos das evidências empíricas e passamos a conjecturar e fazer suposições, porque se mantivermos o raciocínio estritamente nos limites da experiência, sem inferirmos alguma suposta causa que a transcenda, não alcançaremos os atributos totalizantes de Deus (tais como, por exemplo, onipotente, onipresente, onibenevolente, etc.) sem correremos o risco de limitá-lo ou materializá-lo. Segundo ele, ao vermos o fogo queimar, as pedras caírem, a solidez da terra, etc., podemos fazer inúmeras inferências com um considerável grau de segurança. Mas ao afastarmos das semelhanças dos casos, as evidências vão diminuindo proporcionalmente à medida que vamos distanciando. Daí, ao progredirmos no distanciamento do dado inicial, a evidência será reduzida a uma *analogia* muito tênue sujeita a erro e incerteza.

Pelo que podemos perceber, Hume, 1992, p. 32-3, através de Fílon, levanta aqui, dentro de sua linha de raciocínio, uma espécie de princípio de contiguidade material para classificar o que entende por analogia mais forte e mais fraca. Assim, segundo ele, quando observamos que ao nosso redor há seres humanos e nestes a circulação sanguínea, inferimos por analogia que tenha ocorrido em Tito e Mévio há centenas de anos, com um grau de evidência forte, porque há contiguidade material ou de natureza entre o dado A e o dado B. Contudo, quando passamos à analogia do sistema circulatório do homem com o de um sapo ou um peixe, por exemplo, mesmo que ainda seja forte – porque A e B pertencem ao reino animal, por isso, há muitas propriedades em comum – a força é menor do que entre apenas humanos, porque, entre estes, há mais propriedades em comum do que entre os humanos e os animais. Mas isso ainda enfraquece mais quando comparamos o nosso sistema circulatório com o da circulação da seiva nas plantas. E indo nessa progressão, vamos chegar a um ponto em que apenas fazemos especulações.

Alguém pode questionar a objeção de Fílon acusando-a de fraca e reducionista, porque ele reduz o alcance do conhecimento apenas a um empirismo exacerbado e ingênuo. Contudo, temos de colocar no lugar de Fílon cuja estratégia é contra-argumentar com o mesmo cabedal do adversário, ou seja, a partir de proposições que contemplem a experiência sensível. Ora, quem coloca a experiência como critério de argumentação é Cleantes. Para Fílon, se o critério é esse, tanto o dado A como o B têm de serem passíveis de experiência na mesma proporção. O que parece não ser o caso aqui. No entender de Cleantes, a sua experiência de mundo lhe mostra que a inteligência é capaz de criar máquinas de complexidade admirável (A); a natureza também lhe parece algo semelhante (B). De fato, temos a experiência de ambos os efeitos na mesma medida e é aceitável enxergarmos neles mecanismos similares. Mas o que nos leva a tomarmos um artefato do tipo A como produto de uma inteligência humana, quando deparamos com o mesmo? A experiência de vermos homens construindo máquinas, supostamente responderia Cleantes. E o que nos leva a crer que “artefatos” do tipo B são produtos de uma super inteligência? Provavelmente Cleantes responderia que é porque funcionam conforme sua ordem e finalidade similarmente aos feitos pelo homem. Até aí é aceitável. Não obstante, há outra pergunta que deve ser feita a Cleantes. Alguém já teve a experiência de ver essa “Super Inteligência” fabricando rochas, árvores, riachos, etc.? Certamente, Cleantes responderia que não. Então, ao se deparar com os limites da experiência, ele tem de dar um passo e conceber essa “Super Inteligência” por suposição, conjectura e imaginação, porque as inferências restritas ao critério experimental não dão conta de tal Ser. Ou acatar a sugestão de Demea, pois a ideia de tal “Super Inteligência” seria melhor concebida de modo *a priori* e articulada por uma raciocínio dedutivo. Assim, a alegada fraqueza do argumento de Fílon reflete a fraqueza do de Cleantes, que é o alvo de Hume.

E as objeções seguem o mesmo curso, quando ele ataca a analogia entre o arquiteto humano e o grande arquiteto universal. Segundo ele, quando vemos uma casa, por exemplo, concluímos imediata e certamente que ela teve um arquiteto ou um construtor, porque nossa experiência nos mostra exaustiva e constantemente que a causa de um edifício é um construtor. Entretanto, as semelhanças entre uma casa e o universo são consideravelmente diferentes. Isto é, a maior parte das propriedades da casa distancia-a mais do universo do que a aproxima. Dessa forma, as propriedades de ambas as coisas (casa e universo) têm mais diferenças do que semelhanças, o que, conseqüentemente enfraquece o argumento. Isso não nos impede de fazermos uma analogia entre o construtor da casa com o do universo, mas ela terá uma base muito frágil, pois há poucas propriedades que os aproximam. Dessa ligação tênue entre A e B decorre que a probabilidade de a conclusão ser verdadeira é muito fraca. Então, na perspectiva de Fílon, o argumento acaba por assentar apenas em conjecturas, suposições ou presunções de que a causa do universo seja similar a de uma casa. Associar essa suposta causa à Deus não atenta contra a sua existência enquanto tal, mas as lacunas do argumento pode oferecer suspeitas ao público, porque, conforme já mostramos acima, a causa do tipo B (inteligência superior – Deus) não tem as evidências empíricas que podem ser facilmente averiguadas na da de tipo A (inteligência humana).

### **Inferências provisórias**

Dada a apresentação do argumento do desígnio por Cleantes no recorte feito na parte II dos *Diálogos* e as duas objeções (uma dogmática e outra cética), podemos considerar que Hume mantém o curso do debate sobre a TN e sua base no desígnio vinda da tradição Bacon-newtoniana. Ou seja, Deus como o grande arquiteto do universo é uma inferência

razoável. Talvez, o que diferencia Hume dessa tradição, sobretudo dos newtonianos, é denunciar que o propósito central do argumento, que é falar para os adversários da religião no seu próprio campo, é falha. Ora, se para Newton, a natureza aponta indícios de Deus, mas não nos revela a sua imagem, então esta deve ser alcançada, se possível, por meios não naturais como os contidos nas revelações da Sagrada Escritura. Daí, temos que os recursos naturais para a sustentação da existência de Deus, na verdade, são apenas adendos, haja vista, no final das contas, Deus ser compreendido melhor por recursos que estão além da mera experiência, portanto, metafísicos, como nos parece defender o piedoso Demea. Desse modo, mesmo que as objeções de Hume não tenham posto o argumento do desígnio abaixo, elas nos sugerem que o argumento funciona, apesar de Fílon duvidar até disso, apenas como uma pregação para convertidos, já que os adversários da religião (materialistas, ateus, livres pensadores, etc.) não aceitam ir além do mundo.

**Referências bibliográficas:**

BACON, Francis. *O progresso do conhecimento*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 2007.  
HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. José O. de A. Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

\_\_\_\_\_. *História natural da religião*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Investigação sobre o entendimento humano e Ensaaios morais, políticos e literários*. Trad. Anuar Aiex... (et al). São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os pensadores).

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. Donaldson M. Garshagen. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

PETERFREUND, Stuart. *Turning Points in Natural Theology from Bacon to Darwin: The Way of the Argument from Design*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

## **Filosofia da religião em Martin Buber: A relação homem-deus-mundo e algumas reflexões sobre o fenômeno religioso após o anúncio nietzschiano “deus está morto”**

Willamis Aprígio de Araújo<sup>1</sup>

O pensamento de nossa época caracterizou-se por uma tendência substancialmente diferente. Resulta daí, por um lado, que seja preservada a ideia do divino como verdadeiro anseio da religião, mas, por outro, que seja suprimido o caráter de realidade da ideia de Deus e, dessa forma, também a realidade da nossa relação com Deus. Isso se dá de várias maneiras: apodíctica ou hipoteticamente, aberta ou disfarçadamente, na linguagem da metafísica ou da psicologia. (BUBER, 2007: 19).

A religião é um fenômeno que se situa latente ao homem e ao seu tempo histórico. Nas suas diversas excussões temporais ela foi fruto de um determinado discurso e pensamento. A modernidade ocidental, possibilitada pelo surgimento do iluminismo, caracterizou-se por um estado progressivo da posse do homem de sua liberdade. O conceito Kantiano, *Sapere aude!*, isto é, ousar fazer uso do próprio entendimento, é lema central do iluminismo. Ao libertar a razão da “prisão” da autoridade e tradição religiosa, o homem passa a ser o ponto referencial da realidade, transformando-se em medida de todas as coisas.

A ciência, na modernidade, silenciou-se sobre a problemática Deus, pois ele não se mensura na experiência como um objeto. Na querela entre a fé e a razão, esta saiu vencedora. Deus e a religião são silenciados, tornando-se irreversível o caminhar para o ateísmo ou teremos que reinventar um caminho em direção à fé em Deus? Tudo o que resiste à crítica racional é digno de verdade e por sua vez, ganha a oportunidade de permanecer. Não seria irracional absolutizar a razão, bem como o conhecimento científico? Não obstante, resulta das mensurações e justificativas puramente racionais, apenas um mundo hominizado e secularizado, completamente despido dos vestígios de Deus. A saber, “O progresso, nas ciências, conduziu naturalmente a certa demitologização das concepções religiosas”. (ZILLES, 1991, p.13).

Para tanto, após tal cenário, a experiência religiosa passou a ser decifrada à luz da racionalidade científica, seja pela lente da Sociologia, da Psicologia, da Filosofia... No entanto, pensamos que a experiência religiosa, consiste no encontro do homem com o sagrado, o qual para nós se dá pelas três esferas de relações, a saber, Buber, (2004, p.55):

---

1 Doutorado em Filosofia (Programa InterInstitucional UFPE-UFPB-UFRN). IFPE – Campus Vitória de Santo Antão

A primeira é a vida com a natureza. Nesta esfera a relação realiza-se numa penumbra como aquém da linguagem. As criaturas movem-se diante de nós sem possibilidade de vir até nós e o Tu que lhes endereçamos depara-se com o limiar da palavra. A segunda é a vida com os homens. Nessa esfera a relação é manifesta e explícita: podemos endereçar e receber o Tu. A terceira é a vida com os seres espirituais. Aí a relação, ainda que envolta em nuvens, se revela, silenciosa mas gerando a linguagem.

A manifestação religiosa do sagrado tem uma linguagem própria, a qual se torna “evidente” somente em forma de experiência fenomênica<sup>2</sup>, seja ela individual ou comunitária. Para a fenomenologia, independente de que a experiência seja um produto da psique, ou tenha se dado através de um encontro real com o sagrado, o que importa é o que essa experiência significa para o homem religioso. Segundo Silva, (2014, p.37): “A experiência religiosa é, ao mesmo tempo, individual e comunitária. É individual porque o homem religioso a experimenta na sua particularidade e é comunitária porque esse mesmo homem não há contém e, por isso, comunica-se com outros sobre ela”.

No campo da Filosofia da religião, há uma tentativa de esclarecimento racional sobre a perda da evidência da religião como discurso da experiência humana com o sagrado, bem como das insuficientes provas da existência de Deus, como por exemplo, a afirmação Nietzscheana “Deus está morto”. Diversos pensamentos filosóficos contrapõem-se à ideia de que a religião é um fenômeno originário do homem, o qual se encontra latente a sua realidade ontológica, e ao mesmo tempo, afirmam ser ela apenas fruto da ideia desse homem que, por se perceber sozinho, abandonado e, portanto, responsável por se inventar (projetar-se), se reconhece como carente de uma justificativa para sua existência. Assim nos relata Zilles, (1991, p.17): “Feuerbach vê a religião como alienação, Marx como ópio do povo, Nietzsche como debilidade gregária e Freud como sobrevivência nociva e patológica da imagem paterna da ideia de Deus”.

Há também filosofias que reduzem o fenômeno religioso há princípios puramente racionais, como a de Kant que reduz Deus a uma relação moral dentro do homem ou Hegel que afirma que o finito, que somos nós, é absorvido no infinito, enquanto Deus se faz consciente na autoconsciência humana. Hegel, (1970, p.564) afirma: “O homem conhece a Deus só enquanto Deus se conhece a si mesmo nos homens. Este saber é autoconsciência de Deus, mas também o saber que Deus tem dos homens e tal saber é o saber que os homens têm de Deus”.

O homem é chamado, através das suas vivências relacionais, a tornar-se uma epifania de Deus. É condição *sine qua non* para que tal manifestação aconteça, que ele seja capaz de, com a totalidade do seu ser, encontra-se numa relação dialógica com o outro e com o mundo. Como o homem é um ser ontologicamente dialógico, ser no mundo a partir de uma atitude dialógica é uma condição existencial do homem enquanto ser de relação, a qual implica uma energia, uma construção, uma ação protagonizante. Para tanto, o mundo é o lugar de excelência onde o homem poderá viver sua existência efetiva em um movimentar-se para o encontro com Deus. Renunciar à responsabilizar-se com o mundo e com os seres que habitam este, numa atitude que definiria homem e mundo como realidades indiferentes um ao outro, seria um equívoco do homem que quer encontra-se com Deus. A saber, Buber (2007, p.9):

2 “Portanto, o que a fenomenologia mostra é aquilo que, acima de tudo e na maior parte dos casos, não se manifesta, o que está escondido, mas é capaz de expressar o sentido e o fundamento daquilo que, acima de tudo, e na maioria dos casos, se manifesta.



Mas que Deus seria este, que exigiria de nós a renúncia aos outros homens, à sua própria criação? “A criação não é uma barreira no caminho que leva a Deus, ela é este próprio caminho”. Deus e o homem não são rivais. Deus quer que nós venhamos a ele através do mundo que criou e não através de nossa renúncia a ele. “Não é possível que a relação da pessoa humana com Deus seja estabelecida pela omissão do mundo”. Pelo contrário, o indivíduo deve aceitar em sua integridade a parcela do mundo que lhe é confiada, ele deve “circundar com seus braços este triste mundo, cujo verdadeiro nome é a criação”. Deve aceitar a hora histórica que a ele se dirige em toda a sua alteridade e perceber a mensagem que nesta hora lhe é dirigida, reconhecer que é a ele que a questão se dirige e responder.

Certamente todas as tentativas na história da humanidade de desvendar a relação Deus-Homem-Mundo de forma sistemática e conceitual foram insuficientes diante da própria condição existencial humana e do fenômeno do divino, ambos concebidos como mistério. No entanto, é importante observar a sensibilidade e preocupação com que cada época buscou fazer suas análises e dar sua contribuição para este debate perene. Na modernidade, Deus foi reduzido a uma ideia do homem, conteúdo de sua consciência, imagem de sua psique. Nos relata Buber (2007, p.15): “a realidade é substituída pela ideia que dela se faz, a ideia que dela se “possui” e que a pessoa pode manipular como bem entende”.

O filósofo, se inscreve nesse debate, na medida em que busca dialogar com alguns representantes da Filosofia Ocidental, como por exemplo; Hegel, Nietzsche, Heidegger, Kant, Sartre... Ele, na obra *“Eclipse de Deus”*, busca legar sua contribuição na medida em que indaga se a imagem que cada um tem de Deus se baseia no encontro com ele ou numa abstração do próprio pensamento. Buber (2007, p.36) nos diz que: “É verdade que quem vai em busca da experiência deixa de atingi-la, porque agride a espontaneidade do mistério. Só alcança o sentido aquele que resiste, sem reservas, a toda força da realidade e lhe responde com a vida, isto é, com a plena prontidão para comprovar, com a vida, o sentido apreendido”.

### **O anúncio nietzschiano “deus está morto” e seus desdobramentos antropofilosóficos.**

Em pleno cenário ufânico europeu de um progresso científico e tecnológico do século XIX, Nietzsche anuncia o seu pensamento niilista e ateu: “Deus está morto”. Ele faz uma apologia ao ateísmo, na medida que o proclama como um posicionamento da cultura em resposta à dominação e o esvaziamento da vida provocado pelo cristianismo. A urgência da aceitação da negação de Deus se justifica devido, segundo ele, a hostilidade que o cristianismo compreende a vida. Nesses termos, tal hostilidade que é tratada a vida, é considerada por Nietzsche como contrária a própria concepção de vida pensada pelo filósofo. A crítica de Nietzsche à religião encontra-se vinculada a sua concepção de vida e de religião. Sendo está ceifadora da vida, pois se inscreve como dogma que se oferece ao homem como valores absolutos, buscando a partir de tais valores uma profunda negação da vida, a religião cristã é compreendida por Nietzsche como um caminho de deslocamento da vida, pois ela desloca o seu centro de gravidade para o além mundo, isto é, para o nada. Em sua obra *“O nascimento da tragédia”* Nietzsche relata sobre tal deslocamento:

toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivismo e do erro. O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se ocultava, apenas enfeitava sob a crença em “outra” ou “melhor” vida. O ódio ao “mundo”, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, para chegar ao “sabá dos sabás” (NIETZSCHE, 2007, p.17).

A afirmativa “Deus está morto” assume lugar central da crítica feita por Nietzsche à religião. A morte aqui anunciada se configura como a impossibilidade de guiar a vida a partir de valores metafísicos, os quais não são mais fundamentais para a “manutenção” da vida. A identidade do cristo crucificado é hostilizadora da vida, uma vez que a moral aqui apresentada se caracteriza como ultramundana, legitimada pela crença em valores instituídos de forma metafísica. Nesse sentido, Nietzsche propõe que os homens se tornem deuses como caminho de reescrever a história. Após termos matado Deus é preciso colocar alguém em seu lugar.

Após o acontecimento cultural da morte de Deus, cabe ao homem criar seus próprios valores, suas verdades, uma nova humanidade. Deus nada mais é que uma invenção humana, negar sua existência é condição para a superação do homem. Nietzsche diz que após tal acontecimento tornou-se possível emergir o homem superior das profundezas de uma verdade, até então ilusória, degradadora da vida, ceifadora da existência humana. A saber, relata-nos Nietzsche (2014, p.383): “Perante Deus! – Mas agora esse Deus morreu! Vós, homens superiores, esse Deus foi o vosso maior perigo. Apenas depois que ele foi colocado em seu túmulo foi que vós ressuscitastes. Só agora que chegou o grande meio dia, só agora foi que o homem superior pôde tornar-se – o senhor!”.

Deus, segundo o filósofo, é uma fuga do mundo real e a barreira para a realização humana de suas tarefas existenciais. Sendo assim, a morte de Deus tornou-se o primeiro degrau para que o homem pudesse realizar-se livremente, isto é, sem se deixar guiar por quaisquer espécies de valores universais. Aqui, viver é inventar valores para si mesmo, ao homem resta pois, a transvaloração de todos os valores. Transvaloração, significa mudar o critério de estabelecimento dos novos valores, isto é, deixar de ser reativo para ser ativo.

Para tanto, com a ausência de Deus, o homem moderno compreende o nada como algo que ocupou esse lugar, a ideia de Deus não produz mais sentido no mundo, segundo Nietzsche, ela representa o fim da metafísica, o início do niilismo. O niilismo é caracterizado como a desvalorização de todos os valores tradicionais: moral, religião e a metafísica. Com o fenômeno histórico do niilismo todos os valores, até então estabelecidos pela ideia de Deus, são desvalorizados, sofrendo assim uma intervenção humana como meta de dominar a vida.

Nietzsche acredita que a criação humana dos valores são originários da vida, não tendo qualquer espécie de significado religioso nem metafísico. Vê a moral religiosa como essencialmente niilista, como uma vontade dominadora da vontade de viver, isto é, como um imperativo que conduz o homem para o nada. Nesse sentido, o niilismo possibilitado pela religião cristã é subversivo, pois rende graças ao nada como Deus.

O conceito de niilismo sofre de uma profunda ambiguidade, o qual se caracteriza como niilismo do forte (ativo) e niilismo do fraco (passivo). Enquanto este funda-se na

capacidade de construção do mundo a partir de valores metafísicos, aquele, ao contrário, constrói tais valores a partir da vontade de poder.

A vontade de poder é uma realidade *a priori*, a qual é fundamento de todo o querer do homem. A vontade de poder não é humana, mas significa forças, como por exemplo, ciência, religião (cristianismo)... o indivíduo aparece a partir de tais forças. Não sendo a vontade de poder uma vontade humana, ela sempre se quer a si mesma. Daí, decorre-se as novas formas de vida, cristianismo, modernidade, cientificismo, etc...

Enquanto realidade primordial, a vontade de poder impulsiona o homem para criar suas próprias vontades existenciais. Daqui, segundo Nietzsche, decorre a verdadeira realização da existência humana. Uma vez que a realização da existência humana estava condicionada aos valores estabelecidos pela ideia de Deus, segundo Nietzsche, a condição verdadeiramente de tal realização, é a separação entre o homem e Deus, é a proclamação “Deus está morto”.

A ideia de Deus, segundo o filósofo, foi quem santificou a vontade humana para cultivar o nada. A consciência desse homem, no mundo moderno, acorda e se percebe como criadora desse Deus, que antes tínhamos como criador. Nesse sentido, a morte de Deus é obra do homem, que decorre de uma necessidade histórica e se apresenta a partir de uma nova urgência: a superação do niilismo.

Ao pensar na superação do niilismo, Nietzsche vê sua possibilidade a partir da ideia do eterno retorno. Para Zilles (1991, p.178): “a ideia nietzschiana do eterno retorno tem, à primeira vista, dois aspectos contraditórios. Por um lado, é expressão do niilismo acabado e, por outro, a superação dele”. Nietzsche, compreender o eterno retorno como hipótese cosmológica e não como um acontecimento cosmológico, pois se o eterno retorno fosse um acontecimento não poderíamos decidir sobre nossos atos, uma vez que tudo estaria determinado.

No entanto, a partir do eterno retorno, Nietzsche vê a possibilidade de efetivar uma tentativa de transvaloração de todos os valores. A sua hipótese cosmológica o possibilita pensar o mundo das forças. Sendo o homem parte que integra tal mundo, a ele torna-se possível a possibilidade de “redimir” a natureza de tudo que nela foi projetada, isto é, redimí-la das concepções de verdade. O eterno retorno é compreendido como o “novo peso”, a mais nova medida para medir todos os valores. Sua forma radical de pensamento, busca se oferecer como caminho para preencher o vazio existencial deixado pela “morte de Deus”.

Não sendo o eterno retorno um fato cosmológico, mas sim uma possibilidade cosmológica, Nietzsche entende que a importância de se pensar o eterno retorno se justifica a partir de seu viés ético. O pensamento do eterno retorno nos coloca frente a um teste que visa medir o caráter negador ou afirmador da vontade, sendo este, o “mais pesado de todos os pesos” para as pessoas que não tomam suas escolhas como as melhores.

Nesse sentido, ele submete a vontade a um teste definitivo, emanando assim desse confronto, uma vontade que pode se colocar de forma afirmativa ou negativa da vida. O “novo peso” surge como nova medida de valor, como um novo pensamento disciplinar. Como forma de superação do niilismo, surgido com a proclamação da “morte de Deus”, o pensamento do eterno retorno se apresenta como condição para a transvaloração.

O pensamento de Nietzsche nos apresenta vários conceitos que buscam substituir Deus: o super-homem, o eterno retorno etc. Ele busca negar a metafísica, como forma de negar a existência de Deus e da alma. Seu niilismo se apresenta tanto como negação da certeza objetiva, como da certeza subjetiva, na medida em que nega a certeza da fé e dá razão. Para tanto, O filósofo nos propõe o super-homem como o novo sentido da terra, a saber:

Perante Deus! – Mas agora esse Deus morreu! Vós, homens superiores, esse Deus foi o vosso maior perigo.

Apenas depois que ele foi colocado em seu túmulo foi que vós ressuscitastes. Só agora foi que chegou o grande meio-dia, só agora foi que o homem superior pôde tornar-se – o senhor!

Entendestes essas palavras, ó meus irmãos? Estarias assustado: vossos corações estão falhando? Este abismo aqui não se abre diante de vós? O cão do inferno não late para vós?

Muito bem! Vamos homens superiores! Somente agora a montanha do futuro humano entra em trabalho de parto. Deus morreu: agora somos nós que desejamos – que viva o super-homem. (NIETZSCHE, 2014, p.383).

O ateísmo de Nietzsche nos é apresentado como um novo humanismo. A ausência da existência de Deus possibilita os instintos da vida se desenvolverem. Com a vida sendo pautada a partir de seu ateísmo, toda a humanidade estaria liberta da máxima do dever, do pecado; restando apenas a esta, seguir seus próprios instintos. Ao negar a existência de Deus como fundamento basilar dos valores humanos, o ateísmo Nietzscheano, o qual surge como um novo humanismo, busca libertar o homem de sua alienação religiosa, ao mesmo tempo, consagra esse homem como o fundamento de si mesmo, do mundo, e de todos os valores.

Não representando apenas uma dissolução do modo de pensar, a morte de Deus, também instaura uma condição fundante do homem moderno e contemporâneo, a eliminação das orientações que se propunham como suporte e alento da existência humana. Ao homem cabe, de agora por diante, imbuídos pelos seus desejos e instintos, interpretar e dar sentido a sua existência. O filósofo nos apresenta um novo infinito na medida em que compreende o homem a partir de um campo de possibilidades ilimitadas. A saber:

O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações... ah, estão incluídas demasiadas possibilidades não divinas de interpretação nesse desconhecido, demasiada diabrura, estupidez, tolice de interpretação – a nossa própria, humana, demasiado humana, que bem conhecemos... (NIETZSCHE, 2012, p.251).

A emancipação do homem frente aos imperativos da divindade, possibilita ao mesmo tornar-se legislador de si, para forjar novos valores e ideias como princípios norteadores de sua existência. A medida em que esse homem torna-se autônomo, isto é, capaz de, a partir das suas próprias exigências particulares, criar e dar sentido a si mesmo, ele passa a ser o único responsável pela direção que dá a sua vida. Aqui, fundamenta-se a ideia de transvaloração Nietzscheana, esta, apresenta-se a partir de seu caráter renovador, ao mesmo tempo que se propõe como contramovimento do niilismo ocasionado pela morte de Deus.

### **Considerações buberianas acerca de Deus: o dialógico como via de compreensão**

Considerado por ele como categoria existencial por excelência, o diálogo é o meio pelo qual se estabelece o seu princípio norteador no tocante ao encontro do homem com o absoluto. A saber, este encontro só é possível na medida em que o homem se volta para criação divina. Segundo Buber (2007, p. 93): “a criação não é uma barreira no caminho que leva a Deus, ela é este próprio caminho”. O seu prisma dialógico propõe a compreensão da realidade humana, ou seja, do vínculo entre a experiência vivida (ação) e a reflexão (pensamento) como via de acesso ao Tu eterno. Sobretudo, “espera-se do homem que está atento que enfrente com firmeza o ato da criação. Este ato acontece na forma da palavra, não da palavra que passa voando sobre nossas cabeças, mas de uma palavra que é dirigida precisamente a ele” (BUBER, 2007, p. 49).

O Hassidismo, movimento de renovação da mística judaica, influenciou fortemente o pensamento de Martin Buber. Para esse movimento, não há distinção entre a relação direta com Deus e a relação com o companheiro. Ademais, “Deus pode ser contemplado em cada coisa, e atingido em cada ação pura” (BUBER, 2004, p. 27). Isso não nos coloca frente a uma atitude panteísta, “pois não há absorção de um pelo outro. A imanência de Deus não implica absorção do mundo por Deus. A doutrina Hassídica afirma a realidade do mundo como mundo-em-Deus” (BUBER, 2004, p.27). Segundo Buber a doutrina hassídica denunciou o grande perigo da separação entre “a vida em Deus” e “a vida no mundo” eliminando o muro que dividia o sagrado e o profano e, por conseguinte, ensinando a exercitar toda a ação profana como santificada. Assim temos, J. Guinsburg (1971, p.53):

Pois o ser Infinito, que é uma presença ubíqua também habita a “impureza do cotidiano” e encontra-lo aí, e ouvir “o seu cântico sem voz” em cada ato, em cada momento, em cada lugar, é o que “reúne” o homem à divindade, à sua fonte primeira, e o resgata do exílio, da alienação, santificando-o neste mundo.

A relação íntima com o Tu eterno, portanto, dá-se no reconhecimento da transcendência inerente ao modo de ser humano, que é capaz de ser para além do dado instituído e assumir a dimensão de transcendência na práxis existencial. De acordo com Buber (2004, p.57):

O homem não é uma coisa entre coisas. Ele não é um simples Ele ou Ela limitados por outros Eles ou Elas. Ele não é uma qualidade, um modo de ser, experienciável, descritível. Ele é Tu sem limites, sem costuras, preenchendo todo o horizonte. Isso não significa que nada mais existe a não ser ele, mas que tudo o mais vive em sua luz.

Portanto, o diálogo genuíno, segundo Buber, pode nos fornecer um caminho para compreender a tríade Homem-Deus-Mundo e sua relação indissociável com a “responsabilidade” da resposta à palavra que nos é dirigida. Pois, afirma Buber (2004, p. 101): “as linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno. Cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele”.

Não obstante, a reflexão buberiana acerca do transcendente assume um caráter fenomenológico na medida em que o encontro com ele, na perspectiva do filósofo, se dá por meio da relação dialógica entre os homens e o mundo. Relação esta, onde o sentido emana a partir do encontro entre ambos e, sendo assim, não surge da imposição de um sobre o

outro. A saber, Buber (2007, p.10): “O sentido deste diálogo não se acha “nem em um dos dois parceiros, nem nos dois em conjunto, mas encontra-se somente neste encarnado jogo entre os dois, neste seu Entre””. Sobre o sentido, Buber (2007, p.36) continua a afirmar: “O sentido é encontrado e se manifesta quando a própria pessoa participa e se envolve com ele”.

O mundo hodierno sofre da carência de sentido acerca da existência de uma relação concreta com Deus. Há, nesse dado período, uma tentativa humana de transformar tudo em objeto da consciência, da subjetividade. Sartre, filósofo existencialista, chega a afirmar que não existe outro universo a não ser o humano, o único universo que existe é o da subjetividade humana. Buber (2007, p.64), se inscreve nesse debate e afirma que:

Deus mesmo nunca pode se tornar para mim objeto; não posso chegar a nenhuma outra relação com ele senão a do Eu com seu eterno Tu – a do Tu com seu eterno Eu. Mas, se o homem não consegue mais chegar a essa relação, se Deus não lhe fala mais, nem ele a Deus, então aconteceu alguma coisa, não na subjetividade humana, mas em seu próprio ser. E seria mais digno dele tentar descartá-lo em sentenças grandes e impróprias como a da “morte de Deus”, mas suportar isso como é e, ao mesmo tempo, sair em busca de uma nova mudança existencial no ser, em busca do acontecimento em que a palavra entre o céu e a terra volte a se tornar audível, para além da própria morte. Portanto o persistir da “necessidade religiosa”, rejeitada por Sartre e que ele considera estar em contradição com o silêncio do transcendente, aponta, ao contrário e precisamente, para a situação de o homem se tornar consciente desse silêncio como tal.

O silêncio de Deus, segundo Buber, não pode ser interpretado senão a partir da responsabilidade do homem para estar pronto para escutar sua palavra. Se já não mais conseguimos ouvir é porque algo em nosso ser se transformou. A experiência religiosa, nesse caso, é semelhante a de uma alteridade que não se enquadra dentro do contexto da vida. No entanto, o que mais possuímos é o cotidiano do qual nunca poderemos ser afastados. Buber (2007, p.48) afirma nos que: “A palavra verdadeiramente dirigida por Deus envia o homem ao espaço da linguagem vivida, onde as vozes das criaturas passam uma perto da outra e, tateando, conseguem alcançar, precisamente no desencontro, o seu parceiro eterno”.

**Referências bibliográficas:**

- ALVES, Rubem. *O que é religião*. 4ª Ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- BARTHOLO JR, Roberto. *Você e eu: Martin Buber, presença palavra*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2001.
- BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad.: José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.
- BUBER, Martin. *Caminhos de Utopia*. Trad. de J. Rovira Armengol. México: FCE, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Do Diálogo e do Dialógico*. Trad. de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Trad. de Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus Editora, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Encontro: fragmentos autobiográficos*. Trad. de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 1991.
- \_\_\_\_\_. *EU e TU*. Trad. e introd. de Newton Aquiles Von Zuben. 9 ed. São Paulo: Centauro, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sobre comunidade*. Trad. de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- \_\_\_\_\_. *O Socialismo Utópico*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O Caminho do Homem: segundo o ensinamento chassídico*. Tradução Abeling; posfácio Alberecht Goes. São Paulo, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Os Caminhos do Homem*. (trad. italiana: II cammino dell'uomo. Magnano, Itália: Edizioni Qiqajon, 1990.
- \_\_\_\_\_. *¿Que es el hombre?*. Tradução de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- \_\_\_\_\_. *II problema dell'uomo*. Genova: Marietti 1820, 2004.
- CARDOSO DE OLIVEIRA. *O trabalho do antropólogo*. 2ª Ed. São Paulo: UNESP, 2000.
- CATÃO, Francisco. *Religião e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de Hermenêutica*. São Paulo: Ed. Unesp, 1973.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1999.
- CRESWELL, John. *Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto*. Trad. Magda Lopes. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- FARIAS, José Jacinto Ferreira. *Antropologia e graça*. Portugal: Universidade Católica, 2011.
- FREITAIG, Bárbara. *O indivíduo em formação*. 3 ed. Coleção questões de nossa época. São Paulo: Cortez Editora, 2001.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GUINSBURG e FABEL. *Aspectos do Hassidismo*. São Paulo: B'nai B'rith, 1971.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 7ª Ed. São Paulo: Atlas, 2010.
- LOPES, Luiz Roberto. *História do século XX*. 3ª ed. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1987.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- MECA, Diego Sánchez. *Martin Buber: fundamento existencial de la intercomunicación*. Barcelona: Herder, 1984. (Col. Biblioteca de Filosofia; 17).
- MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. São Paulo: Vozes, 1992.

- MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 7ª Ed. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 2000.
- MORIN, Edgar. *Os setes saberes necessário para a educação do futuro*. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ROSSI, Luiz Alexandre Solano. KUZMA, César. (org) *Cultura, religião e sociedade: um diálogo entre diferentes saberes*. Paraná: Editora Champagnat, 2010.
- ROHR, Ferdinand. *Ética pedagógica na educação espiritual: um estudo comparativo*. In: Caderno de Filosofia. Recife, n. 4, p. 5-45, 2002.
- SIDEKUM, Antônio. *A intersubjetividade em Martin Buber*. Porto Alegre: EST/UCS, 1979.
- ZUBEN, Newton Von. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. São Paulo: EDUSC, 2003.



## Da imagem de si mesmo e de sua deformação

Yolanda Gloria Gamboa Muñoz <sup>1</sup>

Diagnosticando a problemática da deformação da “imagem de si mesmo”, como personagem de nosso cenário atual, recolherei pontualmente um aspecto do *Panatenáico* de Isócrates (I), saltando até um sonho de Zaratustra (II) e aterrissando “entre” determinados detalhes textuais da peculiar relação Foucault-Veyne (III e IV). Escolherei, finalmente, algumas pontualidades em aberto, que dizem respeito à deformação das imagens no cenário do presente (V).

### I A “imagem de si mesmo” no *Panatenáico* de Isócrates.

Escrito ao fim de sua vida, entre os 93-97 anos de idade, Isócrates, nesse elogio a Atenas que constitui o *Panatenáico*, diz:

“Vou falar das façanhas da cidade e do valor de nossos antepassados, começando não por esses acontecimentos, mas pelos que me ocorreram. Acredito que eles são mais urgentes. Mesmo tentado viver de maneira irreprochável e sem causar dano aos outros, não tenho passado um momento sem que tenha sido caluniado por sofistas desacreditados e malvados e, por outros, que sem conhecer como sou, fizeram de mim uma imagem escondida (u0polambanómeno) de acordo com o que ouviram aos outros”. (5-6) (ISOCRATES, 2003, p.88).

Para desmontar essa imagem oculta e silenciar os sofistas caluniadores, relata detalhes de sua própria vida, considerando esse relato como uma iniciativa extravagante: ressaltando seus bens físicos (saúde de swma kai thn yuxhn) e materiais, situando-se entre os gregos distinguidos e virtuosos, porém aludindo à sua timidez na ação e à sua voz insuficiente. Sem se resignar, explicita como tirou proveito dos referidos obstáculos refugiando-se na filosofia, escrevendo o que pensava e escolhendo temas maiores, de maneira que assim toma a iniciativa de escrever discursos que animam os gregos à concórdia e à expedição contra os bárbaros. (7-14)<sup>2</sup> (ISOCRATES, 2003, p.88-91), isto é, desloca as lutas entre gregos para um inimigo comum: os bárbaros.

### II A deformação da imagem de si num sonho de Zaratustra.

Vamos, então, num salto de séculos, até um dos sonhos de Zaratustra.

---

1 Professora dos Programas de Graduação e Pós-Graduação na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

2 Nietzsche, interessado nos contrastes, sublinha que Isócrates não foi nem homem político, nem orador popular: “faltava-lhe uma voz firme e a naturalidade da atitude; incluso em sua própria casa falava atropeladamente quando chegava um estranho” Nesses *Escritos sobre Retórica*, Nietzsche dizia também que o orador não tem que se preocupar em poder ser compreendido, mas em *dever* ser compreendido (NIETZSCHE, 2000, p.95).

Ele está localizado ao começo do livro II de *Assim falou Zaratustra*, isto é, após o percurso em que Zaratustra abandona o lago de sua pátria, vive como eremita, desce aos homens, encontrando-os no mercado olhando para um equilibrista, que morre durante sua atuação, sendo conduzido, já morto, por Zaratustra, que o protege e o deposita, com suas próprias mãos, no tronco de uma árvore. A partir desse momento, Zaratustra percebe que precisa, em sua viagem, de companheiros vivos, pois não pode ser pastor, nem coveiro.

Seguem-se os discursos de Zaratustra, que terminam com “A virtude que faz presentes”, onde se separa de seus companheiros de viagem, efetiva o que ele considera uma espiritualização, e, quebrando a tradicional relação mestre-discípulo, pede para seus seguidores abandoná-lo, arrancando sua coroa e construindo seu próprio caminho, pois só assim poderão reencontrá-lo.

No livro II, então, encontramos “A criança e o espelho” (NIETZSCHE, 2007, p.131-134). Modificando pontualmente a tradução de Andrés Sanchez Pascual, a partir do original, podemos dizer que “A criança e o espelho” começa relatando (*Hierauf...E assim...*) como Zaratustra teria se afastado dos homens e voltado à sua caverna (*Hölhe*) e à solidão das montanhas. Acrescentemos que há um movimento contrário ao da Caverna platônica, localizada no subsolo, enquanto a caverna de Zaratustra está nas alturas, na montanha, isto é, no lugar mais elevado da terra, mas que é ainda terra.

O que fez na sua caverna?

“Aguardou como um semeador que lança sua semente. Porém, sua alma encheu-se de impaciência e desejos daqueles que ama, pois ainda tinha muitas coisas para doar”.

Sobre o tema da doação, Nietzsche havia fechado o livro I com a meditação “Da virtude que faz presentes” (NIETZSCHE, 2007, p. 122-127). Neste momento, “Da criança e o espelho”, surge a problematização de como fechar, por amor, a mão aberta?, isto é, a cautela e o pudor (*Scham*) para quem faz presentes, sobretudo presentes espirituais, como os de Zaratustra.

“Nessa sua solidão da caverna transcorrem meses e anos, mas a sabedoria crescia e lhe causava dores (*Schmerzen*) pela sua abundância.

Uma manhã, acordou antes da aurora, meditou longamente em seu leito, e, finalmente, falou ao seu coração:

O que me assustou tanto em meu sonho que acordei? Não se aproximou de mim uma criança com um espelho?

Zaratustra, disse esta criança, olha-te no espelho! (*schaue dich am Spiegel!*)

Quando, porém, me olhei no espelho dei um grito de espanto (*Aufschrie*). Meu coração estava fortemente comovido, pois eu não me vi no espelho, mas uma careta (*Fratze*) com a risada cínica (*Hohnlachen*) de um diabo (*Teufels*). (NIETZSCHE, 2007, p. 131)

Até aí temos o relato do sonho capaz de trazer consigo a possibilidade de muitas interpretações provocadas por Nietzsche e que estão longe de excluir: ressonâncias bíblicas do semeador, contos de crianças, a imagem do espelho, simbologias da aurora (o texto ia ser chamado *Uma segunda Aurora*) simbologias do Diabo, etc.

Porém, caminhemos agora, para a interpretação desse sonho, feita pelo próprio Zaratustra. Em primeiro lugar, ele disse compreender o signo e advertência de seu sonho. Sua doutrina, seu ensinamento (*meine Lehre*) encontra-se em perigo, *o joio quer se chamar Trigo!* Em outras palavras, *seus inimigos tornaram-se poderosos e desfiguraram, deformaram seu ensinamento.* (NIETZSCHE, 2007, p. 132)

Essa força dos inimigos, que não se ignora e que é considerada capaz de quebrar a imagem de alguém, é o que tentamos tornar visível, citando um fragmento do *Panatenáico* de Isócrates. Segundo nossa leitura, Nietzsche, pela boca de Zaratustra, utiliza-se dessa tradição grega para matizar a interpretação do inimigo no século XIX.

Essa deformação, disse Zaratustra, afetou seus amigos fazendo com que ele os perca, de forma com que possa diagnosticar a chegada da hora de procurá-los. Dessa forma, Zaratustra utiliza a parábola da ovelha perdida, do Evangelho (de Lucas, 15,4 e seguintes), mas, como sempre faz, ao utilizar frases do Evangelho, desvia e às vezes inverte a interpretação tradicional.

Cabe assinalar que, após seu sonho, Zaratustra dá um salto que tem toda a força, ao que acrescentamos que, o *de repente* os gregos já consideravam próprio do espanto e admiração (*qaumázein*). Mas, ao fazer isso, deixa o medo de lado, não se portando como um angustiado que procura ar, mas como alguém que atua na forma de um vidente ou cantor, de quem se apodera o espírito (NIETZSCHE, 2007, p. 132).

Surpresos olham para ele seus animais: a águia e a serpente. Lembremos que esses animais alegam o coração de Zaratustra, desde o começo de seu percurso. Trata-se da companhia do animal mais orgulhoso (águia) debaixo do sol e do animal mais inteligente (serpente), que se arrasta pela terra; eles são, ao mesmo tempo, animais solitários e Zaratustra os vislumbra, já no prólogo, ao meio-dia e formando um conjunto: a águia marcando amplos círculos no ar e, enroscada em seu pescoço, vai a serpente (NIETZSCHE, 2007, p. 33)<sup>3</sup>. São esses seus animais que olham agora para a alegria que se desprende da nova imagem do Zaratustra, com sua felicidade de aurora, que ele próprio interpreta como “transformação” (NIETZSCHE, 2007, p. 132).

Sobre essa atitude, produto da análise de seu sonho, Zaratustra marcará sua jovem felicidade, quase tola, com a qual teremos que ser pacientes. Assim, ao descer novamente para falar aos seus amigos e inimigos, sua impaciência se derrama, jorra para baixo; sai da montanha calado e desce até o vale. Passa assim de um estado em que aprendeu o silêncio, aprendeu a calar, olhando tudo de longe, para um estado em que fala, como transformado numa boca, derramando sua fala sobre os vales.

Trata-se assim de um novo começo, novos caminhos, novos discursos, onde sua espiritualidade não quer mais caminhar com solas gastas. Dessa forma quer navegar sobre os mares até encontrar as ilhas bem-aventuradas, onde estão seus amigos e seus inimigos. Sua liberdade e sua felicidade chegam como tempestade, ainda que seus inimigos pensem que é o *Maligno* que está furioso acima de suas cabeças. (NIETZSCHE, 2007, p. 133) Trata-se simplesmente de sua sabedoria selvagem, sua leoa sabedoria, que deveria aprender a rugir com ternura. Usa, nesse caso, a metáfora das flautas pastoris para atrair seus amigos, uma vez que sua sabedoria selvagem (leoa) corre pelo deserto de forma tola e procura, no entanto, um gramado suave no coração dos amigos. (NIETZSCHE, 2007, p. 133- 134)

3 Ponto que diversos intérpretes vão marcar como uma imagem premonitória do “eterno retorno”.

### III O silêncio sobre ‘a imagem de si’ em Foucault.

Como todos sabem existe uma brecha entre os cursos de Foucault e seus livros. Digamos que nos cursos, que agora se tornaram amplamente acessíveis, Foucault é repetitivo e não monta armadilhas para leitores perigosos<sup>4</sup>, ou inimigos, se vocês quiserem. Armadilhas e terreno minado por bombas de humor que, no entanto, estariam presentes e constituiriam a discursografia de seus livros. Nesta ocasião recolheremos simplesmente um aspecto nominal de seus escritos: a não utilização da expressão “imagem de si mesmo” nas suas análises da antiguidade<sup>5</sup>.

Sabemos que os últimos livros e cursos de Foucault trazem à luz um aspecto esquecido pela cultura ocidental socrático-platônica, que teria privilegiado somente “o conhecimento de si” (FOUCAULT, 1984, p.53-85). No entanto, a esse seu ressaltar o “cuidado de si” teríamos que acrescentar um esquecimento, ou um ligeiro abandono tático, produzido pela leitura e escrita de Foucault sobre essa antiguidade: a importância da “imagem de si mesmo”, que não poderia ter sido dissociada desse cuidado.

Segundo minha interpretação existe uma rede de problemáticas discursográficas sobre a imagem, impossíveis de trabalhar cuidadosamente nesta oportunidade, que talvez marquem em relevo seu afastamento da problemática da “imagem de si mesmo” conduzindo-o, posteriormente, a privilegiar somente a atual e conhecida ênfase no “cuidado de si mesmo” na antiguidade greco-romana. Por isso, proponho irmos até o terreno não minado de seus cursos. Na *Hermenêutica do sujeito* (FOUCAULT, 2004, p. 145), por exemplo, inscreve uma reflexão ou, uma pequena dobra explícita, sobre a relação entre cuidado de si e um determinado grupo religioso que está analisando na antiguidade, dizendo:

“Não temos qualquer informação sobre a origem social dos indivíduos que dele participam, não há razão alguma para supor que se trata de meios aristocráticos ou privilegiados. Mas vemos também quão considerável é a dimensão do saber, da meditação, da aprendizagem, da leitura, da interpretação alegórica, etc. Assim, é preciso dizer que o cuidado de si sempre toma forma no interior de redes ou de grupos determinados e distintos uns dos outros, com combinações entre o cultural, o terapêutico – no sentido que expusemos – e o saber, a teoria, mas [trata-se de] relações variáveis conforme os grupos, conforme os meios e conforme os casos. De todo modo porém é nestas separações, ou melhor, neste pertencimento a uma seita ou a um grupo, que o cuidado de si se manifesta e se afirma. Não se pode cuidar de si, por assim dizer, na ordem e na forma do universal. Não é como ser humano em quanto tal, não é simplesmente em quanto pertencente à comunidade humana, mesmo se este pertencimento for muito importante, que o cuidado de si pode manifestar-se e, principalmente, ser praticado. Somente no interior do grupo e na distinção do grupo pode ele ser praticado”.

Após isso Foucault assinala como as práticas dos grupos (na sociedades grega, helenística e romana) recusam simplesmente validar as diferenças de *status* encontradas na sociedade e na cidade. Nisso consistindo uma das razões de seu sucesso.

4 Como já tentei mostrar no artigo: “Foucault, o outro que passa por nós” respeito à constituição da série do leitor (MUÑOZ, 2013, p. 275-277)

5 No curso *L'Herméneutique du sujet*, existe, no entanto, uma referência “à imagem que se apresenta ao espírito” em Marco Aurélio (FOUCAULT, 2001, p.282), mas que não diz respeito ao seu próprio instrumental analítico em operação no bloco greco-romano.

Porém, é precisamente neste ponto, ou neste vazio nominal, que vem se situar, segundo minha proposta de leitura gestual, a análise da “imagem de si” em Paul Veyne .

#### **IV Paul Veyne e a doação da ‘imagem de si’.**

Repitamos uma constatação que emerge ao acompanhar seus percursos montanhosos: a cada vez e em cada escrito, Veyne teria a peculiaridade de presentear seus leitores com uma alquimia de erudição, humor e irreverência. Mas fará isso especial e cuidadosamente com seu próprio amigo Foucault. O caso da “imagem de si” é exemplar, mesmo que não seja o único susceptível de destaque nessa relação; a atitude veyniana não menciona a eliminação, desaparecimento, silêncio ou parede oca construída por Foucault na Antiguidade. Simplesmente, ao diagnosticar o vazio deixado pela *imagem de si mesmo*, acaba trabalhando-a e acrescentando-a ao “cuidado de si”, destacando-a constantemente. Porém, esse gesto é silencioso, efetuado com pés de pomba, como diríamos utilizando uma metáfora niezscheana, ou usando as próprias palavras de Veyne em outro escrito, trata-se da prática do “mecenato intencional da amizade”.

Como estudioso da antiguidade greco-romana, Paul Veyne dedicará em homenagem a Foucault e aludindo à relação de riso e divertimento entre ambos, concretizada nos seus encontros das terças-feiras, o artigo “O indivíduo ferido no coração pelo poder público” (VEYNE, 1987, p. 7-19), que trata precisamente da “imagem de si mesmo” em várias dimensões. Como destaquei em outras oportunidades (MUÑOZ, 2005, p.345-348), essa imagem de si mesmo (*image de lui-même*) mostra historicamente que o indivíduo é um ser que dá valor e permanece atado à imagem que tem de si próprio. É o cuidado dessa imagem que o leva a desobedecer, revoltar-se e, mais amiúde, a obedecer ainda mais... Opera-se nessa relação consigo mesmo, produzida à medida em que se obedece ao poder público de forma diferencial, grupal ou de classe. Em síntese poderíamos nos perguntar: Constitui esse artigo uma crítica ao amigo Foucault? Ele retoma, como tarefa, a dificuldade que o próprio Foucault encontrava ao caracterizar os grupos no bloco greco-romano em termos só de cuidado de si? Constatamos que inexistente essa crítica explícita; em nenhum lugar Veyne diz que nos estudos foucaultianos sobre a antiguidade greco-romana faltou uma ênfase à *imagem de si*. Porém, ao pensar em termos de “raridade” (MUÑOZ, 2005, p.64), recolhe essa problemática como um ponto a ser preenchido e faz questão de mostrar a importância que tinha na antiguidade, explicitada no caso de Nero, distinguir entre as imagens de si dos plebeus (que demandam a superioridade de Nero, isto é, de quem os comanda) e a imagem de si dos notáveis da antiguidade (que exigem a igualdade relacional com Nero). Análise diferencial que, mediante um gesto inesperado, Veyne estende até a atualidade, mostrando como nas eleições políticas contemporâneas<sup>6</sup> (VEYNE, 1987, p.9), o cidadão vota em imagens muito mais do que em programas políticos, à medida que na “imagem de si” está em jogo a relação consigo mesmo, no sentido de um ter que obedecer a alguém que comanda ou pretende comandar.

#### **V Deformações de imagens no cenário atual.**

Digamos então, de forma por demais resumida, que a problemática da imagem de si, explícita ou silenciosa, diz respeito as relações que estabelecemos conosco, a partir das relações que estabelecemos com nossos amigos e, principalmente, com nossos inimigos. Relação que poderíamos descrever na forma das diversas camadas do cenário atual, que não são nem podem ser indiferentes, mas que nos afetam e localizam na camada política,

6 Refere-se a de Gaulle.

econômica, ética, estética ou filosófica, encarregadas de desenhar em pontilhado, ou na força, diversas possibilidades e impossibilidades de movimentar-nos, atualmente e a seguir, nas complexas relações comando-obediência.

Isócrates sabia que aqueles que ele denominava sofistas eram inimigos que tinham alterado sua imagem, imagem que precisava ser restaurada para que pudesse ser ouvida a sua apologia a Atenas: *O Panatenáico*. Nietzsche destacava um sonho prognóstico de Zarathustra em que seus inimigos deformavam sua imagem-doutrina. Foucault, em seus livros, criou convites de expulsão para aqueles leitores perigosos que utilizariam arbitrariamente determinadas camadas discursivas, mas deixou em silêncio nominal a problemática da imagem de si. E Paul Veyne fez dela um gesto de doação que nos permite reavaliar o peso político-histórico e filosófico da imagem de si mesmo.

É com a tentativa de reunir um instrumental e avaliar ao mesmo tempo sua pertinência operacional, que está em criação o grupo de estudo sobre: *Imagem, imaginação, imagem de si. Tarefa urgente*, ao nosso ver, num cenário global e nacional da atualidade em que a deformação, a circulação e até a proibição de imagens se tornaram regras constitutivas do próprio cenário.

Todos nós vivemos, dizemos que conhecemos mas, a cada momento, avaliamos esse cenário transformável do presente. Não pretendo dar lições e menos ainda lições morais sobre ele, a partir de um projeto em formação. Gostaria, simplesmente, de destacar “fora da ordem” algumas pontualidades ao léu.

Esse “amigo longínquo” chamado Nietzsche reparava que os homens não saem nem se afastam da decadência fazendo-lhe a guerra: assim fazendo, apenas mudam sua forma (NIETZSCHE, 1973, p. 43). Poderíamos aproximar essa afirmação daquele fenômeno mundial e intrínseco ao cenário econômico atual, que denominamos simplesmente corrupção e que precisa ser avaliado e distinguido em suas diversas faces históricas, em suas diversas manifestações e em seus diversos silêncios. Ele não poderia ser simplesmente denunciado. Mudamos sua forma, mas continuamos corruptos, só que agora somos corruptos na forma da denúncia... A solução seria afundar junto com o cenário da corrupção para possibilitar nossa saída do abismo? Problema em aberto entre as redes de poder... Mas sem esquecer que os decadentes se caracterizam, precisamente, pelos gestos grandiosos e por formular regras de moral (NIETZSCHE, 1973, p. 133).

Limitando-nos à atitude ética para esboçar em nossa atualidade sua face criativa, poder-nos-íamos referir ao *criar novas relações* (no sentido foucaultiano) (MUÑOZ, 2017, p.186-187). Isso convive, sem dúvida, com as relações de resistência à medida que se trata, a cada vez e ao mesmo tempo, de desmascarar relações, mostrando as amarras e os nós feitos nas redes de poder, nas quais é sempre possível desvelar seu não naturalismo. Difícil às vezes de descobrir pois elas foram tecidas por séculos, porém, é isso que entendemos como uma atitude ética: separar “programas de verdade” no sentido veyniano (políticos, filosóficos, artísticos, ficcionais) (VEYNE, 1983, p.33) e evitar os saltos destinados a realizar prédicas moralizantes. Ressaltar o “como” das ocasiões em que os discursos são elaborados desde a camada política, a camada jurídica, a camada filosófica, a camada da arte ou da ficção. Por que seria necessário explicitar esse “como” do funcionamento entre programas de verdade? Talvez para possibilitar que sejam as relações, as alianças e os saltos ocultos entre os diversos âmbitos e programas - ou as redes de poder, se preferirem - que se tornem transparentes e desmascaradas. Isso significa caminhar no sentido oposto das pretensas

sociedades e dos pretensos sujeitos, obrigados a se tornar hoje em dia transparentes (e/ou expostos). Poderíamos seguir pontualmente, nesse último aspecto, tanto a atitude ética esboçada por Foucault como “indignidade de falar pelos outros” (FOUCAULT, 1994, II, p. 308, como o pensamento atual de Byung-Chul Han em suas críticas à sociedade da transparência, na qual a obscenidade da exposição mediática, por exemplo, acaba com o mistério e reforça a sociedade do cansaço e da depressão em que estaríamos inseridos, obrigando-nos a internalizar a competência do mercado na forma de um “cuidado de si mesmo” como administradores, gerentes e propagandistas de nós mesmos (HAN, 2014, p. 45).

Todavia, saindo dessa prática empenhada em constituir novas relações, só a partir do pensamento filosófico, me permito citar, na forma de um parêntese, dois trabalhadores e diagnosticadores de imagens pictóricas e cinematográficas respectivamente.

- O pintor Roberto Matta, que alertou para a necessidade de construir imagens da economia, uma vez que ela constitui um labirinto que precisamos cartografar urgentemente. Segundo Roberto Matta, que dedicou muitos anos a fazer a cartografia entre economia e imaginação, seria necessário fazer a *poética política* de uma sociedade e de seu funcionamento econômico (com suas simulações, hipotecas, dívidas, empréstimos constituindo-se como correntes ou gases que animam a vida social). Assim, por exemplo, a economia de *Hong Kong pode ser desenhada como o dinheiro de Wall Street que trabalha durante a noite, pois o dinheiro não dorme* (nem sonha, teríamos que acrescentar) *como os homens*. Para Matta é necessária a matemática das catástrofes, o cálculo de incertezas, pois não estamos localizados num país determinado, mas num sistema de intercâmbios e produções (MATTA, 2002, p. 319).
- O cineasta Raul Ruiz, que suspeitava, e inseriu essa suspeita em seus 140 filmes, que “*na cultura de resistência oculta-se uma grande capacidade que só pode ser convertida em subversão na sua complementação com o cinema* (RUIZ, 2013, p. 33). Aliás, segundo ele “*o sentido último das imagens sempre foge ao controle da indústria que as cria*”.

Por último, voltemos aos filósofos através do uso de uma imagem: os pés genealógicos de Nietzsche que não estariam feitos só para fugir, mas para pisotear (NIETZSCHE, 2006, p. 199); talvez seja o momento de pisotear filosoficamente, isto é, exercer a “vontade de poder” na forma mais espiritual (*der geistigste Wille zur Macht*) (NIETZSCHE, 1978, p.34), destruindo as imagens cotidianas pelas quais estamos rodeados, entre elas, a imagem da mão firme agressiva, o gesto de apontar armas e a própria crença na existência de um remédio social autoritário, que, ao demonstrar somente força física no sentido mais rasteiro, possui pés de barro. Destruição de imagens que, no entanto, procura preservar o âmbito do sonho. Lembremos que o mais marcante no sonho de Zaratustra era a atitude do dia seguinte, gesto de transfiguração que era produto de seu próprio sonho. Isso, já que se trata propriamente de um avaliar a atitude de “seguir os passos de seus sonhos”, de que nos fala, por exemplo, e em outro contexto mais próximo, o escritor uruguaio Felisberto Hernández, para quem os homens podem ser diferenciados entre: os que seguem e os que não seguem os passos de seus sonhos (HERNANDEZ, 1983).

Por isso, não foi um acaso que fosse ao sonho de Zaratustra, a quem dedicamos mais espaço neste escrito, não só porque ele próprio se mostra como intérprete de seu sonho, mas também porque avalia a atitude que lhe é derradeira. Em outras palavras, exerce, dessa forma, seu querer, avaliar e, talvez, criar, situando-se longe do “grande cansaço” (NIETZSCHE, 2007, p.137). Outrossim, no próprio Zaratustra não encontramos somente esse sonho que

produz atividade. Há também a interpretação de um pesadelo, que é o caso de *O adivinho*, (NIETZSCHE, 2007, p. 202-206), onde Zaratustra, após ouvir o vaticínio da grande tristeza que se abaterá sobre os homens e do cansaço daqueles que criam obras, não come, não bebe e dorme durante 3 dias. Sobre esse outro sonho pedirá ajuda aos discípulos para decifrar seu enigma. Sua análise, na atualidade em que nós próprios pisamos, talvez deveria ser cruzada com o sonho de “A criança e o espelho” ao qual fizemos referência.... Mas aí seria uma outra história a ser relacionada com a antiga crença grega (de Demócrito segundo Plutarco), em que são as imagens diurnas as que entram pelos poros, causando as visões que nós temos dormindo...



### Referências Bibliográficas.

- FOUCAULT, Michel. *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*. Paris, Gallimard., 1984.  
 \_\_\_\_\_ *Dits et écrits*. Paris, Gallimard, 04 vols., 1994.  
 \_\_\_\_\_ *L'Herméneutique du sujet*. Paris, Gallimard, Seuil, 2001.  
 \_\_\_\_\_ *A hermenêutica do sujeito*, trad. Marcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- HAN. Byung-Chul *La sociedad de la transparencia*, trad. Raul Gabás, Argentina, Herder, 2013.  
 \_\_\_\_\_ *Psicopolítica*, trad. Alfredo Bergés, Barcelona, Herder Ed. 2014.
- HERNANDEZ, Felisberto. *Obras completas*. México, Siglo Veintiuno, 3 vols. 1983.
- HOURCADE, Annie. *Antiphon d'Athènes. Une pensée de l'individu*, Paris, Ed. Ousia, 2001.
- ISOCRATE *Panathenaïque*. in: *Discours*, tome IV, p. 62-159, trad. Emile Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe der Werke Nietzsches (KSA)*. Hrsg. v. G. Colli und M. Montinari. München, DTV / W. De Gruyter, 15 vols. , 1980.  
 \_\_\_\_\_ *Escritos sobre Retórica*, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Editorial Trotta, Madrid, 2000.  
 \_\_\_\_\_ *Ainsi parlait Zarathoustra / Also sprach Zarathustra*. Trad. de Geneviève Bianquis. Paris, Aubier-Flammarion,, 2 vols. (éd. bilingüe), 1969.  
 \_\_\_\_\_ *Así habló Zarathustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 10ª imp. , 2007.  
 \_\_\_\_\_ *Also sprach Zarathustra*, Insel Verlag, Bonn, 2007.  
 \_\_\_\_\_ *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2009.  
 \_\_\_\_\_ *Par delà le bien et le mal/ Jenseits von Gut und Böse*. Paris, Aubier, 1978.  
 \_\_\_\_\_ *La genealogía de la moral*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 7ª reimpresión, 2006.  
 \_\_\_\_\_ *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1973.  
 \_\_\_\_\_ *Götzen-Dämmerung*, Stuttgart, Insel Verlag, 1985.
- RUIZ. Raúl *Entrevistas escogidas-Filmografía comentada*, Santiago de Chile, Ed. Universidad Diego Portales, 2013.  
 \_\_\_\_\_ *Poéticas del cine*, trad. Alan Paulus, Santiago de Chile, Ed. Universidad Diego Portales, 2013.
- MATTA, Roberto. *Autorretrato. Nuevas conversaciones con Matta*, Entrevistas realizadas por Eduardo Carrasco, Santiago de Chile, Ed. LOM., 2002.
- MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. *Escolher a montanha: os curiosos percursos de Paul Veyne*. Ed. Humanitas – USP/FAPESP, 2005.  
 \_\_\_\_\_ “Nietzsche, Foucault e Veyne: pensadores relacionais” In: *Livros da Anpof XVII Encontro*, Ética, Política e Religião, Org. Marco Antonio Azevedo ... [et al.]. São Paulo: ANPOF, 2017, p.185-197.  
 \_\_\_\_\_ “Foucault, o outro que passa por nós” in: *O mesmo e o outro, 50 anos da História da Loucura*, Salma Tannus Muchail, Márcio Alves da Fonseca, Alfredo Veiga-Neto (org.) Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2013.p. 269-281.
- VEYNE, Paul. “L'individu atteint au cœur par la puissance publique”, in *Colloque de Royaumont. Sur l'individu*. Contributions de P. Veyne, J.-P. Vernant, L. Dumont, P. Ricoeur, F. Dolto, F. Varela, G. Percheron. Paris, Éd. du Seuil, 1987, p. 7-19.

\_\_\_\_\_ *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris, Éd. du Seuil, 1983.

\_\_\_\_\_ *Le quotidien et l'intéressant (Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski)*. Paris, Les Belles Lettres, 1995.

# O princípio da tolerância e o paradoxo de John Horton

Yury Macedo<sup>1</sup>

## Introdução

O Homem-Social, construtor e produto da realidade cultural, encontra-se permeado pelo aparato procedimental e linguístico da comunicação assertiva, que tem por necessidade permitir que a liberdade de expressão e de pensamento estejam presentes na relação político-discursiva. Numa democracia, os primados da cordialidade e da sensatez deveriam ser normais no embate de opiniões ou argumentos opostos, tendo em vista a multiculturalidade dos bens sociais presentes no meio ambiente da sociedade, mas não é isso o que verificamos no Mundo atual e em nossa Pátria<sup>2</sup>, pois, muitas discussões de teses antagônicas, travadas nos mais variados espaços, não se desenvolvem de forma adequada, tendo em vista a ocorrência de conflitos, desordens e desuniões, causados por atos de violência psicológica ou até mesmo física, praticados por oponentes intolerantes, prejudicando o “jogo democrático” e que em nada auxiliam no desenvolvimento social.

Bem por isso, este estudo tentará entender os mecanismos da tolerância, sua origem e atualidade semântica, a explicação do Paradoxo da Tolerância, proposto por John Horton, e buscará meios de superação desta contradição pelo estudo da tolerância como princípio normativo, finalístico e axiologicamente valorativo, aplicado em uma sociedade livre, justa, solidária e democrática, tendo por fim promover o equilíbrio e a paz social.

## Origens da tolerância

O processo democrático de evolução humana somente adquire contornos de validade quando presentes as diretrizes normativas da tolerância, pois, a liberdade, fundamento e base das instituições públicas, ao lado da igualdade e da soberania, possui a importante função de estruturar a legitimação da participação social em âmbito estatal. A tolerância, que no passado (séculos XVI e XVII) se limitava a questões religiosas<sup>3</sup>, hoje possui um arcabouço discursivo muito mais abrangente e que também deve ser erguida ao mesmo nível de inferência normativa<sup>4</sup> de temas importantes numa sociedade democrática

1 Superintendência da Polícia Federal no Estado do Espírito Santo – SR/PF/ES

2 In <<https://oglobo.globo.com/opiniao/explosao-de-intolerancia-22729679>>, <<https://www.dn.pt/lusa/interior/policia-britanica-deve-melhorar-resposta-aos-crimes-de-odio-perante-o-brexist---inspecao-9612091.html>> e <<https://www.valor.com.br/internacional/5929591/reino-unido-registra-alta-de-crimes-de-odio-apos-votacao-do-brexist>>, acessos em 4.12.2018.

3 Ives Charles Zarka assim discorre quanto ao tema histórico da tolerância: “[...] no seu sentido moderno, foi formado nos séculos XVI e XVII em meio a um contexto de guerras de religião e perseguições” (ZARKA, 2013, p. 10).

4 Os conceitos e os significados das palavras ou expressões perpassam o tempo em razão de ser fato convencional (artificial), adquirindo formas de acordo com a carga discursiva da sociedade que a interpreta, e, nessa linha, Yuval Noah

(a exemplo da igualdade, liberdade, justiça, moralidade, ética, etc.), aplicando-a como um ato diretivo para a salvaguarda dos direitos e das garantias constitucionais, principalmente das minorias, por meio da implementação de ações afirmativas e de políticas de reconhecimento.

O Homem-Discursivo tem na argumentação a demonstração expositiva de seus ideais, visando à sua aprovação ou desaprovação, amparando-se em critérios processuais presentes no meio social (valores morais, éticos, conceito de justiça, verdade, etc.) e, nesses termos, em obediência à regra democrática, detém o direito à liberdade de expressão e também de proteção contra qualquer mecanismo ou atitude intolerante com o finalidade de aniquilação ou de subjugação de determinados dados discursivos explanados.

Como já informado, o significado do conceito de tolerância é proveniente das guerras religiosas do passado, contudo, não há dúvidas, cremos, que, anteriormente a esse fato histórico (da Reforma e da Contrarreforma Protestante), ações intolerantes de toda ordem ocorriam, mas de maneira não politizada, ou seja, através de guerras os povos conquistavam territórios, mas o aparato organizacional e político ainda era insipiente e estava em formação, tanto no oriente quanto no ocidente, um espalhando-se em conflito contra o outro em busca do aumento de território, bens, posses e poderio militar<sup>5</sup>.

Naquela época, em razão do fanatismo religioso, atos de intolerância atingiam patamares exorbitantes de violência entre os seus seguidores, ocasionando uma distorção equivocada a respeito da verdade e do dogmatismo religioso que defendiam, quando se destacou a filosofia de John Locke (1632-1704) na sua obra *Carta acerca da tolerância* (1689)<sup>6</sup>. Locke aprofundou seu estudo na questão da tolerância e intolerância religiosa, adentrando em questões delicadas à época, pois procurou, sem sua tese, demonstrar a pertinência e necessidade da separação entre o Estado e a Igreja, o que ocorreu tempos mais tarde.

---

Harari explica que “Cada cultura tem crenças, normas e valores característicos, mas estes estão em transformação constante. A cultura pode se transformar em resposta a mudanças em seu ambiente ou por meio da interação com culturas vizinhas, mas também passa por transições decorrentes de sua própria dinâmica interna. Nem mesmo uma cultura completamente isolada, existindo em um ambiente ecologicamente estável, pode evitar mudanças” (HARARI, 2015, pp. 171/172). E essa mudança advinda de transformações sociais, seja de forma convergente, seja de modo divergente, deve ser conquistada dentro e por meio de um processo de reforma constitucional e democrático. Referido autor doutrina, também, que “Diferentemente das leis da física, que estão livres de inconsistências, toda a ordem criada pelo homem é cheia de contradições internas. As culturas estão o tempo todo tentando conciliar essas contradições, e esse processo alimenta a mudança” (HARARI, 2015, p. 172). Ousamos discordar do autor, pois, mesmo considerando que as leis da física são mais estanques, estas não estão livres de interpretações e, até mesmo, de correções de suas teorias, enunciados e proposições, ocorrendo “descobrimientos ou redescobrimientos” de dados naturais, os quais são refutáveis. A advertência da Professora Bárbara Botter é pontual ao asseverar que: “O ato de pensar é necessário, mas incomoda porque faz o homem chegar à consciência da manipulação do pensamento e da linguagem” (BOTTER, 2013, p. 25). Talvez a tentativa de grupos de manipular conceitos e linhas de pensamentos possam desencadear atos de ódio e intolerância.

5 De acordo com o doutrinador Hugo Espínola: “A par da contribuição positiva, a história da religião está marcada ao longo dos milênios por uma geografia de fé, perseguições e conflitos, misturados à luta pelos poderes econômico e político. Alguns exemplos demonstram nossa afirmação: o antisemitismo, presente em vários momentos históricos; o sistema de castas, principalmente nos países de população hindu; as perseguições contra os primeiros cristãos; a Conquista Árabe (711-1492) e a Reconquista da Península Ibérica (718-1492); as lutas entre sunitas e xiitas, iniciadas no século VII; os conflitos étnico-religiosos desvelados no Sudão, Etiópia e Nigéria, que remontam ao século X, as Cruzadas (1096-1272), as Inquisições e a caça às bruxas; as Apostasias, católica e protestante; a catequese dos indígenas, na conquista do Novo Mundo; o Holocausto nazista contra judeus, ciganos, eslavos, testemunhas de jeová, padres católicos e mórmons; a Apostasia islâmica, condenando fiéis à morte em vários países; a guerra na ex-Iugoslávia, entre cristãos ortodoxos, católicos e muçulmano-islâmicos; os conflitos em Timor-Leste, envolvendo muçulmanos e católicos; as perseguições religiosas patrocinadas pelo Irã; os atentados terroristas realizados pelos talibãs e Al-Qáida, nomeadamente o do 11 de Setembro, dentre outros” (ESPÍNOLA, 2018, pp. 7/8).

6 LOCKE, John. *Cartas sobre tolerância*. Trad. Jeane B. Duarte Rangel, Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2004.

Atualmente, a força normativa e conceitual da intolerância é multifacetado, ultrapassando o campo puramente religioso e atingindo, também, os aspectos políticos, sociais e econômicos, trazendo uma resignificação e uma nova “roupagem” acerca dos bens sociais.

### As minorias e a tolerância

Considerando a premissa da existência de bens sociais mais consensuais e assertivos, a exemplo da acessibilidade de grupos minoritários (cadeirantes, portadores de necessidades especiais, idosos, etc.) e de outros com certa complexidade discursiva, então, menos assertivos, a exemplo das cotas raciais, questões de gênero e problemáticas relacionadas ao aborto, concluiremos pela necessidade de se estabelecer uma solução para ambos, de forma normativa e equânime. Nos bens sociais menos assertivos, poderemos, ainda, dividi-los, metodologicamente, em dois aspectos: a) bens sociais menos assertivos de intolerância “branda”, ou seja, os que têm mais possibilidade de se desenvolver em uma síntese resolutiva (por exemplo, na disposição conclusiva e em conjunto, de grupos antagônicos, delineando requisitos e prazos para as cotas raciais, ou a aceitabilidade, sem objeções ou rejeições, das questões de gênero); e b) bens sociais menos assertivos de intolerância “pura”, onde há a impossibilidade material ou normativa de se estabelecer uma concordância em comum (por exemplo, no caso do aborto, pois dificilmente se encontrará um meio termo ponderável e razoável, além de proporcional e adequado para o deslinde da *questio*).

Para Michael Walzer a homogeneidade cultural pode “conviver” em perfeita sintonia em uma democracia, pois uma sociedade liberal não exige uma multiplicidade de grupos éticos ou de uma variedade de comunidades religiosas. Todavia, a tolerância estudada por Walzer é aquela que se refere às diferenças culturais, religiosas, ou nas diferentes formas e modos de vida, bem como, quando as outras pessoas não são coparticipantes e não há um esquema ou jogo comum ou uma extrema necessidade interna para as diferenças que são cultivadas ou praticadas<sup>7</sup>. Apresenta, ainda, as espécies (ou classificações) da tolerância: 1) a primeira, diz respeito à tolerância religiosa e se origina nos séculos XVI e XVII, estabelecendo-se mais como uma resignada aceitação da diferença para se evitar a guerra ou preservar a paz; 2) a segunda denota-se em uma atitude passiva, descontraída, de forma bondosa e indiferente à diferença que lhe é projetada; 3) a terceira tem por suporte básico uma espécie de estoicismo moral, ou seja, o reconhecimento de que os “outros” têm direitos, mesmo quando são exercidos de modo antipático; e 4) a quarta expressa uma “abertura” para com os “outros”, quase de forma curiosa, detendo-se no respeito uma aptidão para ouvir e aprender<sup>8</sup>.

7 “My concern, then, is with toleration when the differences at issue are cultural, religious, and way-of-life differences—when the others are not fellow participants and when there is no common game and no intrinsic need for the differences they cultivate and enact. Even a liberal society doesn’t require a multiplicity of ethnic groups or religious communities. Its existence, even its flourishing, is entirely compatible with cultural homogeneity. Against this last claim, however, it has recently been argued that the liberal ideal of individual autonomy can only be realized in a “multicultural” society, where the presence of different cultures allows for meaningful choice.<sup>1</sup> But autonomous individuals can choose as well among jobs and professions; among potential friends and marriage partners; among political doctrines, parties, and movements; among urban, suburban, and rural living patterns; among high-brow, middle-brow, and low-brow cultural forms; and so on. There seems no reason why autonomy cannot find room enough within a single cultural group.” (from *On Toleration*, Castle Lectures Series, by Michael Walzer, versão: *e-book*, não paginado).

8 “Now, what does it mean to tolerate groups of this sort Understood as an attitude or state of mind, toleration describes a number of possibilities. The first of these, which reflects the origins of religious toleration in the sixteenth and seventeenth centuries, is simply a resigned acceptance of difference for the sake of peace. People kill one another for years and years, and then, mercifully, exhaustion sets in, and we call this toleration.<sup>2</sup> But we can trace a continuum of more substantive acceptances. A second possible attitude is passive, relaxed, benignly indifferent to difference: “It takes all kinds to make a world.” A third follows from a kind of moral stoicism: a principled recognition that

No entanto, em sua obra *On Toleration*, Walzer, de forma antecipada, já ressalva e prediz que a sua colocação no desfecho do que se entende por tolerar não satisfaz a certas diretrizes gerais produtoras de uma solução adequada para o problema da intolerância, ou seja, estipula que o seu estudo, em primeiro lugar, não trata dos indivíduos dissidentes ou excêntricos, mesmo ressaltando que grupos destes indivíduos podem ser perigosos para a democracia, e, em segundo lugar, não alcança a tolerância política quando envolvem movimentos e partidos opostos. Como já dito, a preocupação de Walzer refere-se à tolerância direcionada a questões culturais, religiosas, ou das diferenciações do modo ou do estilo de vida. Em todas essas classificações, Walzer, infelizmente, não conseguiu penetrar no cerne da solução da questão da intolerância, apresentando, apenas, argumentos de “esquiva”, negativos ou de teor passivo, não promovendo o fim da intolerância e o despontar da tolerância nos atos e ações humanas ou de grupos<sup>9</sup>.

### Tolerância como princípio normativo

Entendemos que, na tentativa inicial de sanar atos e ações intolerantes, uma base principiológica, de cunho valorativo, finalístico e axiológico deve ser disponibilizada nas discussões sociais como processo de pacificação e ordenação das variadas esferas discursivas dos bens sociais.

Sobre a teoria finalística e valorativa dos princípios, o doutrinador Humberto Ávila (ÁVILA, 2015, pp. 36 e 225), assim se manifesta:

[...] enquanto as regras descrevem aquilo que é permitido, proibido ou obrigatório, os princípios apenas apontam para um estado ideal de coisas, sem prever o comportamento que deve ser adotado para promovê-lo.

[...]

Os princípios são normas imediatamente finalísticas, primariamente prospectivas e com pretensão de complementariedade e de parcialidade, para cuja aplicação demandam uma avaliação da correlação entre o estado de coisas a ser promovido e os efeitos decorrentes da conduta havida como necessária à sua promoção.

Também sobre o tema, o Professor Rafael Bellem de Lima (LIMA, 2014, p. 31), citando Alexy e acrescentando, na análise do discurso, o critério da ponderação, disciplina que<sup>10</sup>:

Segundo a distinção proposta por Robert Alexy, “princípios são normas que ordenam que algo seja realizado na maior medida possível dentro das possibilidades fáticas e jurídicas existentes”. Isso significa que eles

---

the “others” have rights even if they exercise those rights in unattractive ways.<sup>3</sup> A fourth expresses openness to the others; curiosity; perhaps even respect, a willingness to listen and learn.” (from *On Toleration*, Castle Lectures Series, by Michael Walzer, e-book). “shall say of all people who are able to do that, without regard to their standing on the continuum of resignation, indifference, stoical acceptance, curiosity, and enthusiasm, that they possess the virtue of tolerance.” (from *On Toleration*, Castle Lectures Series, by Michael Walzer, versão: e-book, não paginado).

9 “For the moment, I shall treat all the social arrangements through which we incorporate difference, coexist with it, allow it a share of social space, as the institutionalized forms of an undifferentiated virtue.” (from *On Toleration*, Castle Lectures Series, by Michael Walzer, versão e-book, não paginado).

10 O professor Michael J. Sandel (SANDEL, 2014, p. 309), analisando o bem comum e sua relação com a neutralidade, citando Rawls, anuncia o seguinte:

[...] a questão da neutralidade liberal nasce da necessidade de haver tolerância no que se refere às diferentes concepções morais e religiosas. “Depois de todas as considerações, definir quais julgamentos morais são verdadeiros não é uma questão de liberalismo político, escreve Rawls. Para manter a imparcialidade entre doutrinas morais e religiosas divergentes, o liberalismo político não “aborda os tópicos que são pontos de divergência nessas doutrinas”.

podem ser efetivados em graus variados e que sua forma de aplicação deve considerar as circunstâncias fáticas e a importância da realização das normas colidentes, que determinam as possibilidades jurídicas do caso concreto. Essa forma de aplicação, que será analisada a seguir, é chamada de sopesamento ou ponderação.

O Professor Colin Bird (BIRD, 2011, p. 266), apresentando uma crítica sobre o assunto e respondendo à pergunta “*por que não podemos simplesmente conviver bem?*”, ensina-nos que:

Hoje, os assuntos que giram em torno dessa questão são muitas vezes varridos para debaixo do tapete por pronunciamentos bonitos de que “*todos são igualmente merecedores de suas próprias opiniões*”, que devemos aprender a “*viver e deixar viver*”, que a “*perspectiva*” de qualquer um merece tanto respeito quanto a de todos os demais, que é ruim “*julgar*”, etc. Mas essas asseverações são ainda mais ingênuas do que visões, que acabaram de ser rejeitadas, que dispensam a discordância por ser mero sintoma da falha em reconhecer a “*verdade*” de certos grandes ideais.

Nesse sentido, em um primeiro momento, o respeito mútuo deve imperar em uma Sociedade Democrática, Igualitária e de Direito, opiniões divergentes tem que ser oportunizadas e discutidas, seu impedimento não é o caminho adequado, nem o método indicado, até porque, pensamentos mudam, ideias são complementadas, fatos são apresentados por uma nova visão e, por isso, a aplicação do princípio da tolerância deve ser observado como mecanismo processual inicial de salvaguarda e garantia de direitos sociais.

### **O paradoxo de John Horton**

Horton, na problemática conceitual da tolerância, busca sua justificação na moral, adentrando nas virtudes humanas e no compromisso que se deve, em tese, amparar e estabelecer as condutas de todos os homens. Todavia, sabemos, não se pode deixar ao arbítrio do indivíduo, ou de grupos, a ordenação, estipulação e qualificação das condutas, tendo em vista a não confiabilidade do “*atributo virtuoso humano*”, muito menos em seus julgamentos valorativos.

O conceito geral de tolerância pode ser explicado por uma variação de componentes, quais sejam: objeção, aceitação, rejeição, permissão, coexistência, respeito (com base na ética), estima (com base no reconhecimento mútuo), cooperação, etc.

O Paradoxo de Horton encontra-se delineado em dois planos: a) na objeção: como lidar com a questão da tolerância com os intolerantes, ou seja, quanto mais se tolera ações intolerantes, mais a intolerância se expande (exemplo: se formos totalmente tolerantes com alguém racista, mais racista a pessoa se tornará); e b) na aceitação: como podemos tolerar atos, em tese, errados? (há uma defesa da autonomia individual, o que pode causar problemas, pois a livre escolha permite a opção de agir de várias formas, sendo paradoxal argumentar a restrição de autonomia em prol de autonomia). Horton disciplina que a tolerância não pode exigir a tolerância de tudo e, portanto, existem limites necessários de aplicação, defendendo a noção de tolerância com base em compromisso. Entendemos, ao contrário, que a questão da tolerância detém sua justificativa na aplicação de um princípio normativo legitimador das condutas e, por isso, obrigatório para todos.

## **Conclusão**

Na construção cultural de um ambiente saudável comunitariamente, deve-se, inicialmente, tornar o acesso a esse espaço adequado para o desenvolvimento da democracia, o que se estabelece por meio da facilitação discursiva e fundamentada em valores normativos, obedecendo-se às premissas da liberdade, igualdade de tratamento, respeito às minorias e reconhecimento de ações afirmativas e de políticas de reconhecimento, com o fim de se atingir, conceitualmente, um Estado de Direito Constitucional e Democrático.

O arcabouço linguístico da tolerância, nos dias atuais, passa pelo campo religioso e estende-se por questões sociais, políticas e econômicas, adentrando, ainda, em discussões temáticas relacionadas às minorias, nos seus mais variados bens sociais. Devemos, por isso, avançar para além do mero respeito mútuo quando opiniões divergentes são apresentadas, através da aplicação do princípio específico da tolerância como mecanismo processual inicial de salvaguarda e garantia de direitos sociais, até mesmo para elucidar o Paradoxo de Horton, protegendo, deste modo, a tolerância da intolerância, pois, sendo este imperante, aquela desaparecerá.

No presente trabalho, tentamos demonstrar que a aplicabilidade da tolerância, num viés principiológico, tem o condão de resolver, ou pelo menos iniciar, a resolução dos conflitos que permeiam a sociedade, com a finalidade de se processar e permitir que a harmonia e a paz sejam alcançadas



**Referências bibliográficas:**

- ARAUJO, Ricardo Corrêa de. *A relação entre filosofia política e democracia na obra de Michael Walzer*. In: Griot – Revista de Filosofia, Volume 14, Número 2, dezembro/2016, pp. 1-16.
- \_\_\_\_\_. *Pluralismo, cidadania e igualdade: a teoria da justiça de Michael Walzer*. In: Veritas (Porto Alegre), V. 62, n. 3, set-dez 2017, pp. 748-778.
- ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. 3.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- ÁVILA, Humberto. *Teoria dos princípios: da definição à aplicação dos princípios jurídicos*. São Paulo: Malheiros Editores, 16.<sup>a</sup> edição, 2015.
- BIRD, Colin. *Introdução à filosofia política*. São Paulo: Madras, 2011.
- BOBBIO, MATTEUCI, PASQUINO, *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. UnB, 13.<sup>a</sup> ed.
- BOTTER, Bárbara. *Fazer filosofia: aprendendo a pensar com os primeiros filósofos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- CARSON, D. A. *A Intolerância da tolerância: a crise da tolerância que, redefinida, se tornou repressiva, perigosa e intelectualmente debilitante*. Trad. Érica Campos. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.
- ESPÍNOLA, Hugo. *Tolerância: conceitos, trajetórias e relações com os direitos humanos*. 1. Ed. Curitiba: Appris, 2018.
- FORST, Rainer. *Toleration and its Paradoxes: A Tribute to John Horton*. In *Philosophia* 45:415–424, DOI 10.1007/s11406-016-9801-0, Springer Science Business Media Dordrecht, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Os limites da tolerância*. Tradução de Mauro Victoria Soares. In *Novos Estudos*, 84, Cebrap, 2009, pp. 15–29.
- \_\_\_\_\_. *Toleration and Democracy*. In *Journal of Social Philosophy*, Vol. 45, No. 1, Spring 2014, 65–75.
- HARARI, Yuval Noal. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Tradução de Janaína Marco Antônio. Porto Alegre/RS: L&PM, 2015.
- HEYD, David. *Toleration an elusive virtue*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- HORTON, John. *Toleration as a virtue*, in David Heyd (ed.), *Toleration: an elusive virtue*. Princeton University Press, 1998, versão: *e-book*.
- \_\_\_\_\_. *Three (Apparent) Paradoxes of Toleration*. In <<https://www.researchgate.net/publication/313881163>>.
- HORTON, John, MENDUS, Susan. *Aspects of Toleration*. London and New York, Routledge Library Editions, 2010, versão: *e-book*.
- LIMA, Rafael Bellem de. *Regras na teoria dos princípios*. São Paulo: Malheiros Editores, 2014.
- LOCKE, John. *Cartas sobre tolerância*. Trad. Jeane B. Duarte Rangel, Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A letter concerning toleration*. Edited by John Horton and Susan Mendus. London and New York, Routledge Philosophers in Focus, 2004.
- MENDUS, Susan. *Toleration and the limits of liberalism*. *Issues in political theory*, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Justifying toleration*, Cambridge University Press, 1988.
- MILL, Stuart. *Sobre a liberdade*. Trad. Ari. R. Tank Brito, Hedra, 2017, versão *e-book*.
- MILL'S on liberty: a critical guide*. Edited by C. L. Ten, Cambridge University Press, 2008, versão: *e-book*.
- RAZ, Joseph. *O conceito de sistema jurídico: uma introdução à teoria dos sistemas jurídicos*.

São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

RORTY, Richard. *Verdade e progresso*. Tradução de Denise R. Sales. Barueri-SP: Manole, 2005.

SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. 13.<sup>a</sup> edição. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

\_\_\_\_\_. *What Money can't buy: the moral limits of markets*. Farrar, Straus and Giroux: New York, 2013.

SCANLON, Thomas. *A Dificuldade da Tolerância*. Tradução de Mauro Victoria Soares. In *Novos Estudos*, 84, Cebrap, 2009, pp. 31-45.

VITA, Álvaro de. *Sociedade democrática e tolerância liberal*. In *Novos Estudos*, 84, Cebrap, 2009, pp. 61-81.

WALZER, Michael. *Esferas da Justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Da tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *On Toleration*, Castle Lectures Series, by Michael Walzer, versão e-book.

WILLIAMS, Bernard. *Tolerância: uma questão política ou moral?* Trad. de Denílson Luis Werle. In *Novos Estudos*, 84, Cebrap, 2009, pp. 47-58.

ZARKA, Ives Charles. *Difícil tolerância: a coexistência de culturas em regimes democráticos*. Trad. Anderson Vichinkeski Teixeira. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013.