

e-ISSN:1984-4255



Revista de Filosofia

ARGUMENTOS

Ano 16 - N.º Esp. 2024

DOSSIÊ

Ontologia Medieval



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará.



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC

DOSSIÊ

Ontologia Medieval



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Prof. Custódio Luís Silva de Almeida

PRÓ-REITORA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Prof.^a Regina Celia Monteiro de Paula

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Francisco Charles Rocha

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Marco Túlio Ferreira da Costa

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Editor Geral

Dr. Hugo Filgueiras de Araújo (UFC)

EDITORES DE SEÇÃO

Filosofia Prática

Dr. Judikael Castelo Branco (UFT), Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Filosofia Teórica

Dr. Cícero Antônio Cavalcante Barroso (UFC), Dr. Ralph Leal Heck (UFC)

Filosofia Clássica

Dr.^a Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), Dr.^a Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)

EDITORA DO DOSSIÊ

Dr.^a Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG-Brasil)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS-Brasil)

André Duarte (UFPR-Brasil)

André Leclerc (UNB-Brasil)

Cícero Barroso (UFC-Brasil)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE-Brasil)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI-Brasil)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN-Brasil)

Edmilson Alves Azevedo (UFPB-Brasil)
Eduardo Castro (Universidade Beira interior, UBI-Portugal)
Ernani Chaves (UFPA-Brasil)
Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG-Brasil)
Fernando Magalhães (UFPE-Brasil)
Giuseppe Tosi (UFPB-Brasil)
Guido Imaguire (UFRJ-Brasil)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ-Brasil)
Helder B. Aires de Carvalho (UFPI-Brasil)
João Branquinho (Universidade de Lisboa, ULISBOA-Portugal)
João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE-Brasil)
Jorge Adriano Lubenow (UFPB-Brasil)
Juan Adolfo Bonaccini (UFPE-Brasil) - *In memoriam*
Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues (UFC-Brasil)
Luis Manuel Bernardo (Universidade Nova de Lisboa UNL-Portugal)
Marco Antônio Caron Rufino (UNICAMP-Brasil)
Marcos Silva (UFPE-Brasil)
Maria Cecília Maringoni de Carvalho (PUCCAMP-Brasil)
Mário Vieira de Carvalho (Universidade Nova de Lisboa, UNL-Portugal)
Pedro Santos (Universidade do Algarve, UALg-Portugal)
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ-Brasil)
Rosalvo Schutz (UNIOESTE-Brasil)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Lara França da Rocha
DESIGNER DE MÍDIAS SOCIAIS: Camila Keilhany de Sousa Caetano
PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcelos

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)
Fortaleza - CE - CEP 60455-760
Site: www.periodicos.ufc.br/argumentos – E-mail: argumentos@ufc.br
SOLICITA-SE PERMUTA – PERIODICIDADE SEMESTRAL



ANPOF

Catálogo na Fonte
Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2024

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ano 16, n. esp. 2024.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

Sumário

Editorial 6

Nota do Editor Geral 8

ARTIGOS ORIGINAIS

Henologia: implicações na apreensão da realidade e conhecimento na filosofia procleana

Suelen Pereira da Cunha 9

Entre a ontologia e a Henologia: a metafísica dinâmica de Ibn Gabirol

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo 22

Aspectos tópicos a partir da equivalência entre Deus, bem e felicidade em Boécio

Luana Talita da Cruz 37

Al-Fârâbî: el ser y la estructuración ontológica del universo

Rafael Ramón Guerrero 45

Ontologia, cosmologia e epistemologia: acerca dos primeiros princípios da realidade em Al-Fârâbî

Francisca Galiléia Pereira da Silva e Virgínia Braga dos Santos 56

ARTIGOS VARIA

As principais fontes oswaldianas da Antropofagia Filosófica: Marx, Nietzsche e Freud

Leonardo Tavares 72

A resignificação da educação em Hannah Arendt

Cícero Josinaldo da Silva Oliveira 84

Tocqueville e as dinâmicas do progresso e da crise na democracia

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira 96

Desmistificação e erotismo: a análise de Byung-Chul Han e Roland Barthes sobre a beleza e o Sagrado na literatura contemporânea

André Magalhães Coelho 110

Conversando com Sellars sobre regras

Ralph Leal Heck e Carlos Eduardo Fisch de Brito 120

On two ways to expand on the Harm Principle

Rodrigo Jungmann de Castro 141

A crueldade pode ser piedosa? Considerações sobre o conceito de Piedosa Crueldade em *O Príncipe* de Maquiavel

Bruno da Silva 153

Technological design as practice: a look beyond artifactual instrumentalism and merely human agency

Helder Buenos Aires de Carvalho 165

**Linguagem e apropriação: sobre a nomeação em
Hannah Arendt e Carl Schmitt**

Roan Costa Cordeiro **178**

Filosofias

Daniel Benevides Soares **190**

**O problema da objetivação na Crítica da Razão Pura: da problemática
transcendental ao realismo empírico**

Pablo Severiano Benevides **200**

Estruturalismo ou não-estruturalismo? Homenagem a Oswaldo Porchat

Luiz Paulo Rouanet **211**

**Família como “Ser-corpo”: esboços para uma “Encarnação” a partir da
fenomenologia existencial de Gabriel Marcel**

José Luis Sepúlveda Ferriz **221**

A armadilha da estética da existência, ou a esquerda foucaultiana no labirinto neoliberal

Leomir Hilario **233**

**Consequencialismo de normas: o problema hookeriano da redução
do nível de internalização de normas**

Luís Gomes da Silva **251**

A exemplaridade do caso romano diante da teoria da soberania popular de Rousseau

Eduarda Santos Silva **260**

RESENHAS

**Da niilificação das coisas ou sobre como o mundo da vida chegou
a se tornar infosfera: Byung-Chul Han**

Roberto Kahlmeyer-Mertens **269**

“A lei na filosofia de Hegel” de P. G. A. Novelli

Gabriel Rodrigues da Silva **275**

A democracia antes do liberalismo

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd **281**

TRADUÇÕES


**A relação da vontade com a inteligência e com a sensibilidade, em
todos os atos ou estados moralmente corretos ou errados**

Silvério Becker **286**

Hannah Arendt e o poder redentor da narrativa

Cecília Pereira da Costa, José Eronildo Gomes de Araújo Junior, Lucas Barreto Dias **293**

Editorial

 dossiê que ora se apresenta na revista *Argumentos*, tem como central o tema da *Ontologia Medieval*. A motivação para a construção desse dossiê surgiu durante o Seminário Internacional de Ontologia Medieval promovido pelo Grupo de Estudos em Filosofia Medieval da Universidade Federal do Ceará (GEFIM - UFC/CNPq) em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma instituição. Ocorrido entre os meses de maio e junho de 2024, este evento acadêmico reuniu pesquisadores nacionais e internacionais para discutir as complexas formulações sobre o ser desenvolvidas ao longo do período medieval – tanto no ocidente quanto no oriente. Inspirados pelas intensas trocas de ideias que o seminário proporcionou, este dossiê pretende oferecer à comunidade acadêmica uma amostra representativa das múltiplas perspectivas e abordagens que compõem a investigação ontológica desse período.

Diante disto, o dossiê se inicia com dois artigos que oferecem contribuições significativas ao estudo da ontologia medieval ao explorar a relação entre unidade, ser e conhecimento destacando a abordagem henológica dos filósofos. Trata-se dos artigos “Henologia: implicações na apreensão da realidade e conhecimento na filosofia procleana”, de Suelen Pereira da Cunha, e “Entre a ontologia e a Henologia: A metafísica dinâmica de Ibn Gabirol”, de Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo. Cunha investiga a transição da perspectiva ontológica para a henológica na filosofia de Proclo, enfatizando a centralidade da unidade como fundamento do real e a interação entre hipóstase inteligível e racionalidade no sistema procleano. Trata-se de um artigo que, embora sendo acerca de um filósofo da antiguidade tardia, oferece importantes contribuições para a compreensão do debate ontológico no medievo. Já Macedo analisa a obra *Fons Vitae*, de Ibn Gabirol, revelando uma metafísica dinâmica que articula matéria e forma em uma estrutura neoplatônica, transitando entre ontologia e henologia. Ambos os textos destacam a relevância de suas abordagens para compreender a realidade e o conhecimento, sublinhando a influência dessas tradições no pensamento medieval e suas contribuições para debates metafísicos mais amplos.

Em seguida, no artigo “Desdobramentos Tópicos a partir da Equivalência entre Deus, Bem e Felicidade em Boécio”, Luana Talita da Cruz explora os Livros III e IV de *A Consolação da Filosofia*, destacando como Boécio estabelece uma relação entre verdadeiro bem, verdadeira felicidade e Deus. A autora argumenta que essa equivalência revela uma visão filosófica integrada, onde Deus é identificado como o bem supremo e a fonte da felicidade. Além disso, o artigo examina o uso de argumentos tópicos no texto boeciano, trazendo à tona sua metodologia filosófica e mostrando como essas reflexões enriqueceram o pensamento medieval.

Por fim, o dossiê apresenta duas contribuições importantes sobre a filosofia de Al-Fārābī. No artigo “Al-Fārābī: El ser y la estructuración ontológica del universo”, Rafael Ramón Guerrero discute a recepção da filosofia grega no mundo árabe-islâmico e a assimilação de ideias aristotélicas e neoplatônicas. A partir disso, o autor explora a noção de ser em Al-Fārābī, com destaque para os conceitos de Ser Necessário, Ser Primeiro e Causa Primeira, fundamentais para a hierarquia ontológica do universo. Já o artigo “Ontologia, cosmologia e epistemologia: acerca dos primeiros princípios da realidade em al-Fārābī”, de Francisca Galiléia Pereira da Silva e

Virgínia Braga dos Santos, investiga as abordagens ontológica, cosmológica e epistemológica de Al-Fārābī sobre os primeiros princípios da realidade. Com base em textos essenciais, as autoras analisam a hierarquia dos seis princípios farabianos e seu papel no processo de conhecimento e na ordem metafísica. Juntos, os textos reafirmam a importância de Al-Fārābī como ponte entre a tradição filosófica grega e o pensamento islâmico na ontologia medieval.

A partir destas leituras, buscamos oferecer ao público acadêmico uma rica contribuição para as reflexões sobre Ontologia Medieval.

Desejamos uma ótima leitura.

Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva

Nota do Editor Geral



Número Especial publicado agora, além de demarcar o lançamento da terceira linha de pesquisa em Filosofia Clássica, da *Revista Argumentos*, da qual a professora Francisca Galileia é editora, é um divisor para uma nova etapa no nosso periódico. A partir de 2025 adotaremos o processo de publicação contínua.

A publicação contínua disponibiliza os textos na plataforma dos periódicos tão logo sejam aprovados, não sendo necessário esperar o fim de um semestre para que o artigo venha a público. Desse modo, atendemos de modo mais eficaz os anseios dos nossos autores e leitores, no sentido de estar continuamente movimentando nossa plataforma com os textos já aptos para leitura, fomentando, assim, a reflexão e a publicização do conhecimento.

E para uma maior organização, mudamos as datas de lançamento das versões finais e inserimos uma nova etapa de avaliação dos textos submetidos. O primeiro número do ano terá a sua versão final publicada no dia 30 de junho e o segundo número, no dia 31 de dezembro. No tocante à avaliação, antes do texto ser enviado para a avaliação por pares, passará por uma avaliação técnica interna da equipe da revista, visando unicamente perceber se os artigos, resenhas e/ou traduções foram submetidos com todos os elementos solicitados nas nossas diretrizes. Estamos animados para esse novo tempo!

E para finalizar, apresento, com orgulho, esse belo número que além dos artigos inéditos em Ontologia Medieval, possui uma robusta sessão de varia, com artigos, resenhas e traduções em temas variados e que demonstram a riqueza e diversidade do pensar filosófico.

Tenham uma boa leitura!

Hugo Filgueiras de Araújo
Editor Geral

ARTIGOS ORIGINAIS

Henologia: implicações na apreensão da realidade e conhecimento na filosofia procleana

Henology: implications for the apprehension of reality and knowledge in philosophy of Proclus

Suelen Pereira da Cunha

<https://orcid.org/0000-0002-7062-7971> – E-mail: suelenldp2011@gmail.com

RESUMO

Na filosofia procleana há uma mudança da perspectiva da ontológica para a *henológica*, na medida em que o elemento de referência é a unidade e não o ser. Partindo da perspectiva procleana, que tem a unidade como fundamento da existência, este trabalho investiga qual a relação entre a hipóstase inteligível e conhecimento, considerando a problemática de o *Noûs* não ser o primeiro termo do sistema procleano. À vista disso, são analisados os elementos que envolvem o conhecer, bem como o modo como ocorre a atividade cognitiva no âmbito do real. Por fim, a investigação se volta para a compreensão humana da apreensão da realidade, apresentando como as hipóstases são compreendidas pelo ser humano a partir de seu modo próprio, que encontra na racionalidade um aspecto central.

Palavras-chaves: Henologia. Conhecimento. Humano.

ABSTRACT

In Proclus's philosophy, there is a shift from an ontological to a *henological* perspective, as the reference point is unity rather than being. Starting from the Proclean perspective, which considers unity as the foundation of existence, this work investigates the relationship between

the intelligible hypostasis and knowledge, taking into account the issue that Noûs is not the first term in the Proclean system. In light of this, the elements involved in knowing are analyzed, as well as the way cognitive activity occurs within the realm of reality. Finally, the investigation turns to the human understanding of the apprehension of reality, presenting how hypostases are understood by human beings based on their own mode, which finds in rationality a central aspect.

Keywords: Henology. Knowledge. Human.

Introdução

A busca por conhecimento (ἐπιστήμη/γνώσις), pelo entendimento de como as distintas realidades existem e se manifestam, está presente desde antes do advento da filosofia. A literatura expressa este desejo quando, por exemplo, descreve o roubo da sabedoria das artes de Hefesto e Atena, bem como do fogo, por Prometeu (*Prot.*, 320d), que os teria oferecido aos humanos, os capacitando para o desenvolvimento de técnicas, raciocínio e, assim, interpretação da realidade. O desejo humano pelo conhecimento não é encontrado somente no mundo grego, sendo observado também na tradição judaico cristã na narrativa do desejo pelo fruto do conhecimento do bem e do mal por aquela que seria a primeira mulher (*Gen* 2:17-3:6). Estas narrativas apontam para o que Aristóteles, no séc. IV a.C., sintetizou na frase “todo ser humano deseja naturalmente conhecer” (*Met.*, A1, 980a21).

O conhecimento, desde as narrativas mítico-religiosas, está ligado ao modo como o mundo se apresenta, sendo por meios das múltiplas narrativas e teorias que o *cósmos* é decodificado. Tal fato é observado também com os filósofos pré-socráticos, a exemplo de Tales de Mileto que afirmou que a causa de todas as coisas é úmida (*Met.*, A3, 983b20-24) estabelecendo na materialidade o fundamento da realidade. Ou ainda Anaximandro, que via no *ápeiron* (ἄπειρόν) a causa de todas as coisas (DK 12 A9), expandindo o *cósmos* e apresentando outra chave de leitura para a realidade, uma vez que não entende a causa como um elemento específico da natureza. Seja sob a perspectiva de Tales de Mileto ou de Anaximandro, na estreita relação entre conhecimento e *cósmos* há a introdução da *causa* (αἷτια) como fundamento não só do *cósmos*, mas do próprio conhecimento, pois, como manifestou o Estagirita: conhecimento é conhecimento das causas (*Met.*, A1, 981a28).

Todavia, ainda que partamos das afirmações aristotélicas que estabelece o desejo de conhecimento como natural ao ser humano e que tal conhecimento é conhecimento das causas, um ponto precisa ser esclarecido: o que queremos dizer quando falamos sobre conhecimento? Wilson, no texto *Relación del pensamiento con el conocimiento* entende conhecimento como um processo de raciocínio, defendendo que “existe um certo conhecimento, a saber, o processo de raciocinar, ao qual o ‘nome ‘pensar’ se aplica indubitavelmente” (WILSON, 1967, p. 29). Contudo, para o estudioso, conhecimento não se limita ao processo de raciocínio, ganhando contornos mais amplos, embora sempre ligado a uma atividade cognitiva.

Enquanto atividade cognitiva, na filosofia procleana só é possível atribuir conhecimento a hipóstases específicas, aquelas que participam do *Noûs* (νοῦς), dado que somente a partir dele é possível falar de conhecimento. Conhecimento, então, na filosofia procleana, se distingue de apreensão da realidade, sendo esta última de caráter mais amplo, por estar relacionada não só à relação entre o sujeito que apreende com o objeto apreendido, mas com a própria estrutura do *cósmos* apresentado em distintas hipóstases. Neste sentido, este trabalho está voltado

para a compreensão de como se dá a relação entre conhecimento e as distintas realidades a partir da diferenciação entre conhecimento e apreensão da realidade presente no sistema *henológico* de procleano.

Partimos da compreensão do sistema procleano como uma *henologia*, demonstrando o papel da unidade (ἕν) no sistema e que, a partir dela, tem origem os demais termos, além das regras gerais que determinam a saída da unidade em direção à multiplicidade (πλῆθος). Posteriormente, o estudo se volta para a passagem da *henologia* para o aspecto ontológico, em razão do surgimento do Ser (ὄν) e, com ele, das características distintivas da multiplicidade que, ao mesmo tempo que separa os seres, permite que eles sejam compreendidos em si mesmos. Por fim, nos atemos aos modos de conhecimento e apreensão da realidade sob a perspectiva humana, que se mostra como um termo médio do sistema que detém todos os termos.

As causas e a estrutura da realidade em Proclo

Conhecimento e apreensão da realidade, na filosofia procleana, são noções distintas, em razão do modo como o sistema é teorizado. O sistema procleano não está fundamentado no Ser, logo, não diz respeito a uma ontologia, mas a uma *henologia*, por estar fundamentado na unidade. Três proposições são chaves para esta compreensão: 1. "Toda multiplicidade vem depois da unidade" (*Elem. Teo.*, prop. 5); 2. "Toda unidade participa de alguma maneira da unidade" (*Elem. Teo.*, prop. 1) e; 3. "Tudo o que participa da unidade é tanto uma unidade quanto uma não-unidade" (*Elem. Teo.*, prop. 2). Deste modo, o sistema do Bizantino está estruturado a partir de dois modos de existência: unidade e, unidade e não-unidade, que se apresenta como multiplicidade, correspondendo a todos os seres que não são a unidade em si mesmos, mas participam dela. Neste aspecto, tudo tem origem no Uno mediante o movimento de processão (πρόοδος), que possibilita a saída da unidade absolutamente simples em direção à multiplicidade com toda a sua complexidade.

A unidade, para Proclo, é o Primeiro Princípio de todas as coisas e Causa Primeira de todas elas, exercendo influência sobre todos os seres. Assim, os seres não apenas procedem e participam do Primeiro Princípio, como dependem dele, sendo o Uno causa da existência de tudo. O problema, por sua vez, se apresenta quando observadas as características do Uno, que é Causa Primeira de todas as coisas, ou seja, quando são analisados os pontos de distinção de um sistema *henológico* em comparação com um ontológico. Pois, se afirmamos, com Aristóteles, que "o ser se diz de muitos modos", temos que, no âmbito da ontologia, os elementos são passíveis não apenas de serem ditos, como também do processo que vem antes do nomear, o pensar. Deste modo, na ontologia os existentes podem ser indicados, por deterem qualidades possíveis de serem diferenciadas.

A *henologia*, por sua vez, consiste em um sistema cujo fundamento está na unidade, de maneira que, para compreender as implicações de classificar o sistema procleano como um sistema *henológico*, se faz necessário entender o que o Bizantino teoriza sobre o Uno. O primeiro ponto é que o Uno, em Proclo, bem como no neoplatonismo desde Plotino, é uma realidade que está acima do Ser, sendo supra ontológica. Sua teorização tem como fundamento duas obras platônicas, a *República* e *Parmênides*. *República* e *Parmênides* possuem em comum o estabelecimento de um elemento que não pertence à realidade do ser e que, ao mesmo tempo, é fundamento de toda a realidade ôntica, de toda substância.

Da *República*, Proclo se utiliza da noção do Bem como fundamento dos seres, o compreendendo como aquele que sustenta a todos. O fundador da Academia, em analogia com o Sol, teoriza o Bem como o elemento do qual todos os seres se beneficiam, mas que não está em

contato direto com nenhum deles. Proclo segue este entendimento compreendendo que o Uno, ao ser causa da sustentação e objeto de desejo dos seres, é causa final de todos, não sendo, contudo, nenhum deles. Assim, o Uno procleano é, também, Bem¹ (ἀγαθόν). Do *Parmênides*, Proclo faz uma análise identificando sua primeira hipótese com a primeira hipótese da segunda parte do diálogo. Na primeira hipótese, que é interpretada como características do Uno, tem-se a aporia que culmina na impossibilidade de pensar ou dizer o ser. Isto porque as relações estabelecidas se demonstram impossíveis, logo, se no *Parmênides*, na primeira hipótese não é possível nenhuma relação, também sobre o Uno neoplatônico não é possível qualquer afirmação. O Uno, assim, é apontado como acima de qualquer afirmação ou negação, porque não está sujeito à predicação.

Em seu hino *Ao Deus transcendente*, Proclo expressa o caráter inominável e incognoscível do Primeiro Princípio:

Ó tu, acima de tudo. De que outro modo é justo cantar-te?
Como devo louvar-te a ti que és superior a tudo?
Como pode a palavra exaltar-te? Tu, com efeito,
não é compreensível por nenhum pensamento.
Tudo quanto fala e não fala Te chama;
Tudo que pensa e não pensa Te louva; [5]
Em torno de Ti se reúne o desejo, a dor de todos os seres.
Tudo Te adora, canta um hino silencioso, reconhecendo
os Teus vestígios
De Ti tudo se originou; só Tu, porém, não tens causa;
em Ti tudo permanece, a Ti tudo ocorre;
E Tu és o fim de tudo; Tu és Uno e tudo, [10]
Não sendo nem Uno nem tudo.
Tu que tens muitos nomes, como Ti chamarei a Ti,
O único inominável
Que espírito celeste penetrará no teu supraluminoso interior?
Sê benévolo! [15]
Ó Tu, que estás acima de tudo! De que outro modo é justo
Cantar-Te (PROCLO, Hino ao Deus Transcendente).

O hino *Ao Deus Transcendente* revela que o Uno, que é Causa Primeira, não é nomeável, é incausado e incompreensível a qualquer pensamento, demonstrando que atividades cognitivas não podem alcançar a Causa Primeira de todas as coisas. Ademais, o hino corrobora com a identificação do Uno com o Bem, ao indicar que ele é origem e sustentáculo de toda existência. Porém, por permanecer em si mesmo, na medida em que é unidade absolutamente simples, o Uno é imparticipado, o que leva à questão: como é possível que ele sustente toda existência estando separado de tudo? Para dirimir esta questão, Proclo introduz no sistema o movimento de processão, que é composto por três momentos específicos: processão (πρόοδος), que responde a saída da unidade em direção à multiplicidade; permanência (μονή), que consiste na

¹ A recente tradução dos *Elementos de Teologia* em língua portuguesa (2024), por Antonio Vargas, traduz ἀγαθόν por Valor. Optamos, no entanto, por traduzir o termo por Bem, seguindo a tradução francesa de Trouillard e inglesa de Dodds, por julgar que tal termo melhor situa o pensamento procleano na tradição (neo)platônica e ser um termo cujo o valor conceitual já está consolidado na tradição filosófica, inclusive em língua portuguesa. Por esta mesma razão, optamos por traduzir as demais proposições, dado que a tradução de Vargas opta por termos que, ao nosso ver, pode levar a um afastamento do pensamento procleano da tradição platônica ou rompe com o sentido característico do pensamento procleano, como são os casos, respectivamente, da tradução de μεθέξει/μετέχει que ele opta por incorporação, e πρόοδος, que ele traduz por avançar e entendemos que as melhores traduções seriam participação e processão.

permanência da causa no causado e; conversão(ἐπιστροφή), que corresponde ao retorno do efeito a sua causa (*Elem. Teo.*, prop. 35).

O movimento de processão não é um movimento no sentido de alteração e deslocamento, devendo ser compreendido como recurso metodológico para explicar a origem de todas as coisas a partir do Uno. Esta tese, do movimento de processão como um movimento lógico, tem sustentação na compreensão de que, assim como o era para a tradição grega antiga, para Proclo o mundo é eterno e incriado. Assim, compreendemos o movimento de processão como recurso metodológico, de modo que ele apresenta regras que regem todo o sistema, são elas: processão por semelhança, diminuição de potencialidade do produto em relação a seu produtor e participação nas causas imediatas.

Para Proclo, "Todo produtor produz seres semelhantes a si mesmo antes que a dessemelhantes" (*Elem. Teo.*, prop. 28), ou seja, na medida em que toda a multiplicidade tem origem na unidade e que toda saída da unidade em direção à multiplicidade ocorre pela semelhança entre produto e produtor, porque nada pode originar algo diferente de si mesmo, significa que todos os seres devem ter algo de unidade. Os seres, por não serem o Uno em si, mas semelhantes a ele, são uno e não-uno, fazendo com que tudo o que existe depois do Uno tenha algo de múltiplo. Esta não-unidade é fator que faz com que tudo o que existe depois do Uno seja dessemelhante a ele e, neste sentido, potencialmente inferior.

Para Proclo, todo produzido é potencialmente inferior ao produtor, pois se fosse igual não haveria diferença entre o que produz e o que é produzido, sendo os dois um só indivíduo. A não-unidade marca a diferença entre o Uno e os demais elementos do sistema e, na medida que toda unidade que não é o uno mesmo é lida como multiplicidade, ela também implica em menor potencialidade. Logo, a cada nível de multiplicação há uma diminuição da potência de capacidade produtiva.

Processão por semelhança e diminuição de potencialidade na relação entre produto e produtor são aspectos da multiplicação das hipóstases, porém, para Proclo, não é possível que haja somente o movimento de saída, sendo necessário a participação na Causa Primeira, que a tudo sustenta. Esta participação não se dá de modo imediato, em razão do caráter separado e imparticipável do Primeiro Princípio e do grau de multiplicação nos diversos níveis hipostáticos. É neste ponto que tanto a permanência quanto a conversão são tidas como fundamentais, pois, para que haja sustentação dos diversos modos de existência (ὑπάρξις) e que a processão não se dê *ad infinitum*, um limite é estabelecido: o desejo de retorno do produto ao seu produtor. Ao ser potencialmente inferior, todo produto deseja retorna à causa, que é sempre mais perfeita, possibilitando a conversão até a Causa Primeira através da participação nas causas imediatas.

Porém, a conversão, bem como a participação do causado na causa, só é possível se não houver algum elemento que estabeleça a ligação entre eles. Em outras palavras, a processão não pode se dar de maneira total, é necessário que algo do produto permaneça no produtor estabelecendo um ponto de contanto. O elemento comum que há entre causa e causado é o que permite a participação e, com ela, o retorno à Causa Primeira. Neste aspecto a *henologia* se consolida, dado que, se na Causa Primeira a única identificação possível é a unidade, significa que na medida que a influência do que é universal tem maior alcance do que o que é mais particular, é o aspecto unitário que está presente em todo o sistema do Bizantino, e não o ser, que tem existência posterior.

Conhecimento: entre a alma e o inteligível

Do exposto, na filosofia procleana a *henologia* sustenta a ontologia e, com isto, também a epistemologia. Rosán (1949), neste sentido, defende que a ontologia procleana pode ser dividida em três partes: as coisas individuais, as relações e as predicções. Esta tripartição da ontologia explicita como a causa influencia os efeitos, na medida em que os seres podem ser analisados a partir de duas perspectivas: em si mesmos ou em relação. Os seres em si mesmos são aqueles que possuem uma existência própria (ROSÁN, 1949, p. 65), já os seres em relação estão associados à capacidade de influenciar e serem influenciados por outros, dizendo respeito ao poder dos seres em si (ROSÁN, 1949, p. 68). Os seres em relação são o fundamento do sistema do Bizantino, pois “o universo procleano é um sistema fechado, selado do topo à base e limitado em seus lados. Todas as coisas têm seu lugar. Todas as coisas se relacionam com todas, direta ou indiretamente” (ROSÁN, 1949, p. 68). É na relação entre o ser em si mesmo e o ser em relação que a predicação ganha contornos, porque, ao estar associada ao poder de cada ser, Proclo diferencia aquilo que tem uma característica determinada com a característica propriamente dita, fazendo com que os predicados tenham caráter ontológico (ROSÁN, 1949, p. 81).

As características apresentadas por Rosán são adquiridas diretamente da formação do ser, que consiste no terceiro termo da tríade *Péras* (πέρας), *Ápeiron* (ἄπειρον) e *Mixto*, de modo que tudo o que existe depois do Uno é uma mistura destes dois princípios. As *archai* possuem funções bem delimitadas na esfera ontológica, que Proclo expõe do seguinte modo:

A potência da primeira infinitude dá por si mesma a processão a tudo o que pode ser de algum modo, porém o limite define, circunscreve e situa cada coisa em seus próprios limites; [...] de maneira que cada um dos seres tem uma certa natureza, uma definição, uma propriedade e uma ordem própria por meio do primeiro limite (Lec. del Crát., XLII, 13P19-26).

Pela composição de Limite e Ilimitado, os seres adquirem qualificações, de modo que se pode distinguir, além dos níveis do ser, oriundo da diminuição de potencialidade entre produto e produtor, também características distintivas que correspondem a cada um dos seres, bem como o modo com que eles se relacionam. É neste aspecto que Rosán fala sobre uma ontologia que se apresenta por meio dos seres em si, das relações entre os seres, bem como da predicação. O ponto de nossa investigação, no entanto, está na maneira como Proclo apresenta os tipos de seres, a saber: como causa, em si mesmos e como imagens que, em nossa leitura, sintetiza não só a organização do sistema como o modo como a realidade pode vir a ser apreendida. Este fato encontra analogia na comparação do *Noûs* com a figura do círculo no *Comentário aos Elementos de Euclides*.

Na referida obra, três elementos compõem o círculo: centro, raios e circunferência. O centro corresponde ao princípio do círculo. Ele é o elemento que possui, potencialmente, a forma circular, sem ser ele mesmo um círculo, dado que é um ponto. Neste sentido, o centro do círculo é causa, pois é a partir dele que se estabelece a forma, bem como as dimensões da figura em questão, de modo que ele pode ser lido como o momento de permanência do movimento de processão. Do centro do círculo irradiam os raios, que se distinguem do centro por serem múltiplos, ainda que todos tenham origem no mesmo princípio. São os raios os responsáveis por dar extensão àquilo que já existia no centro de maneira unitária. Eles são como o momento de processão, por corresponderem à saída da unidade em direção à multiplicidade, dando forma e particularizando os elementos. Por fim, tem-se a circunferência, que é a imagem do centro, revelando a forma que já existia no centro de maneira causal. Nesta perspectiva, a hi-

póstase do *Noûs* é apresentada como aquela que dá início aos modos de apreensão da realidade, uma vez que nela tem origem o ser enquanto ser, além das relações de identidade e diferença, que são fundamentais para tornar possível a percepção da realidade².

Identidade e diferença são compreendidas como conceitos distintos de semelhança e dessemelhança. Semelhança e dessemelhança correspondem à relação com o Uno e níveis de potencialidade, dizem respeito sempre ao outro. Semelhança e dessemelhança se implicam, posto que, se algo é semelhante, significa que não é o mesmo, havendo também dessemelhança. Quando falamos de identidade e diferença, por sua vez, não tratamos de conceitos limitados à relação com o outro, mas do ser consigo mesmo. Isso na medida em que identidade é sinônimo de mesmidade, de maneira que as características distintivas de um ser fazem com que ele seja ele mesmo. A identidade trata-se da coesão do ser, daquilo que faz com que ele possa ser comparado com ele mesmo e distinguido dos outros. É neste processo que a noção de diferença ganha contornos, uma vez que ela é termo de comparação, sendo aquilo que separa um ser de outro.

Estamos falando de uma relação dialética na qual, ao mesmo tempo em que separa, une os seres, pois é no processo de separação que ocorre a diferenciação. O processo de diferenciação, oriundo da atuação de Limite e Ilimitado, por meio da processão, unifica cada ser individual, fazendo dele uma unidade que é ele mesmo e não outro. Assim, a esfera do *Noûs* é dividida em: Inteligível, Inteligível-Intelectivo e Intelectivo, tornando possível um modo de compreensão da realidade que tem como parâmetro as características particulares. Esta tríade inteligível está relacionada com as categorias de sujeito e objeto de conhecimento, de modo que o primeiro termo é compreendido como sendo objeto de conhecimento; o segundo, como termo de mediação entre extremos, é tanto objeto como sujeito de conhecimento e; o terceiro, corresponde ao sujeito de conhecimento, aquele que tem atividade de captação do objeto, sendo também uma inteligência.

É estabelecido, assim, uma relação entre sujeito e objeto, mas que na esfera do *Noûs* se apresenta de maneira específica, em razão de esta hipótese não estar no âmbito da temporalidade, não possuindo uma atividade que tenha por característica o movimento de deslocamento ou alteração. Proclo, nos *Elementos Teológicos*, caracteriza a tríade do *Noûs* do seguinte modo: "Todo intelecto pensa a si mesmo; mas o intelecto primeiro só pensa a si, de modo que o intelecto e o inteligível são um; cada intelecto sucessivo pensa a si mesmo e a seus antecedentes, de uma parte aquilo que é e, de outra, aquilo do qual deriva, constitui para ele o inteligível" (*Elem. Teo.*, prop. 167). Com tal proposição, o Bizantino demarca o Intelecto como o lugar da cognição, do conhecimento, mas que se dá de maneira simultânea, havendo uma unificação entre intelecto e inteligível. Logo, o intelecto é aquilo que ele pensa e, por isso, é também um inteligível (*Elem. Teo.*, prop. 171).

Todavia, na medida em que todo intelecto é imóvel, não pode passar de um objeto a outro, de um pensamento a outro, pois sua atividade também é imóvel, é necessário que conheça unitária e simultaneamente todas as coisas (*Elem. Teo.*, prop. 170), sob pena de nele residir a ignorância, o que por si mesmo seria um contrassenso. Deste modo, o *Noûs*, como espelho do movimento de processão, mostra a relação entre sujeito e objeto, mas o faz de maneira unitária, o realizando de acordo com a capacidade do seu próprio ser. Neste sentido, a pergunta que se tem é: porque compreender como esta hipótese se apresenta é tão fundamental à discussão sobre conhecimento e *henologia*? O primeiro ponto é que, ainda que o conhecimento

² O resultado do movimento de processão compreende a multiplicidade de seres e, com isto, também a possibilidade de identificação, a partir da separação de cada um destes elementos que, ao logo do sistema, se distinguem entre si.

no *Noûs* ocorra de modo simultâneo, é nessa hipótese que há a divisão entre sujeito e objeto, o parâmetro que estabelece os termos pelos quais podemos falar de conhecimento. O segundo, reside no fato de a realidade inteligível demonstrar que o conhecimento se dá a partir de uma atividade, de uma unificação entre o sujeito e o objeto e, junto a isso, há a consciência do saber, dado que “Todo intelecto, no ato de sua intelecção, sabe que pensa; não havendo disparidade entre o intelecto que pensa e o intelecto que sabe que pensa” (*Elem. Teo.*, prop. 168). Assim, Beierwaltes entende que inteligível é o ser que se funda no *Noûs*, sendo o que é enquanto pensante; o intelectivo, por sua vez, apresenta o aspecto da intencionalidade, fazendo com que, no ato de pensar, este ser que é inteligível e esta inteligência, que é ação, executem o ato de pensar³, que confere vida ao pensamento (BEIERWALTES, 1990, p. 134-137).

Uma vez compreendida como se dá o conhecimento no *Noûs*, nos importa analisar como estas características estão na Alma, dado que ela se distingue do *Noûs* por participar não só da eternidade, como do tempo (*Comm. Tim*, 128.16-26), fazendo com que sua apreensão da realidade se diferencie da realidade do *Noûs*. Alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) tem seu ser na eternidade, mas sua atividade no tempo, o que faz com que ela seja o primeiro ser móvel, sendo, por ela mesma, automotora. Neste aspecto, Trouillard afirma que ela é automotora de três modos: 1. como substância autoconstituente, vida autovivente e conhecimento autoconhecente (TROUILLARD, 1982, p. 65). Tal característica corrobora com nosso entendimento da Alma como espelho do inteligível. Contudo, na medida em que ela tem sua atividade no tempo, o modo de apreensão da realidade está associado à mobilidade. A mobilidade faz com que o modo de conhecimento, pela Alma, seja diferente do que ocorre no *Noûs*, porque não é imediato nem unitário, posto que ela carrega consigo as características da esfera psíquica, ainda que os elementos próprios do conhecimento observado no *Noûs* também estejam presentes.

A Alma é o centro do sistema procleano, sendo um todo de tudo (TROUILLARD, 1959, p. 10). Deste modo, pode conhecer aos mais diversos níveis de realidade, pois, por ser automotora e ter parte nos diversos níveis de existências, seja como causa, seja como imagem, ela tem algo de semelhante com cada uma, podendo mover-se em direção às diferentes hipóteses. Tem-se, portanto, um centro de sistema que tem por característica ser um termo de mediação, uma vez que a alma tanto pode mover-se em direção aos seres inteligíveis, quanto ao universo sensível⁴.

Assim, pela mediação, a alma se dirige e conhece distintas hipóteses, uma vez que ela pode transitar entre as esferas. Ademais, a realidade sensível, pela presença da matéria simples, é uma imagem da realidade suprassensível, reproduzindo a tríade do *Noûs*: ser, vida e intelecto. O sistema procleano é marcado pela unidade que não apenas dá existência, mas também identidade, ao circunscrever cada ser em si mesmo, fazendo com que um ser se diferencie de outros. Diante disso, o problema que se põe é: cada termo da realidade suprassensível, ainda que participe da unidade, apresenta características muito distintas umas das outras, dificultando o modo de conhecimento, como, então, apreender estas distintas realidades?

A questão a respeito da diferença entre os seres e a sua possibilidade de conhecimento deve considerar a máxima procleana de que “Tudo está em tudo, mas cada um, em seu modo próprio” (*Elem. Teo.*, prop. 103), que representa a superação da contradição presente nas proposições: 1. “conhecimento é conhecimento das causas” e, 2. “as causas são conhecidas por

³ A terceira tríade do cosmo inteligível: ser, vida e pensamento, é a expressão do sistema, seja das características da alma, seja da realidade sensível, que pode ser dividida em seres pensantes; aqueles possuem ser e vida, mas não pensamento; e ainda, aqueles que só possuem ser.

⁴ Diferente da teoria plotiniana, na qual a alma não participa da materialidade, em Proclo, isto é possível de modo tal que há a alma do mundo, mas também as almas parciais, da qual a alma humana faz parte, e que diz respeito à alma completa e não somente parte ou uma imagem dela nos corpos.

seus efeitos". As duas proposições, quando comparadas, deixam uma lacuna sobre como é possível apreender a realidade, uma porque aponta que o conhecimento tem como critério o saber sobre as causas e a outra, porque afirma que estas causas só são conhecidas por seus efeitos sem, contudo, estabelecer como se dá a relação entre causas e efeitos no âmbito do conhecimento. É neste aspecto que a *henologia* procleana determina sua epistemologia, uma vez que todo o *cósmos* tem influência da Causa Primeira que, por estar acima da esfera do real, é incognoscível.

O "tudo está em tudo", por um lado, reafirma a participação e, com isso, a permanência da unidade incognoscível do Uno em todos os seres e, por outro, que cada coisa está presente em cada um dos elementos do sistema conforme o modo de ser do receptor. Falamos aqui de receptor, mas vale pontuar que estamos tratando de composição e não de passividade. Cada elemento está conforme o modo específico de cada termo. Seguindo esta linha de entendimento, dois pontos devem ser demarcados: 1. que conhecimento diz respeito à capacidade cognoscitiva e, portanto, 2. nem todos os existentes são capazes desta atividade. Logo, estamos tratando de modos de apreensão da realidade, dos quais o conhecimento corresponde à alguns tipos específicos de seres, aqueles que participam do intelecto.

Apreensão da realidade e o cosmo no ser humano

Quatro são os tipos de realidades que devem ser apreendidas: divina, inteligível, psíquica e sensível. Se voltarmos aos modos de existência estabelecido (como causa, em si mesmo e como imagem), podemos afirmar que a realidade divina, que compreende o Uno e suas *Hénadas*, existe como causa de todos os seres. Deste modo, para acessá-la é preciso um modo de apreensão diferente do conhecimento, pois conhecimento está relacionado ao ser, por sua ligação com a atividade cognitiva. Nesta perspectiva, Proclo apresenta o conhecimento do *Noûs* como unitário. O Intelecto compreende tudo o que existe nas esferas temporais e que possui mobilidade como unitário e atemporal, pois o faz conforme a possibilidade do seu ser. Além do modo unitário e atemporal concernente ao *Noûs*, dois outros modos de apreensão são possíveis com a existência da Alma e das realidades materiais.

Tratemos primeiro de como se dá no âmbito dos seres que não participam do Intelecto, ou seja, excluamos aqui o âmbito humano, pois ele é composto por almas parciais que possuem atividade cognitiva. Quando a análise se volta para a apreensão da realidade por seres que não possui atividade cognitiva, tem-se um problema de linguagem, porque sem atividade cognitiva não há simbolismo, não sendo possível o nomear, assim, a comunicação entre o que seria sujeito e objeto se dá no âmbito da sensopercepção. Ocorre que os seres sensíveis participam do inteligível na medida em que correspondem a uma forma impressa na matéria, o que indica que a participação na realidade inteligível pode ocorrer tanto naqueles que possuem somente ser, quanto nos que possuem também vida. Porém, mesmo nos casos dos seres que participam da vida, não se pode falar de conhecimento ou atividade cognitiva propriamente dita, mas de imagem de cognoscibilidade oriunda da sensopercepção. O que significa uma imagem de alma e intelecto, pois, para Proclo, sensação é uma das potências cognitivas (*Teo. Plat.*, III, 6, 23.25-24.1).

As potências cognitivas podem ser ditas métodos para alcançar cada objeto, principalmente quando se está a tratar dos seres humanos a partir dos seus diferentes elementos de composição. Neste sentido, vale observar o lugar que o ser humano ocupa no sistema, levando em consideração a relação de sujeito e objeto. Ora, se a Alma é o centro do sistema, sendo o primeiro ser que participa tanto do tempo quanto da eternidade, bem como tem seu ser indivisível, mas

atividade compreendida pela divisibilidade em razão da participação no tempo, o ser humano também é um elemento chave do sistema, pois ele possui racionalidade, sendo um ser intermediário, na medida em que é compreendido como sua alma (*Comm. Prem. Alceb.*, 316.10-16).

Ao ser um intermediário, o ser humano reúne em si todas as hipóteses, incluindo a matéria, que se apresenta na corporeidade, que é matéria informada. Mas a relação humana com o inteligível não se resume à forma corpórea, se estendendo às capacidades cognitivas pela presença da alma. O ser humano tem mobilidade, o que indica a presença da alma e, somado à mobilidade, participa do tempo, fazendo com que sua participação no *Noús* não seja direta, necessitando da mediação da alma. Logo, o ser humano participa, além da matéria, do Intelecto e da Alma, mas também da realidade suprainteligível, pois existe e toda existência tem como requisito a unidade.

Logo, o ser humano é a síntese do *cósmos* procleano, porque tem todas as hipóteses do sistema. Contudo, o fato de possuir todas as hipóteses não significa que há somente um modo de conhecer todas elas. Aqui, tem-se mais um aparente embaraço na apreensão da realidade, posto que, se é o sujeito que define o modo de conhecimento do objeto (*Sur Prem. Alc.*, I, 77.15-20), como estabelecer o melhor modo de apreensão? Neste ponto é importante ressaltar que conhecimento é um ponto intermediário entre sujeito e objeto (*Sobre la Prov.*, §7), ou seja, ainda que haja uma determinação que parte do sujeito, esta determinação não é arbitrária, porque ela tem que ser capaz de alcançar o objeto, uma vez que neste processo o cognoscente torna-se um com o cognoscível (*Teo. Plat.*, II, 1).

Logo, ainda que o ser humano seja o sujeito de conhecimento, cada realidade possui um modo próprio de existência, de maneira que nas obras do Diadoco encontra-se pelo menos três listas de modos de conhecimento diretamente relacionados ao objeto conhecido. A primeira está na *Teologia Platônica*, são elas: sensação, opinião, razão, intelecto e uno (*Teo. Plat.*, I, 3), na qual sensação tem por objeto as realidades sensíveis; a opinião, aquilo que é opinável; a razão, o que é racional; o intelecto, os seres realmente seres e o uno, que se volta para o uno em nós. Chama atenção, no estabelecimento dos modos de conhecimento no livro I da *Teologia Platônica*, a separação entre razão e opinião. Ocorre que as divisões hipostáticas são facilmente identificadas quando observadas sob as perspectivas da matéria, com a sensação, e do inteligível, com os seres realmente seres, além da realidade divina, com o uno em nós. Contudo, no âmbito psíquico o conhecimento é atribuído a dois modos de apreensão: a opinião e a razão.

A divisão dos modos de conhecimento que podem ser atribuídos à alma na *Teologia Platônica* corrobora com a compreensão do próprio lugar da alma no sistema do Bizantino, dado que, é preciso lembrar, a Alma está no ponto médio entre o inteligível e o sensível, participando das duas realidades, da primeira como efeito, da segunda, como causa. Nesta perspectiva, Álvarez, Gabilondo e García, em sua introdução à *Lecturas del Crátilo de Platón* (ÁLVAREZ; GABILONDO; GARCÍA, 1999, p. 20), ao discorrer sobre a relação entre os graus de conhecimento e lei de semelhança, também compreende opinião e razão como elementos intermediários do conhecimento que tem como objetos os opinativos e os racionais, respectivamente. O ponto que nos inquieta, no entanto, é: o que significa esta divisão? quais são os seres opinativos e porque se diferenciam dos racionais? Neste aspecto, o *Comentário sobre o Primeiro Alcebiades* pode auxiliar, na medida em que elenca os seguintes graus de conhecimento: sensação, imaginação, razão e intelecto.

A imaginação figura uma posição intermediária entre a razão e a sensação (*Sur Prem. Alc.*, I, 136.8-10), de modo que Trouillard a compreende como uma faculdade associada à memória. Tal tese se consolida quando observada a interpretação do Bizantino das cenas do prólogo do *Parmênides* de Platão. Em seu comentário ao *Parmênides*, Proclo compreende que

tanto imaginação quanto memória compõem a segunda conferência da obra (*Comm. Parm.*, 56-57 I §9) e, de maneira mais explícita, justifica a relação da faculdade imaginativa com a memória com o fato de elas estarem ligadas aos sentidos (*Comm. Rep.*, II, 7,233.4-9). Assim, além do *Comentário ao Parmênides*, tem-se que, no *Comentário ao Crátilo*, a imaginação é resultado de uma atividade sem o corpo (*Lec. Crát.*, XLIV, 14P.4-9) e em *Dez questões sobre a Providência*, Proclo entende a imaginação como uma forma de conhecimento que tem início na irracionalidade (*Diez Cues. Prov.*, §3).

A imaginação, portanto, figura como intermediária entre aquilo que o ser humano tem em comum com o corpo e aquilo que ele tem em comum com o intelecto. Em outras palavras, ela é um modo de apreensão que tem por característica a consideração dos dados obtidos pelos sentidos, bem como os princípios racionais oriundos da participação da alma no intelecto. Trouillard caracteriza a imaginação do seguinte modo: “A imaginação, segundo Proclo, não tem uma função de condensar e reproduzir os dados dos sentidos externos, mas tem uma atividade que prolonga e transpõe em figuras o desenvolvimento *a priori* do pensamento” (TROUILLARD, 1982, p. 41), evidenciando que ela tem um papel figurativo. Assim, porque é intermediária, a imaginação tem papel de projeção, porque atua sobre o pensamento com uma atividade que não se resume a condensar os dados obtidos pela sensopercepção, mas os amplia e replica em imagens por meio dos princípios matemáticos.

A opinião, por sua vez, é um modo de conhecimento que está acima da imaginação, porque seu grau de abstração é maior que o da imaginação, que se utiliza de imagens. Neste sentido, Proclo compreende a opinião como parte da intelectção, por que tem como objeto as formas opinativas, sendo também um modo de conhecimento intermediário (*Lec. Crát.*, III, 23P.24-26). Isto se dá na medida em que a opinião é característica da vida racional, por tanto, da vida humana, e tem como objeto os seres mutáveis (*Diez Cue. Prov.*, §3). Desta maneira, opinião corresponde a um modo de cognição que tem por característica a temporalidade e, por isso, pode ser subdividida em opinião verdadeira e opinião falsa, já que seus objetos estão sujeitos ao devir e são captados pela sensação. Assim, imaginação e opinião são meios de apreensão da realidade sensível pela alma, que se utiliza dos sentidos para construção da captação dos dados que serão objetos de entendimento.

Diferente de imaginação e opinião, mas que também é uma faculdade da alma, tem-se a razão. Ela é uma faculdade característica dos seres racionais e diz respeito à capacidade da alma de apreender as realidades suprassensíveis, ou seja, as formas, mas se diferencia da imaginação e da opinião em razão do seu grau de abstração e se diferencia da intelectção porque não se dá de maneira simultânea. Na razão, o modo de apreensão da realidade e, assim, de conhecimento, se dá por meio do movimento pelo qual o pensamento avança sobre cada um de seus objetos. Nesta perspectiva, Garay compreende a razão como razão dialética:

A razão dialética, ascendendo de mediação em mediação, supera e unifica a unilateralidade das perspectivas particulares. A negação exercer, deste modo, um papel produtivo. De negação em negação, podemos ascender até a máxima unidade possível. As negações são anteriores a qualquer afirmação. A via racional é primeiramente a crítica da unilateralidade e, depois, a proposta de modelos que se afirmam hipoteticamente (GARAY, 2014, p. 103).

Do exposto, tem-se que os modos de conhecimento presentes na alma, ainda que múltiplos, por estarem ligados às faculdades, fazem parte de uma hipóstase específica, de maneira que podemos interpretar que Proclo, em sua *Carta a Teodósio* (§31), as concentra todas, ao informar que o modo de conhecimento existente entre o sensível e o inteligível é o conceitual. Logo, se pode inferir que o conhecimento humano está ligado ao conceito, pois o ser humano,

para o Diadoco, assim como o era para Platão, é sua alma. Portanto, é pelo conceito que o ser humano alcançar o Intellecto, que tem seu modo próprio de conhecer e, por meio da participação no Intellecto, chegar ao uno, cujo alcance é compreendido como a loucura, uma vez que não há razão discursiva ou conceitos que compreenda sua totalidade, necessitando o voltar-se do ser humano para si mesmo, a fim de encontrar o uno que há em si.

Considerações finais

Desde modo, o que se pode observar é que o sistema procleano, ainda que diga respeito a uma *henologia*, tem elementos que tornam possível ao ser humano conhecer outras realidades. Contudo, tal conhecimento não se dá de maneira indiscriminada, pois é necessário considerar não apenas o que o ser humano é, enquanto sujeito de conhecimento, como também o que é cada um dos seus objetos de conhecimento. Assim, na filosofia procleana há a consolidação da tese de que o semelhante é conhecido pelo semelhante, levando ao entendimento de que o conhecimento admitido pelo ser humano não pode corresponder ao mesmo modo de apreensão da realidade dos demais seres, uma vez que a constituição de cada hipóstase é singular, fazendo com que o modo de apreensão do objeto se dê diferentemente para cada ser, dado a influência do sujeito sobre o objeto.

Outro ponto a destacar é que tanto o conhecimento, enquanto atividade cognitiva, quanto a apreensão da realidade, que diz respeito a outros modos de comunicação entre sujeito e objeto, são possíveis em razão da unidade. Essa perspectiva tem seu fundamento na medida em que, para Proclo, os conceitos de ser e existir não são o mesmo, podendo um elemento que existe não necessariamente ser, ainda que tudo o que tenha ser, exista. Neste aspecto, a *henologia* não só tem lugar na epistemologia procleana porque é o que permite a existência dos seres, como porque, ainda que a caracterização advenha do ser, que permite a predicação, a possibilidade de identificar e, portanto, o fundamento da predicação, reside na unidade. Neste sentido, a unidade, oriunda da Causa Primeira, é fundamento tanto da ontologia quanto da epistemologia na filosofia de Proclo.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- BEIERWALTES, W. *Proclo: Il fondamenti della sua Metafisica*. Trad. Nicoletta Scotti. Milano: Vita e Pensiero, 1990.
- GARAY, J. de. Inteligencia y dialéctica en Proclo. *Thémata. Revista de Filosofía*, Sevilla, n. 50, 2014, p. 95-111.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Fragmentos, doxografias e comentários. Seleção de textos e supervisão José Cavalcante de Souza. Trad. José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1989. (Col. Os Pensadores).
- PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.
- PROCLO. *Commento al I libro degli Elementi di Euclides*. Introduzione, traduzione e note a cura di Maria Timpanaro Cardini. Pisa: Giardini, 1978.

PROCLO. *Elementos de Teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*. Edición y traducción de José Manuel García Valverde. Madrid: TROTTA, 2017.

PROCLO. *Lectura del Crátilo de Platón*. Edición de Jesús María Álvarez Hoz, Ángel Gabilondo Pujol y José M. García Ruiz. Madrid: Akal, 1999.

PROCLO. *Os elementos da teologia*. Tradução de Antonio Vargas. São Paulo, Odysseus, 2024.

PROCLO. *Teología platónica*. I-III. Introducción, traducción y notas José María Nieva. Buenos Aires: Losada, 2015.

PROCLOS. *Éléments de Théologie*. Traduction, introduction et notes par Jean Trouillard. Paris: AUBIER Montaigne, 1995.

PROCLUS. *Commentaire sur le Timée*. Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris: J. VRIN, 1967.

PROCLUS. *Sur le Premier Alcebiade de Platón*. Tome I. Texte établi et traduit par Alain-Philippe Seconds. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

PROCLUS. *Théologie Platonicienne*. Livre I. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

REEGEN, J. G. J. ter. Deus não pode ser conhecido. A incognoscibilidade divina no Livro dos XXIV Filósofos (XVI e XVII) e suas raízes na tradição filosófica ocidental. In: *Mirabilia: electronic journal of antiquity and Middle Ages*. n. 2, 2002, p. 150-157.

ROSÁN, L. J. *The Philosophy of Proclus: the final phase of Ancient thought*. New York: COSMOS, 1949.

TROUILLARD, J. Âme et sprit selon Proclus. *Revue des Etudes Augustiniennes*, Paris, v. 5, n. 1, 1959, p. 1-12.

TROUILLARD, J. *Mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

WILSON, C. Relación del pensamiento con el conocimiento. In: GRIFFITHS, A. Phillips (Ed.). *Conocimiento y creencia*. Lecturas filosóficas de Oxford. Trad. Francisco Caracheo. México; Madrid; Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1967.

Sobre a autora

Suelen Pereira da Cunha

Professora no Instituto Federal do Ceará (IFCE). Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Atua como pesquisadora no Grupo em Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM-UFC), desde outubro de 2011, e é membro do Grupo de Pesquisa de Tradução e Recepção do Clássicos da Universidade Federal do Ceará, desde setembro de 2015. Coordenou o projeto de extensão *Gingando com a Filosofia* e é membro do Núcleo de Estudos Afro-brasileiro e Indígena do Instituto Federal do Ceará - Crateús.

Recebido: 08/10/2024
Aprovado: 04/12/2024

Received in: 10/08/2024
Approved in: 12/04/2024

Entre a ontologia e a henologia: a metafísica dinâmica de Ibn Gabirol

Between ontology and henology:
Ibn Gabirol's dynamic metaphysics

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

<https://orcid.org/0000-0002-8321-6944> – E-mail: ceciliacmavaleiro@gmail.com

RESUMO

Schlomo Ibn Gabirol (Avicebron), judeu espanhol medieval sob o domínio islâmico, foi um pensador heterodoxo e original em todas as áreas nas quais atuou. Expulso da comunidade judaica por um *herem* em 1045, as informações confiáveis sobre sua vida se perdem. Nesse período escreveu sua obra metafísica fundamental, cujo original árabe foi perdido e a nossos dias chegou apenas a tradução latina *Fons Vitae*. Nesta obra descreve a realidade do mundo criado a partir de uma composição universal por matéria e forma. Por trás de sua linguagem marcadamente aristotélica, apresenta um modelo de matriz neoplatônica em que matéria e forma interagem de modo dinâmico para a formação das realidades inteligíveis e sensíveis. Aqui pretendemos mostrar que, nem exatamente uma ontologia, nem propriamente uma henologia, sua metafísica se desenvolve a partir de uma dialética radical bastante peculiar.

Palavras-chave: Ibn Gabirol. Matéria. Forma. Dialética. Fluxo.

ABSTRACT

Schlomo Ibn Gabirol (Avicebron), medieval Spanish jew under Islamic rule was a heterodox and original thinker in all areas in which he worked. Banished from the Jewish community in 1045 by a herem, there is no reliable information about his life since then. During this period, he would have written his fundamental metaphysical work, whose Arabic original is lost and only the Latin translation (*Fons Vitae*) has survived until our days. In this work he describes the reality

of the created world from a universal composition of matter and form. Behind its markedly Aristotelian language, it presents a Neoplatonic model in which matter and form interact dynamically to form intelligible and sensible realities. In this paper we intend to show that, neither exactly an ontology nor exactly a henology, Ibn Gabirol's dynamic metaphysics unfolds from a very peculiar radical dialectic in which there are no fixed elements.

Keywords: Ibn Gabirol. Matter. Form. Dialectic. Flux.

Introdução

Seguindo o processo de transmissão e migração da *Falsafa*, que tem seu início no Oriente e posteriormente virá a ter seus grandes expoentes despontando na Península Ibérica, o mesmo ocorre com a filosofia judaica desenvolvida sob o domínio islâmico. Após a fase de desenvolvimento oriental, tanto no sentido do *Kalam*, com seus grandes pensadores, em especial Saadia Gaon em Sura (na Antiga Babilônia) e do Neoplatonismo judaico, com o médico e filósofo Isaac Israeli no Egito, o conhecimento passa a ser desenvolvido também em Al-Andalus.

Nesse contexto, após a queda do califado de Córdoba e a instalação dos pequenos reinos de Taifas, a filosofia judaica começa a se desenvolver em Al-Andalus. Sem dúvida, o principal expoente da época será Schlomo Ibn Gabirol (Sulaiman Ibn Yahia Ibn Yabirul). Nascido em Málaga, em torno de 1021, provavelmente de uma família influente, em vistas de sua sólida formação cultural, perdeu cedo seu pai, tendo que ganhar a vida como poeta. Em Málaga contava com a proteção de seu mecenas Yequiel Ibn Yshaq, homem de prestígio no governo muçulmano. Após um golpe de Estado, Yequiel é assassinado e Ibn Gabirol parte para ganhar a vida em outras paragens. Tenta se estabelecer em Granada, onde consegue proteção de Shmuel Ibn Nagrella, político importante e também famoso poeta, o qual, na época, era *nagid* da comunidade judaica. Contratado como preceptor de Yosef, filho de Shmuel, não durará muito tempo neste posto e reino, em virtude das desavenças que se formaram entre os dois poetas. Há quem diga que o brilhantismo de Gabirol teria ofuscado a fama de Shmuel e este inviabilizou a permanência do pensador em Granada.

Parte então para a *Taifa* de Zaragoza, onde passará boa parte de sua vida, até que um *herem*¹ ofuscasse as notícias sobre sua vida. Zaragoza, situada, à época na Marca Superior², foi um reino conhecido por sua intensa produção cultural e convivência interreligiosa pacífica, vindo, portanto, a abrigar muitos pensadores, filósofos, cientistas e poetas, advindos de outros reinos onde a radicalização religiosa e a intolerância para com os judeus inviabilizavam suas vidas, estudo e produção intelectual.

Após o *herem*, não dispomos de informações confiáveis sobre sua vida. Como não sabemos para onde migrou, não há sequer como saber se viveu sob o domínio islâmico ou cristão, ainda na península Ibérica ou não. Como há indícios de que sua obra metafísica fundamental *Yanbu' al-Hayyat* (أي حيا عوبني), conhecida na Escolástica Latina como *Fons Vitae* tenha sido escrita nesse período posterior, não temos informações de em qual contexto teria sido redigida. Desse modo, aliado ao fato de que, com exceção de Platão, nenhum autor é citado na obra, o levantamento seguro das fontes e influências de sua obra metafísica torna-se impossível.

¹ Expulsão da comunidade judaica.

² Fronteira norte do domínio islâmico frente aos cristãos.

Ibn Gabirol foi um poeta prolífico, chegando a nossas mãos mais de 400 poesias, entre religiosas e seculares. Nem mesmo o *herem* foi capaz de obscurecer sua fama e virtuosismo como poeta, visto que até nossos dias suas palavras são usadas para embelezar a liturgia religiosa sefaradi e sua produção tem presença obrigatória nos estudos dos seminários judaicos. A mais importante, sem dúvida, é o *Keter Malkhut*³, ou Coroa Real, considerada por alguns estudiosos como a contraparte poética de sua filosofia⁴.

Temos também atribuídos a sua autoria dois volumes de ética. Um deles consiste em uma coleção de ditos de sabedoria tradicional, intitulado a Seleção de Pérolas, distribuídos em 64 capítulos. Iniciando com a sabedoria, recolhe ditos sobre as virtudes, passando pela disciplina moral e trato social até questões referentes a amigos, vizinhos e enfermos. “O traço mais destacado no complexo conteúdo da obra talvez seja sua universalidade; não é um manual de uma escola filosófica determinada nem de uma confissão religiosa, como tampouco uma espécie de prontuário dos livros didáticos da Bíblia” (MAESO, p. 24). A procedência de suas “pérolas” é extremamente variada, não havendo nos textos qualquer menção que desaprove os princípios éticos de outras religiões.

Outra obra de sua autoria é a Correção dos Caráteres (*Kitāb islāh al-akhlāq*, traduzida ao hebraico como *Tiqqun midot ha-nefesh* em 1167), muito provavelmente datada de 1045. Nesta obra inverte o padrão habitual dos manuais éticos judaicos anteriores e contemporâneos, utilizando referências bíblicas para apoiar ideias provenientes da filosofia e ciência de sua época. Sua influência fundamental é a medicina tradicional, baseada na teoria dos humores de Hipócrates e Galeno, mas adaptada a padrões éticos. Ibn Gabirol procede a uma naturalização da ética, associando os humores aos cinco sentidos e daí derivando 20 características. Desse modo, o que nós poderíamos chamar de emoções, que seriam a base da conduta ética ou não, são meramente características da alma animal, comuns a todos os seres humanos e não virtudes ou vícios em si mesmas. A correção do caráter, ou da conduta (termo que talvez traduza melhor o título árabe) depende da harmonia e correta utilização dessas características de acordo com situações reais.

O Fons Vitae

Conforme já apontado, em virtude das circunstâncias nas quais a obra teria sido redigida, pouco se sabe sobre seu original árabe, que é considerado perdido. A identidade do autor do *Fons Vitae* também foi ofuscada por séculos, já que somente a tradução ao latim por Pedro Hispano e Domingo Gundissalino esteve disponível durante séculos. Somente no final do século XIX sua identidade foi oficialmente restaurada, quando Salomon Munk encontrou a coletânea hebraica de passagens intitulada *Likkudim min Sefer Mekhor Chaim*, organizada por Shem Tov Ibn Falaquera e reconheceu como sendo proveniente do mesmo conteúdo. Munk a traduziu ao francês e publicou⁵ junto a um estudo seu sobre o autor.

O livro se propõe a apresentar uma sequência do conhecimento possível ao ser humano. A obra afirma ser dedicada à “primeira parte da sabedoria, isto é, a ciência da matéria e da forma

³ A Coroa real é, por consenso, o mais importante poema religioso hebraico da Idade Média e certamente uma das mais relevantes obras da literatura judaica desde a conclusão do Antigo Testamento. Porém, seu autor, Solomon Ibn Gabirol é surpreendentemente pouco conhecido (LEWIS, 1961, p. 11).

⁴ Na segunda parte do poema, que é dividido por seu tradutor Bernard Lewis em três partes, “Ibn Gabirol descreve as maravilhas da criação, de acordo com as ideias científicas e filosóficas de seu tempo”. (LEWIS, 1961, p. 21).

⁵ Em *Mélanges de Philosophie Juive et, Arabe* (1927).

universais”⁶ e esta é claramente exposta pelos cinco tratados que compõem o *Fons Vitae*. A obra é redigida em forma de diálogo entre o mestre e seu discípulo, organizada como perguntas e respostas. Após algumas advertências iniciais que indicam que a obra não foi escrita para leigos e que há necessidade de conhecimentos prévios para compreender seu conteúdo, notadamente, a familiaridade com a lógica e um conhecimento anterior sobre a alma humana, estrutura os temas centrais a serem trabalhados em cinco tratados.

A base fundamental de sua obra é a chamada doutrina do hilemorfismo universal, na qual tudo o que existe, sem exceções, é composto por matéria e forma. Como breve resumo, ainda que de modo inverso à sua explicação no livro, podemos apontar que para Ibn Gabirol, tudo o que há provém de Deus, chamado por ele de Uno ou Essência Primeira, através de um intermediário criador denominado Vontade.

Tudo o que há é denominado substância, tanto nos sensíveis quanto nos inteligíveis, sendo sempre composta por duas raízes: a matéria e a forma. A primeira substância, que podemos afirmar como primeiro ser é a Inteligência, a mais espiritual e mais sutil dentre as substâncias simples. A ela seguem: a alma com seus três níveis (racional, animal e vegetativa) e a natureza. Apesar de compostas por matéria e forma, são chamadas simples, pois, não têm corporeidade, portanto, quantidade, não tendo partes ou elementos, como a matéria sensível.

Ao contrário de outros autores, Ibn Gabirol não passa diretamente para a substância sensível, mas, na sequência, aponta uma substância intermediária que, dotada de matéria espiritual, sustentaria a corporeidade do mundo. A partir dela teríamos o mundo sensível que conhecemos e experimentamos.

Sua ordem no livro é inversa ao que apresentamos antes, utilizando um método didático para a exposição de sua metafísica, através do que ele denomina a “ordem do aprendizado” – que seria inversa à ordem do ser – partindo do mais grosseiro, sensível e próximo aos sentidos em direção ao mais afastado.

O tratado primeiro é intitulado “Daquilo que se deve estabelecer previamente para a determinação da matéria e da forma universal e para a determinação da matéria e da forma nas substâncias compostas”. Além de oferecer explicações preliminares sobre a importância do estudo e seu objetivo e estabelecer os saberes necessários a essa investigação que já mencionamos, versará sobre a composição de matéria e forma presente nas substâncias particulares corpóreas, denominadas por ele substância que sustenta as categorias⁷.

Já no segundo tratado, abordará um dos temas, a nosso ver mais fascinantes de sua obra, já que descreve uma substância intermediária entre os sensíveis e os inteligíveis, denominada por ele “Da substância que sustenta a corporeidade do mundo”.

No terceiro tratado, denominado “Da asseveração das substâncias simples”, usa e abusa da lógica aristotélica para determinar a existência das substâncias simples, que são os inteligíveis, em um tratado longo e detalhado, o que nos conduz a pensar que justamente este ponto seria um dos que mais oposição suscitaria entre seus adversários, provavelmente peripatéticos, na época.

No quarto tratado, “Da investigação sobre a ciência da matéria e da forma nas substâncias simples” procede a um detalhamento destas substâncias inteligíveis, de sua composição por matéria e forma e das relações entre elas e suas consequências para o conhecimento humano.

⁶ Esta explicação é tão importante que figura quase como um subtítulo da obra.

⁷ No latim, *praedicamenta*. Todas as passagens citadas do *Fons Vitae* de Ibn Gabirol são de tradução da autora diretamente do latim, como partes de uma tradução completa do livro realizada com a revisão do Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento que se pretende que, em breve, seja publicada.

Por fim, no quinto e último tratado, denominado “Da matéria Universal em si e da Forma Universal em si”, tenta demonstrar a existência dessas duas raízes em tudo o que existe, a impossibilidade da autossustentação de uma forma pura e encaminha para o tema da Vontade enquanto propriedade da Essência divina e para um outro tipo de conhecimento, que não seria por compreensão, mas pelo que ele chama de “apreensão da causa pelo causado”⁸.

Entre a ontologia...

Ao começarmos a ler o primeiro Tratado do *Fons Vitae*, além dos conhecimentos prévios de que o discípulo deve já ter se apropriado para o estudo do livro, a saber o conhecimento sobre a alma e a lógica, chama a atenção sua insistência em que a causa final da existência humana é buscar a ciência de tudo quanto pode ser conhecido. “A ciência para a qual o homem foi criado é a ciência de tudo de acordo com aquilo que é, sobretudo, a ciência da Essência Primeira que o sustenta e o move”. E assim justifica:

Posto que a parte cognoscente do homem é a melhor dentre todas as suas partes, então isso é o que é mais importante buscar: a ciência. Ora, aquilo que da ciência, é mais necessário saber é o seguinte: conhecer é a si mesmo, de tal modo que, através disso, chegue ao conhecimento do demais que está fora dele mesmo. Porque sua essência tudo compreende e penetra, e tudo está sujeito à sua virtude. Com isto deve também buscar a ciência da causa final para a qual foi construído, e é preciso que muito se esforce na direção dela, porque através disso alcançará a felicidade (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 2).

A partir disso percebemos que talvez Ibn Gabirol tivesse escrito outras obras⁹, já que, ao listar as partes do conhecimento, aponta que este é dividido em três: “As partes de toda a ciência são três, a saber: a ciência da matéria e da forma, a ciência da Vontade e a ciência da Essência Primeira”. Mas a Essência Primeira não pode ser conhecida absolutamente, mas somente de modo indireto a partir de suas obras. E, para chegarmos ao que é possível ao homem apreender sobre a Essência Primeira, há que traçar um caminho de conhecimento que é inverso ao caminho do ser: “Conforme o aprendizado, a ciência da matéria e da forma precede a ciência da Vontade, que precede a ciência da Essência Primeira. Mas, conforme o ser é o inverso” (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 7). Além disso,

Certo é que esta substância que sustenta os nove predicamentos é a chave para a especulação do que é distante dos sentidos, porque esta substância segue, pela ordem, depois dos sensíveis e porque esta substância informada pelos nove predicamentos é um exemplo presente subordinado à significação das coisas não sensíveis (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 6).

Desse modo, o *Fons Vitae* seria a primeira parte do conhecimento que o homem deve buscar, posto que se dedica àquilo que é composto por matéria e forma. Já notamos a partir do primeiro tratado que o autor possui um sólido conhecimento de lógica, que irá utilizar larga-

⁸ “Por isto não lhe seria permitido apreender o que se encontra acima dela. Mas não dizemos isso absolutamente, posto que a inteligência apreende aquilo que está acima dela na medida em que está fixa nele e se mantém por ele. Esta é a apreensão da causa pelo causado. Mas não apreende compreendendo-o, como é a apreensão do causado pela causa, pois, se a inteligência apreende todas as substâncias é necessário que seja superior a elas” (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 3).

⁹ Suspeitou-se que o *Liber De Anima*, hoje atribuído a Domingo Gundissalino pudesse ser de sua autoria. Alguns medievais posteriores, como Guilherme de Auvergne se referem a uma obra intitulada *Librum Singularem de Verbo Dei Agente Omnia*. e o próprio autor remete a outra obra de sua autoria no final do *Fons Vitae*.

mente no terceiro tratado, e que, por suas palavras, não questiona que a Lógica seja um aprendizado necessariamente anterior ao estudo da Metafísica e que o estudo da Metafísica deve começar por aquilo que é mais próximo de nós, ou seja, dos sentidos. E, a seguir, partir para níveis cada vez mais inteligíveis e especulativos.

É preciso que dividas as coisas de dois modos, pois é possível ao homem conhecer algumas coisas, ou seja, aquelas que caem sob a inteligência humana; outras, não é possível ao homem conhecer, posto que excedem sua inteligência. Ora, as que ao homem é possível conhecer ou as conhece necessariamente, posto que são evidentes por si, ou não. Ora, as que são evidentes por si, não é necessário introduzir provas para conhecê-las, enquanto as que não forem evidentes por si, chega-se ao conhecimento delas mediante provas e conforme a estrita observação das regras da comprovação, isto é, pelas regras da arte da dialética, para obter certeza na investigação (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 1).

Uma vez que, para Ibn Gabirol, a composição universal de tudo o que há no universo por matéria e forma e que tudo, em última instância, se reduz a matéria universal e forma universal, não são coisas evidentes por si, a demonstração disso é o objetivo dessa obra. Ibn Gabirol, nas palavras do Mestre, diz haver dois modos de conhecer a matéria universal e a forma universal: um universal comum e outro próprio particular.

Pelo modo universal comum, a asseveração dessas duas raízes¹⁰ de tudo se dá pelo conhecimento das propriedades que são inseparáveis delas. Desse modo, a matéria universal “existe por si, tem uma única essência, sustenta a diversidade e dá a tudo sua essência e nome” (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 10). As propriedades da forma universal são “subsistir em outro e conduzir à perfeição a essência daquilo no qual se encontra e conferir-lhe o ser” (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 13). O modo de encontrar então a matéria universal e a forma universal é estabelecendo que estas propriedades são encontradas em tudo que há.

Já pelo modo próprio particular, a primeira parte do caminho é observar “nos sensíveis naturais, universais e particulares e não encontrarás neles outro além disto”. Quanto ao significado disso, ele explicará que, além dos particulares sensíveis (naturais e artificiais), a mesma matéria corpórea é encontrada no que ele chama de universais sensíveis – que são os elementos – e no corpo do céu. Aqui vale ressaltar que Ibn Gabirol não estabelece distinção significativa entre a matéria encontrada nos seres de nosso planeta e a matéria do céu. Divide em quatro a matéria sensível: artificial, particular natural, universal natural e celeste, mas não aprofunda as diferenças que há entre a matéria celeste e o restante da matéria corpórea sensível, admitindo somente, de passagem, que não recebem as qualidades dos elementos e a geração e a corrupção, diferenças que adviriam da forma:

Certo, é verdade que o céu e os elementos são um único corpo, porque ambos concordam na quantidade; excetuando que a diferença entre o céu e os elementos não provém disto, mas provém de que o corpo do céu não recebe as qualidades dos elementos, nem recebe a geração e corrupção, e que a forma do céu é diversa das formas dos elementos (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 17).

Logo a seguir, completa sua defesa de que o céu é corpóreo e se apressa em desviar a atenção do discípulo desse tema em particular, o que poderia indicar que talvez Ibn Gabirol mantivesse alguma dúvida sobre a distância de perfeição que há entre a substância celeste e as demais substâncias sensíveis.

¹⁰ Termo bastante utilizado pelo autor para a matéria e a forma.

Negar que o céu seja corpo não é possível, porque as propriedades e as diferenças do corpo são manifestas nele. Entretanto, pode-se negar que seja corpo tal qual são aqueles corpos; mas, por ora, não te ocupes em discutir sobre isto (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 17).

Do tratamento conferido a estes temas abordados ainda no primeiro tratado do *Fons Vitae*, podemos concluir que Ibn Gabirol possuía sólido conhecimento da obra de Aristóteles¹¹, mas, aparentemente, tinha consciência de que estaria discutindo com autores mais aristotélicos do que ele. As divergências que começam a aparecer no texto podem se dever a uma interpretação particular sua da obra de Aristóteles, diferente da mais comum entre seus antecessores e contemporâneos, em especial da tradição islâmica. Afinal, até a matéria inteligível pode ser encontrada na *Metafísica* “existe uma matéria sensível (aistheté) e outra inteligível (noêté)” (Z 11, 1036a9-12). Mas há a possibilidade de outra explicação que estamos mais inclinados a defender. O “tecido” neoplatônico sobre o qual se desenvolve sua aparente ontologia pode ser atribuída ao conhecimento e adesão a uma tradição concorrente, mais tendente a um Neoplatonismo de base. Porém, como diz Munk, as semelhanças com os modelos neoplatônicos não garantem uma influência direta, embora aponte Proclo como uma fonte mais provável do que Plotino.

Essas aproximações são suficientes para estabelecer que existe conexão entre a filosofia de Ibn Gabirol e a dos Neoplatônicos. Poder-se-á concluir disso que Ibn Gabirol estudou as obras de Plotino e de Proclo? Eu não creio. Plotino jamais foi traduzido ao árabe e, como nós já havíamos dito em outro lugar, os árabes ignoravam mesmo o nome de Plotino, que não se encontra citado jamais em seus escritos. O mesmo não ocorre com Proclo, do qual os árabes citaram diversos escritos, mas parece que não possuíam em árabe mais do que seus *Elementos de Teologia* (MUNK, 1927, p. 240).

A nosso ver, essa orientação apresentada pela metafísica construída por Ibn Gabirol pode decorrer já de elaborações islâmicas de orientação Neoplatônica, como, por exemplo, a tradição Ismaili¹², ainda que apresentada no *Fons Vitae* revestindo-se de um linguajar aristotélico.

Antes de entrar no tema das divergências, vale ressaltar que, pela estrutura apresentada para a organização da obra e pela ordem do conhecimento, seu conteúdo se aproxima muito de uma ontologia. Aparentemente, o *Fons Vitae* é dedicado ao estudo do ser, começando pelos seres particulares corpóreos e chegando até o limite do conhecimento humano racional. Apesar da estrutura bem construída, a questão passa a representar um problema quando nos perguntamos: afinal, o que é o ser para Ibn Gabirol? Existe, para Ibn Gabirol algo estável o suficiente para que se entenda como ser enquanto ser? Mas, isso será mais bem explorado adiante neste artigo. Por ora, prossigamos com a exposição da estrutura ontológica e com as semelhanças que mantém com o aristotelismo neoplatonizado¹³ de seus antecessores e contemporâneos.

Já que iniciamos também o tema da linguagem, ou seja, da terminologia utilizada por Ibn Gabirol no *Fons Vitae*, à exceção das referências a um Deus ou princípio supremo, a terminologia é estritamente aristotélica, até mesmo, curiosamente, demonstrando uma adesão estrita. Tudo o que há em sua cadeia de seres é denominado substância, tanto nos sensíveis quanto nos inteli-

¹¹ Ao contrário do texto do *Fons Vitae*, a obra de Aristóteles é largamente utilizada na *Correção dos Caráteres*, texto que precedeu cronologicamente à sua obra *Metafísica*.

¹² Ver o próximo tópico sobre henologia.

¹³ De modo geral, o que encontramos no Medievo é um Aristotelismo Neoplatonizado, no mínimo, um aristotelismo emanacionista, como consequência das particularidades da recepção árabe da filosofia aristotélica e da atribuição arbitrária de obras como a *Teologia* e o *Liber De Causis*.

gíveis. Estas substâncias, por sua vez, são compostas de matéria e forma; ele usa e abusa dos termos potência e ato¹⁴; refere-se à substância sensível corpórea como substância que sustenta as nove categorias¹⁵, listando-as tal como a tradição: quantidade, qualidade, relação, tempo, lugar, situação, ação, paixão, modo de ser, bem como usa o termo acidentes.

Conforme já indicamos, a estrutura do *Fons Vitae* expõe uma ontologia começando pela substância sensível, abstraindo dela a forma e separando-a da matéria, passando pelos inteligíveis, nos quais, para ele, a matéria está oculta sob as formas, e reduzindo todas as substâncias até chegar à matéria e à forma universais que, conforme seu modelo, são as raízes de tudo quanto existe no universo.

Embora sua noção de matéria seja muito distante daquela mais comum aos filósofos medievais em geral, já que, para ele não consiste somente em corpo, mas é um substrato universal que subsiste por si e é delimitado e dividido pela forma, e aqueles a consideram como privação de ser ou falha e, para ele é um substrato universal sem o qual a forma não pode se sustentar, isso ainda poderia ser derivado de uma leitura particular de Aristóteles¹⁶. Na *Metafísica*, Aristóteles define a substância de modos diferentes e, conforme Zingano, uma análise detalhada do Livro Z, pode ser interpretada como uma porta para que substâncias para além da sensível sejam pensadas: “Ao assim distinguir metafisicamente a forma da matéria no interior das substâncias sensíveis, aquelas a respeito das quais estamos todos de acordo, Aristóteles abre caminho ao reconhecimento de uma substância de outra natureza que a sensível” (ZINGANO, 2003, p. 286). Do mesmo modo, a unidade da matéria proposta por Gabirol entendida, como aqui o fazemos, enquanto continuidade, também não é anacrônica ou estranha, já que a noção de unidade enquanto continuidade já aparece em Aristóteles, podendo ter sido facilmente retirada por Gabirol de uma leitura da *Metafísica* (Δ , 1016b).

E a henologia...

Até o momento, explicitamos a estrutura metafísica apresentada por Ibn Gabirol como uma ontologia, exemplificando com suas reflexões sobre os seres corpóreos. O próprio autor nos adverte que o *Fons Vitae* é uma obra dedicada à primeira parte do conhecimento, entendida por ele como a ciência da matéria e da forma. Nesta, apresenta um modelo de conhecimento que parte do mais próximo aos sentidos, ou corpóreo, em direção ao inteligível; utiliza uma linguagem marcadamente aristotélica para expressar sua concepção de realidade e em momento algum se propõe a articular um discurso sobre o Uno. Ao contrário, afirma que o conhecimento da Vontade e da Essência Primeira seriam outras partes do conhecimento das quais falaria a seguir em outra obra¹⁷. Mas, então, por qual razão, alguns afirmam haver ali uma henologia?

Apesar de começar seu caminho, por suas palavras, conforme a ordem do aprendizado, ou seja, pelas coisas particulares sensíveis e corpóreas, traça, a partir delas, um caminho ascendente no qual identificaremos uma arquitetura Neoplatônica. Se invertermos este caminho as-

¹⁴ Até o tratado terceiro, o termo usado é efetivo. A partir daí passa a ser usado o termo ato.

¹⁵ No latim predicamentos (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 7).

¹⁶ Com efeito, gostaria de sugerir que o fato de Aristóteles ter condicionado a definição da substância sensível à menção não propriamente da matéria, mas mais especificamente do movimento, está ligado ao fato que o descolamento da forma da matéria, de modo a preservar um espaço para uma substância de outra natureza, não deixa, contudo, de introduzir uma exigência que tem de ser satisfeita por uma tal substância. Esta exigência, como havíamos visto, que permitirá justamente conectar o universo inteiro de modo não episódico, era sua capacidade de explicar o movimento das substâncias sensíveis. (ZINGANO, 2003, p. 294).

¹⁷ Denominada no texto *Origo Largitatis et Causa Essendi*. “Já tenho dispostos os discursos acerca de tudo isso no livro que trata do conhecimento da Vontade e este livro se chama “A origem da generosidade e causa do ser”, que deve ser lido depois deste. Por ele conhecerás a verdade da criação, a respeito da qual me perguntaste” (IBN GABIROL *Fons Vitae*, V, 40).

cedente, e o organizarmos conforme a ordem do ser, veremos que se compõe de níveis de realidade que procedem sucessivamente uns dos outros, dando origem a realidades em graus mais baixos de perfeição.

A partir deste ponto, partimos para o que há para além dos sensíveis e iremos expor a Metafísica de Gabirol do modo inverso ao que ele nos expõe no *Fons Vitae*. Para Ibn Gabirol, tudo o que há procede da Vontade criadora. Esta, por sua vez, é uma propriedade do Uno ou Essência Primeira que, embora possa ser entendida como separada de algum modo a partir de seus efeitos, enquanto causa é una e inseparável da Essência. Se entendida a partir de Deus é una com Ele, "A Essência primeira e santa, ela mesma e sua propriedade formam uma unidade total, sem distinção" (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 42). Mas, se considerada a partir de seus efeitos, ela "é uma virtude divina que faz a matéria e a forma e as une, que se infunde desde o mais alto até o mais baixo" (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 38). A Vontade Gabiroliana é uma força divina que é a verdadeira artífice do mundo criado. Relação semelhante quanto a este duplo status pode ser vista na questão do Logos de Filon de Alexandria. A vontade é a criadora porque reúne em um primeiro momento a matéria e a forma primeiras para dar origem ao primeiro ser: a Inteligência.

O Uno ou Essência Primeira é de onde tudo parte. Mas, Ibn Gabirol afirma que a matéria procede da Essência e a forma de sua propriedade, ainda que não possam ser consideradas como de fato separadas. A propriedade à qual ele se refere aqui é a única coisa que pode ser atribuída a um Uno suprassensível, transcendente e absolutamente diferente das coisas que existem: sua própria unidade. A Vontade, por sua vez, é considerada a unidade primeira agente. Portanto, não há, a rigor diferença entre Vontade e unidade enquanto propriedades do Uno, já que a Vontade é a própria unidade.

A forma procede da propriedade porque ela é o princípio delimitador de onde provém toda e qualquer unidade existente. É também, justamente por ser a portadora da unidade a força que delimita, divide, multiplica e diversifica a matéria que, conforme indicamos no início é una e contínua em si mesma, não podendo ser ela o princípio da diversidade e multiplicidade.

Após serem reunidas, forma e matéria primeiras dão origem à existência do primeiro inteligível: a Inteligência. Uma nova forma atingirá mais uma vez a matéria e dará origem à alma, ou ao primeiro nível da alma, se assim preferirmos, já que Gabirol distingue os três níveis da alma (racional, animal e vegetativo) como níveis diferentes de existência. Este último nível, ao receber uma nova forma dará origem à Natureza, esta ainda, uma substância inteligível. E estas são, para ele, as substâncias inteligíveis, espirituais ou simples, ainda que sejam compostas por duas forças antagônicas, a matéria que tudo sustenta e a forma correspondente sustentada naquela.

Até este momento, se apresentadas desse modo, ou seja, conforme o ser, pouca diferença encontramos com os modelos Neoplatônicos mais antigos, a não ser a nomeação da Vontade como criadora e intermediária. Mas aqui, ao despojarmos o termo dos significados religiosos, notamos que ela exerce função semelhante tanto ao *Logos* do médio-platônico Filon, quanto, de certo modo, à diáde indefinida de Plotino, embora com esta última mantenha diferenças significativas¹⁸. Quanto ao *Logos* filoniano, as semelhanças são maiores, "Filo visualiza o *Logos* no nível mais alto como a mente noética de Deus e no nível mais baixo como o aspecto

¹⁸ Conforme Fernandes, "No pensamento plotiniano observa-se uma fusão entre a "Diáde indefinida" da tradição platônica com a "matéria inteligível" aristotélica. John Michael Rist mostrou que a "Diáde indefinida" plotiniana corresponde à primeira efusão do Uno (saindo da unidade na identidade para a distinção na alteridade; En., II.4.5.28-39) e constitui a base do mundo inteligível, plano da união das Formas com a matéria inteligível" (FERNANDES, 2010, p. 627). Em Ibn Gabirol essa associação não é possível, dado que são apontadas diferenças claras entre a Vontade e a matéria primeira. Tampouco a Vontade pode ser considerada uma efusão, posto que, em nossa interpretação não está para além da Essência primeira, mas é um processo intra-divino.

imaneante ou hipostasiado daquela mente na forma dos poderes divinos pelos quais o Logos traz à existência e mantém a ordem da criação” (FRICK, 1999, p. 76). Essa semelhança, com certeza, provém da sabedoria judaica da qual ambos dispunham como pano de fundo.

Embora Asín Palacios tenha acertado muito provavelmente na influência das concepções massarrís em Ibn Gabirol, já que é de Ibn Massara que parece trazer o termo utilizado, a Vontade, não teria acertado a origem da transmissão, pois o termo, de modo diferente do que apontara em seu estudo sobre o precursor islâmico Ibn Masarra (Cf. ASÍN PALACIOS, 1978, p. 68-69), não derivaria do *Livro das Cinco Substâncias* atribuído a Empédocles¹⁹, mas à influência do pensamento Ismaili. Mesmo porque, se nossa interpretação é correta, em Ibn Gabirol, a Vontade não é uma hipóstase, muito menos pode ser considerada uma substância, já que não se compõe de matéria e forma, mas é um processo que ocorre internamente na Essência Primeira.

Sarah Stroumsa²⁰ e Sarah Sviri já apontaram longamente a influência Ismaili no pensamento filosófico judaico medieval.

À lista elementar das hipóstases neoplatônicas, Ibn Masarra acrescenta a complexa noção da vontade de Deus (irāda wa-mashī’a) e a incorpora a seu sistema filosófico. A Vontade Divina é, algumas vezes, identificada com o logos (Kalima) ou com o comando divino (amr)²¹. Estas noções se tornaram típicas das versões monoteístas do Neoplatonismo, em especial através da versão longa da autointitulada Teologia de Aristóteles²² (STROUMSA; SVIRI, 2009, p. 208-209).

Do Uno, através de Sua Vontade procedem matéria e forma que serão novamente reunidas para o surgimento da inteligência. Da inteligência começam a defluir os níveis seguintes e observe-se que defluir aqui não é uma escolha livre, mas o termo largamente utilizado no *Fons Vitae* para o surgimento das realidades subsequentes²³. Da Inteligência procede a alma racional, desta a alma animal, desta a alma vegetativa e desta a Natureza.

Mas Gabirol não se esquiva de discutir a origem da matéria sensível, como diversos outros autores. Ao contrário, esta é uma parte importantíssima em sua metafísica já que defende ser a matéria una e contínua por toda a cadeia da existência. A mudança da matéria quanto a sutileza e densidade provém da recepção das formas e não dela em si mesma. Portanto, em sendo una, a matéria inteligível, em essência é a mesma que a matéria tornada sensível, sendo ambas provenientes da matéria primeira universal à qual se reduzem. Desse modo, explicará a passagem da matéria inteligível à sensível através do que denomina a “substância que sustenta a corporeidade do mundo”, à qual dedicará o segundo tratado do *Fons Vitae*.

¹⁹ Sobre o tema ver: De Smet, “Empedocles Arabus”, p. 19. e S.M. Stern, “Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles – an illusion”.

²⁰ Que já aponta esta influência de longa data, inclusive nos teóricos do kalam como Saadia Gaon. Ver Sarah Stroumsa (2015, p. 74-90), “Wondrous Paths’: The Ismā’īlī Context of Saadya’s ‘Commentary on Sefer Yetsira”.

²¹ Ambos os termos aparecem nos escritos de Ibn Masarra, em especial no Livro das letras, onde ele identifica a kalima com o comando de Deus e com o Kun criador. Ver sobre o tema “Book of letters”, Ja’far (p. 311, 334, 338). Sobre os ecos desse termo no Ismailismo xiita ver S. Pines, “Shī’ite terms and conceptions in Judah Halevi’s Kuzari” (p. 165-251).

²² Ver S. Pines, “La longue recension de la theologie d’Aristote, dans ses rapports avec la doctrine isma’elienne”; F.W. Zimmermann, “The origins of the so-called Theology of Aristotle”; P.B. Fenton, “The Arabic and Hebrew versions of the Theology of Aristotle”; ver também J. Vahid Brown, “Andalus’ mysticism: a recontextualization” p. 78 e nota 29. Sobre o texto seminal ver também P. Adamson, “The Arabic Plotinus: a philosophical study of the ‘Theology of Aristotle’”; D. Gutas, “The text of the Arabic Plotinus. Prolegomena to a critical edition” (p. 371-384).

²³ Isso levou comentadores como Salomon Munk a entenderem que a única criação propriamente dita é da matéria e forma primeiras, posto que uma vez criadas separadas e reunidas, o restante decorre por processos diferentes da criação. Associe-se a isso os “mundos” considerados na mística judaica: atzilut o mundo de Deus e suas propriedades sem diferenciação, Beriah ou mundo da Criação, Yetzirah, o mundo da formação e Asiyyah, mundo da ação, ou o nosso próprio mundo sensível. Ibn Gabirol utiliza diversos termos para aquilo que deflui, além do próprio termo defluído, como formado, engendrado, produzido etc. Assim sendo, em Beriah haveria a criação da matéria e da forma e em Yetzirah a sequência de recepções da forma pela matéria. Para maior aprofundamento da conexão com a mística judaica, ver: Federico Dal Bo. Ibn Gabirol Between Philosophy and Kabbalah.

A investigação da ciência para conhecer que há matéria corpórea, isto é, a substância que sustenta a corporeidade do mundo é realizada pela consideração das matérias que antecipamos. Posto que o mundo é essência corpórea, assim como o corpo é essência dotada de figura e cor, e totalmente formada por suas formas das quais antes falamos, é necessário, por isso, que o corpo seja a matéria das formas que nele se sustentam, que são a figura, as cores e demais acidentes, e que estas sejam suas formas. Da mesma maneira, é necessário que aqui haja algo que seja matéria da corporeidade e para o qual a corporeidade seja forma (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II,1).

A substância que sustenta a corporeidade do mundo é a intermediária entre inteligíveis e sensíveis. Como o que caracteriza os sensíveis é a corporeidade, sendo esta universal para eles e a que todos reúne, esta é uma forma da qual todos os sensíveis participam. Mas, como para ele, toda forma precisa de uma matéria que a sustente, oculta sob ela há uma matéria que é a mesma inteligível. Obviamente não há como perceber pelos sentidos a matéria da corporeidade em si, senão pela abstração através dos particulares. Assim sendo, defende que esta seria a passagem dos inteligíveis para os sensíveis, pois trata-se de uma matéria inteligível que sustenta uma forma corpórea, a própria corporeidade.

Logo, a consideração da corporeidade em relação à matéria que a sustenta será como a consideração da forma universal que indicamos, isto é, a figura e a cor, em relação à corporeidade que as sustenta. Deve, pois, haver aqui uma matéria não sensível que sustente a forma do corpo (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II,1).

Assim, a substância que sustenta a corporeidade do mundo é intermediária no sentido estrito, dado que mantém semelhanças com ambos. Com os sensíveis em geral, ainda que na sua mais ínfima particularidade, compartilha a corporeidade, que é sua forma e, com os inteligíveis compartilha a matéria que se oculta sob aquela que, conforme já indicamos outras vezes, é una e contínua por toda a cadeia de coisas existentes ou seres.

Como na substância que sustenta as categorias (ou predicamentos, se quisermos ser fiéis ao latim) já nos detivemos o suficiente na parte dedicada à ontologia neste artigo, não carece que nos detenhamos novamente nela. Basta agora encerrar com o fato de que ela procede, ou deflui, diretamente dessa substância intermediária e assim a matéria se torna corpórea. Acreditamos haver demonstrado a razão pela qual muitos entendem a metafísica de Ibn Gabirol como uma henologia.

A metafísica dinâmica de Ibn Gabirol

A rigor, nada é, tudo devém...
(PLATÃO. Teeteto, 152e)

Bem, sobra-nos ainda nossa questão inicial: o que Ibn Gabirol constrói no *Fons Vitae* seria ou não uma ontologia? Do mesmo modo, seria possível dizermos que é uma henologia ou não? A nosso ver ambas as caracterizações são corretas em parte, mas nenhuma delas corresponderia completamente ao que Ibn Gabirol está tentando oferecer.

Quanto à questão da ontologia, já expusemos na primeira parte deste artigo que este seria o modo pelo qual nos apresenta sua metafísica, ou seja: sua linguagem estritamente aristotélica; o início do conhecimento pelos sensíveis, o que nos conduz à ideia de que nos encontramos diante da busca pelo ser, "Consideremos primeiro a essência do ser universal e as afec-

ções” (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, I, 5); a composição por matéria e forma e várias de suas noções como a de matéria e de substância que podem ser extraídas de Aristóteles.

Além disso, encontramos esta conexão em suas próprias palavras, quando afirma os três tipos de conhecimento possíveis: “As partes de toda a ciência são três, a saber: a ciência da matéria e da forma, a ciência da Vontade e a ciência da Essência Primeira” (FV, I, 7). Estes três tipos de conhecimento podem ser lidos como três modos da Metafísica: a ciência da matéria e da forma corresponderia à Ontologia; a ciência da Vontade pode ser entendida aqui como filosofia primeira e a ciência da Essência Primeira corresponderia à Teologia, conforme as funções da metafísica. Isso pode indicar a leitura de Avicena ou alguma fonte em comum. E também, Ibn Gabirol é extremamente claro quando indica de início que esta obra especificamente, está dedicada à “primeira parte da sabedoria, isto é, a ciência da matéria e da forma universais”. Se acreditarmos nas próprias palavras do autor, afirmar que aqui há uma Teologia ou algo do gênero é uma ousada dedução pessoal de comentadores²⁴, insustentável pelo teor da obra. É como ver fantasmas sob um discurso que já antepõe de início não se propor a abordar este tema. Assim sendo, por sua estrutura explicativa e vocabulário filosófico podemos afirmar que aqui há sim uma ontologia.

Por outro lado, sob a aparente ontologia que nos oferece, há uma espinha dorsal composta de processões de hipóstases sucessivas, ou, em suas palavras defluxo de sucessivas substâncias. Esta estrutura coincide com os modelos neoplatônicos. Ibn Gabirol se afasta da ontologia medieval de orientação aristotélica ao (não) falar sobre o céu e sua perfeição específica e ao não o colocar como superior ou tendo qualquer função na transmissão da Vontade Divina ao mundo terreno. Sua preocupação fundamental é demonstrar a processão das sucessivas hipóstases a partir de uma Essência única e caracterizar a continuidade entre inteligíveis e sensíveis. Por isso, ao invertermos aquela ontologia, aparece-nos de pronto uma henologia que àquela subjaz, sem que se oponha a ela ou a contradiga, como já foi apontado.

Mas, a metafísica de Ibn Gabirol tem ainda certa particularidade que não foi mencionada. Esta está para além de seu modelo não se enquadrar no modelo mais comum da teoria das inteligências, de não defender a possibilidade da autossustentação da forma sem a matéria nos inteligíveis e de defender a unidade da matéria e propor uma origem nobre para ela. Esta particularidade reside no fato de que sua metafísica é essencialmente dinâmica, na qual duas raízes são forças, por assim dizer, antagônicas em sua função e que são a composição fundamental do universo não são elementos separados por si, que disponham de uma quiddidade fixa. Esta é a razão pela qual Ibn Gabirol afirma não haver a rigor definição possível para a matéria e a forma universais, somente descrição de suas propriedades. Para ele, o *genus generalissimum* não é o ser, mas a matéria que o precede. À forma caberia delimitar, portanto seria a diferença²⁵, e a partir de sua primeira ação sobre a matéria, portanto, teríamos o início do ser.

Conforme indicamos, matéria e forma são duas raízes que compõem o ser, não tendo elas mesmas uma quiddidade fixa. E será justamente no tratado segundo, dedicado à substância que sustenta a corporeidade do mundo, intermediária entre os sensíveis e os inteligíveis que Ibn Gabirol iniciará a explicação de sua metafísica dinâmica. Isso ocorre porque é o primeiro mo-

²⁴ Como quer sustentar Sarah Pessin que intitula sua tese mesma como Teologia do desejo: “defendo a leitura de Ibn Gabirol em termos de uma Teologia do Desejo, que visualiza apofaticamente a entrada de Deus no mundo do ser em termos de um Desejo Divino que dá origem, antes de mais nada, ao desejo no âmago do ser, e, como tal, no âmago de todos os seres, incluindo os seres humanos” (PESSIN, 2013, p. 1).

²⁵ Interessante lembrar aqui a leitura que Eckhart faz de Ibn Gabirol, explorada por Ze'ev Strauss (2023, p. 292 et seq.) adaptando esta matriz na justificação dos anjos.

mento em que explicará a matéria não-sensível que se oculta sob a forma da corporeidade. E, neste momento, ao tentar explicar estas duas raízes, apresenta um método conforme a ordem do ser, e não a do aprendizado que usa na maior parte de sua obra:

Dar-te-ei uma regra geral para encontrar a ciência das matérias e das formas. Imagina, pois, em ordem, aqueles que são, isto é, dos quais uns sustentam os outros e esses são sustentados pelos anteriores e entre eles estabelece dois extremos: um inferior e um superior. Aquele, dentre eles que é superior contendo tudo, como matéria universal e apenas sustinente; e aquele que está no inferior como forma sensível, será apenas forma sustentada (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II,1).

Aqui estabelece tudo o que existe ordenado desde o seu início, ou, em suas palavras o extremo superior, que seria a matéria universal e o inferior, que seria pura forma sensível, como a cor e a figura, a partir da qual não é possível engendrar novos níveis. Assim sendo, o que é superior e mais sutil será matéria e o inferior será sua forma.

Dentre os que se encontram no meio destes dois extremos, o que for mais elevado e mais sutil, será matéria do inferior e mais denso, e o inferior e denso será sua forma. E, de acordo com isso, a corporeidade do mundo, que é matéria manifesta que sustenta a forma que nela é sustentada, deve ser forma sustentada na matéria oculta da qual tratamos. E, de acordo com esta consideração, esta matéria será forma para aquilo que a segue, até que cheguemos à matéria primeira que tudo contém (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II,1).

Desse modo, a matéria, como elemento mais elevado e sutil recebe a forma tornando-se algo mais denso. Invertendo, por trás da forma, seja ela sensível ou inteligível, sempre haverá uma matéria que funcionou como forma para o nível mais elevado. Temos aqui, a nosso ver, uma dialética radical na qual não podemos tomar matéria e forma como elementos, mas como princípios antagônicos, o indeterminado ou não-delimitado e o determinante ou delimitante que, ao atingir o primeiro gera o determinado, ou seja, o ser. Esses princípios ou forças atuam como um fluxo dinâmico que dá origem ao mundo tal como o vemos. E se há algo que podemos chamar de realidade última são esses dois princípios opostos, ainda que não haja um único momento em que eles estejam separados naquilo que denominamos ser.

Disso se segue: que todas as coisas que o sentido e a inteligência compreendem, quanto às formas que são, são separadas em si mesmas, porque são separadas nos sentidos e na inteligência, ainda que não sejam separadas no ser, pois, tudo o que é, está unido e conjunto (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II,4).

Ainda no segundo tratado, a partir das considerações que faz acerca do sensível, já conduz à conclusão de sua obra, quer dizer, que há um fluxo contínuo de exposição da matéria à forma que origina tudo o que existe e que todas as formas são sustentadas na matéria primeira.

E verás depois também que todas as formas são sustentadas na matéria primeira, como a cor, a figura e acidentes semelhantes se sustentam na quantidade e a quantidade na substância; então ficará claro para ti que o que é manifesto do que existe é exemplo do que neles é oculto, então também ficará claro para ti que tudo o que está sustentado na matéria primeira são partes para ela, e verás que a matéria primeira é universal para elas, e que algumas destas coisas são partes umas para outras, até que conheças plenamente que a matéria primeira que sustenta todas as formas, é como um livro

ilustrado e como um volume pautado²⁶; e verás então a tua inteligência circunscrevendo todas as coisas e se elevando sobre elas, conforme a possibilidade do homem. (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, II, 5).

Tudo o que há, ou seja, o universo como um todo, não é mais do que formas sustentadas na matéria primeira. Mas o que funciona como forma para um nível foi matéria no superior, tendo assumido a função oposta, de sustentáculo. Portanto, a rigor, tudo pode ser encontrado na matéria primeira universal, que reúne todas as formas que defluem da Vontade Divina, sendo assim o Livro no qual Deus/Uno tudo escreveu para ser lido pelo ser humano, e esta seria sua causa final²⁷.

Referências

- AVENCEBROLIS (IBN GABIROL). *Fons Vitae – ex Arabico in Latinum translatum ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codicis Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Clemens Baeumker. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* Münster: Aschendorff, 1895.
- ASÍN PALACIOS, M. *The mystical philosophy of Ibn Masarra and his followers.* Translated by Elmer H. Douglas and Howard W. Yoder. Leiden: E. J. Brill, 1978.
- DAL BO, F. "Ibn Gabirol Between Philosophy and Kabbalah. A Comprehensive Insight into the Jewish Reception of Ibn Gabirol". In: POLLONI; BENEDETTO; DAL BO. *Ibn Gabirol (Avicbron): Latin and Hebrew Philosophical Traditions.* Turnhout: Brepols, 2023. p. 359-382.
- DE SMET, D. *Empedocles Arabus, une lecture Neoplatonicienne tardive.* Brussels: Koninklike Academie Voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie, 1998.
- FERNANDES, E. A interação naturante entre o demiurgo e o mundo, a questão dos "dois tipos de matéria" e a natureza da "implantação" da alma no corpo. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 122, dez./2010, p. 617-635.
- FRICK, P. *Divine providence in Philo of Alexandria.* Tübingen: Mohr Siebeck: 1999.
- IBN GABIROL; LEWIS, B. *The Kingly Crown.* Tradução, Introdução e notas de Bernard Lewis. London: Valentine-Mitchell, 1961.
- LAUMAKIS, J. A. Solomon Ibn Gabirol and William of Auvergne. In: POLLONI; BENEDETTO; DAL BO. *Ibn Gabirol (Avicbron): Latin and Hebrew Philosophical Traditions.* Turnhout: Brepols, 2023, p. 159-196.
- MUNK, S. *Mélanges de Philosophie Juive et, Arabe.* Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1927.

²⁶ Laumakis aponta nas influências que Guilherme de Auvergne recebe de Ibn Gabirol: "Assim, ambos Ibn Gabirol e Guilherme de Auvergne concebem o universo como um livro aberto ou uma tábula – *librum apertum aut tabulam* – que exhibe os escritos de Deus, isto é, as palavras de Deus, que são signos a serem lidos pela mente humana como ele deseja e busca conhecer a Deus" (LAUMAKIS, 2023, p. 178).

²⁷ Vemos aqui uma imagem muito antiga na mística judaica, a ideia de que o mundo foi feito a partir das letras e números, encontrada no *Sefer Yetzirah*, bem como a ideia de que a Torah é um espelho do universo.

PESSIN, S. *Ibn Gabirol's Theology of Desire*. Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

STERN, S.M. Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles – an illusion. In: ZIMMERMAN, F. (Ed.). *Medieval Arabic and Hebrew Thought*. London: Variorum, 1983. Originalmente publicado em: Actas, 4º Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1968 (Leiden: Brill, 1971).

STRAUSS, Z. "‘Lord, Show us the One, an it is Enough for Us’. Meister Eckhart’s Reception of Ibn Gabirol’s Metaphysics of the One". In: POLLONI; BENEDETTO; DAL BO. *Ibn Gabirol (Avicbron): Latin and Hebrew Philosophical Traditions*. Turnhout: Brepols, 2023. p. 283-315.

STROUMSA, S. "‘Wondrous Paths’: The Ismā‘īlī Context of Saadya’s ‘Commentary on Sefer Yetsira’" *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, v. 18, n. 1, 2015, p. 74-90.

STROUMSA, S.; SVIRI, S. The Beginnings of Mystical Philosophy in Al-Andalus: Ibn Masarra and his Epistle on Contemplation. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSAL)*, v. 36, 2009, p. 201-253.

ZINGANO, M. Forma, Matéria e Definição na Metafísica de Aristóteles. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 13, n. 2, jul./dez. 2003, p. 277-299.

Sobre a autora

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

Doutora em Ciências da Religião com a tese "Metafísica, Mística e Linguagem em Schlomo Ibn Gabirol: uma leitura bergsoniana". Pós-doutorado em Filosofia Medieval. Professora Associada da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Departamento e Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Pesquisadora-líder do NUR – Núcleo de Pesquisas em Filosofia Islâmica Judaica e Oriental.

Recebido em: 06/11/2024
Aprovado em: 01/12/2024

Recebido em: 11/06/2024
Aprovado em: 12/01/2024

Aspectos tópicos a partir da equivalência entre Deus, bem e felicidade em Boécio¹

Topical aspects from the equivalence between God, good and happiness in Boethius

Luana Talita da Cruz

<https://orcid.org/0000-0003-1206-3722> – E-mail: luanatdacruz@gmail.com

RESUMO

A *Consolação da Filosofia* está permeada por referências a grandes autoridades e interpretações sobre as ideias filosóficas desses autores. A última obra de Boécio nos mostra sua leitura sobre a filosofia em si, bem como sobre teorias específicas como, por exemplo, a argumentação tópica. Apresentamos, aqui, alguns argumentos desenvolvidos, em particular, nos Livros III e IV da *Consolação*, a partir dos quais defendemos que Boécio apresenta uma equivalência entre verdadeiro bem, verdadeira felicidade e Deus. É a partir destes Livros que apontamos, ainda, o uso de alguns argumentos tópicos nesta obra.

Palavras-chave: Boécio. *Consolação da Filosofia*. Felicidade.

ABSTRACT

The *Consolation of Philosophy* is written with an abundance of references to authorities and of interpretations about philosophical ideas by these authors. Boethius's last work shows us his own idea of philosophy itself as well as his reading on specific theories, such as topical inferences. Our goal here is to show some of the arguments developed through *Consolation's* Books III and IV, from which we argue that Boethius presents an equivalence of true good, true

¹ Este trabalho foi apresentado como parte do *Seminário Internacional de Ontologia Medieval*, organizado pelo Grupo de Estudos em Filosofia Medieval da Universidade Federal do Ceará (GEFIM- UFC). As ideias aqui discutidas são frutos de minha pesquisa de doutorado.

happiness and God. It is from these Books that we argue about Boethius's use of topical arguments in this work.

Keywords: Boethius. *Consolation of Philosophy*. Happiness.

Boécio não foi um lógico no sentido robusto do termo. Não creditamos a ele um sistema lógico próprio ou sequer a pretensão de criar tal tipo de teoria. No entanto, a lógica medieval latina deu-se naqueles moldes e desenvolveu-se através daquelas discussões, em grande parte, devido a Boécio. O projeto de tradução das obras de Aristóteles e Platão que encontramos em Boécio foi fruto do período em que viveu e, no qual, era um padrão esperado, ainda que nem sempre cumprido, que a classe aristocrática dedicasse seu ócio às traduções e comentários de grandes pensadores e obras de interesse. A abordagem escolhida por Boécio, iniciando pela lógica e visando o esclarecimento de que as ideias de Aristóteles e Platão eram, na verdade, harmônicas, aponta para a influência neoplatônica também comum ao período. Dessa forma, se poderia pensar que o que encontramos em Boécio em se tratando de lógica é, na verdade, apenas um projeto de tradução e comentário cuja importância existe apenas na medida em que funciona como ponte entre a antiguidade clássica e o medievo. Isso, entretanto, seria um engano.

Apesar do projeto ambicioso que Boécio dá a si mesmo, o que foi, de fato, traduzido e comentando foram tratados de lógica de Aristóteles e de Porfírio. É através de Boécio que dialética medieval se desenvolve, pois, é através de Boécio que o *Organon* é difundido, à exceção dos *Segundos Analíticos*. Mesmo com o aumento de tradutores e traduções disponíveis a partir do século XI, as traduções de Boécio não caem em descrédito e é apenas na segunda metade do século XII que surge o próximo tradutor sistemático de Aristóteles no ocidente latino, a saber, James de Veneza.

Os argumentos tópicos de Boécio apoiam-se em apenas três dos seis predicáveis que ele aceita: gênero, definição e *differentia*. Gênero e definição estão presentes necessariamente no sujeito cujo predicado indicam e são partes da essência da coisa, sendo gênero maior do que o seu sujeito e definição igual a seu sujeito. Dessa forma, é apenas gênero que pode ser aplicado a outras coisas além do sujeito, não sendo este o caso de definição. Definição, como predicável igual ao seu sujeito, é um predicável convertível, ou seja, um predicável que pode ser predicado ao sujeito tanto quanto o sujeito pode ser predicado ao predicável. Definição, *differentia* e gênero são classificadas como primeiro geral e depois singular, independentes de serem ou não parte da essência do sujeito ou de serem igual ou maior que ele. Assim sendo, gênero, *differentia* e definição são parte da essência do sujeito enquanto são algo comum e geral, sendo que apenas definição não é maior que seu sujeito.

Dessa forma, é importante notar que apenas *differentia* predica características que o sujeito possui, no sentido de tal característica ser algo que o sujeito tem e não que ele é, o que marca uma distinção clara entre *differentia*, definição e gênero da mesma forma que ser igual a seu sujeito marca a diferença de definição para gênero e *differentia*. No entanto, se consideramos a concepção aristotélica de definição segundo a qual "uma definição, ele diz, é uma expressão significando a essência de algo, e uma definição consiste no gênero e na *differentia* do que está sendo definido"² (STUMP, 1978a, p. 238, tradução nossa), aceitamos que é possível

² Tradução livre de: "[...] a definition, he says, is in the expression. Signifying the essence of something, and a definition consists of the genus and the differentiae of what is being defined" (STUMP, 1978, p. 238).

encontrar gênero e *differentia* através da definição. Na *Consolação da Filosofia*, Boécio parece oferecer a definição de felicidade através dessa abordagem, estabelecendo seu gênero e sua *differentia* a fim de, disso, derivar sua definição.

Boécio inicia a *Consolação* apresentando a terrível condição em que se encontra. Ao início da obra, o autor encontra-se preso e aguardando sua execução, mas, para além disso, encontra-se perturbado e incapaz de reconhecer verdadeira felicidade. Quando a Filosofia, em sua forma antropomorfizada, aparece ao autor, ela oferece um diagnóstico de que ele, na verdade, encontra-se doente. Assim, a Filosofia se propõe a curar-lhe a alma, sendo que tal cura deve ser alcançada através do exercício da razão e da busca filosófica realizada, aos poucos, pelo próprio doente. A Filosofia, assim, propõe-se a guiar Boécio para a cura de sua enfermidade, deixando claro que, mesmo através da Filosofia, o homem que busca a cura ou o consolo deve ser o agente na cura das dores e males que lhe infligem a alma. A cura mencionada pode ser alcançada apenas se o doente recordar o que sua doença o fez esquecer, voltando a contemplar a verdade. É a contemplação da verdade, através da Filosofia, que pode curar a alma do homem. No entanto, a *Consolação* oferece um itinerário lento, em que o autor deve ir, aos poucos, recebendo “remédios” mais fortes.

Inicialmente, o autor aceita os bens da Fortuna como verdadeiros bens e cabe à Filosofia apontar como tais bens são apenas bens ilusórios. Da mesma forma, cabe à Filosofia esclarecer o que é o bem e qual a verdadeira ordem do mundo. A Filosofia explica que as punições e recompensas distribuídas injustamente são apenas aparentes, pois a Fortuna não distribuí o Bem Último que pode ser alcançado apenas através da contemplação da verdade. Enquanto a Fortuna parece oferecer recompensas até mesmo para aqueles que não são merecedores de tais recompensas, o Bem Último pode ser alcançado apenas por aqueles que são merecedores desta recompensa. Sendo o Bem um todo indivisível, a Fortuna é incapaz de oferecer partes dele. Tudo que a Fortuna pode oferecer são falsos bens que tornam a vida confortável apenas no que diz respeito aos sentidos e que não consideram mérito ou demérito ao serem atribuídos.

Cabe apontar que a confusão sobre os bens da Fortuna e o verdadeiro bem não advém da própria Fortuna. É o homem que, da mesma forma que ocorre com o autor ao início da obra, esquece-se dos ensinamentos da Filosofia acerca da verdade. O homem tende para o bem e para a felicidade, sendo que a Filosofia aponta que não é possível atingir um sem o outro. O que ocorre não é apenas o esquecimento do verdadeiro bem, mas, também, a identificação da felicidade com bens menores ou bens aparentes. Em sua busca pela felicidade, por vezes, o homem aceita um bem da Fortuna como sendo o verdadeiro bem, pois tal bem traz em si a aparência de felicidade. Dessa forma, o homem deixa de buscar a verdadeira felicidade, julgando tê-la encontrado. Sendo este o caso do autor, a Filosofia se propõe a ensinar Boécio a reconhecer a verdadeira felicidade e buscar o caminho para alcançá-la. Se os homens tendem à felicidade, os homens tendem ao bem, pois a felicidade e o bem são nomes diferentes da mesma coisa. Assim, se a felicidade deve ser completa, sem qualquer carência, isso também deve ser o caso ao falarmos do bem. A felicidade é um bem indivisível que não constitui gênero de bens menores e isso também se aplica ao verdadeiro bem.

Ao longo da *Consolação*, Boécio estabelece a perfeição, completude e finalidade como as características da felicidade e do bem. Seguindo os argumentos apresentados pela Filosofia, Boécio chega à conclusão de que Deus é o verdadeiro bem e a verdadeira felicidade, pois possui as mesmas características. Mais do que isso, seria impossível que o Bem Último e Deus fosse coisas distintas sem que isso resultasse em múltiplos bens. A perfeição e completude da felicidade, do verdadeiro bem e de Deus torna impossível que existam felicidades, bens ou deuses similares. Se Deus é a felicidade e a felicidade é o verdadeiro bem, Deus deve ser o verdadeiro

bem. O homem que tende naturalmente para a felicidade, tende naturalmente para o bem e, conseqüentemente, tende naturalmente para Deus. Sendo o mundo ordenado de modo a tender para o bem, o mundo é ordenado de tal forma que tende para Deus e para a felicidade, indicando uma tendência à perfeição que é parte da própria ordem natural do universo. Através disso, podemos rejeitar a ideia de que os injustos poderiam receber recompensas sem serem merecedores de tal recompensa, pois isso seria algo contrário a ordem do mundo. Sendo Deus bom, o universo é bom e, sendo o universo bom, o universo não seria injusto a ponto de permitir que os maus recebessem recompensas verdadeiras enquanto os bons são punidos sem razão. Mesmo que, de modo intuitivo, pensemos na ordem da Fortuna como sendo a ordem do mundo, a Filosofia insiste que observemos com mais atenção para reconhecer a verdade.

Iniciando nossas considerações no Livro III, iniciamos com as considerações de Boécio sobre a felicidade. No entanto, antes de prosseguirmos, gostaria de esclarecer que ao falarmos de tópicos, entendemos, de modo geral, um conceito utilizado na antiguidade e no medievo e que pode ser entendido como o *locus* do argumento ou aquilo que está em questão em um argumento. Mais especificamente, consideramos que, um tópico, para Boécio, trata daquilo que uma questão quer responder e que, em muitos casos, é, também, aquilo que se busca definir através de uma Proposição Máxima ou *Differentia* da inferência tópica. Boécio diverge de Aristóteles em alguns aspectos sobre a utilização desse tipo de argumentação, mas não entraremos nesta questão ao longo deste estudo.

Em se tratando do Livro III da *Consolação*, Boécio descreve a felicidade com as seguintes características:

1. É um bem que, uma vez obtido, não deixa nada a ser desejado;
2. É a perfeição de todas as coisas boas;
3. Contém em si mesma tudo que é bom;
4. É completa, pois se algo estivesse ausente dela, algo ainda poderia ser desejado;
5. A felicidade é perfeita uma vez que tudo que é bom está presente;
6. É aquilo que todos os homens desejam, pois os homens desejam o verdadeiro bem por natureza.

Na Prosa 3 do Livro III, Boécio propõe, através da Filosofia, a seguinte questão: “[...] quando vivias em meio da opulência ilimitada, não te aconteceu nenhuma vez de te sentires perturbado depois de ter recebido uma injúria?” (BOÉCIO, 2023, Livro III, Prosa 3, 5, p. 93-94). A partir dela, encontramos um argumento fundamentado na *differentia* de definição com a Proposição Máxima que diz que coisas com definições diferentes são elas mesmas diferentes. Conforme escreve Boécio, “[...] podemos concluir que as riquezas não livram os homens de suas necessidades e não podem fazer com que ele seja autossuficiente” (BOÉCIO, 2023, Livro III, Prosa 3, 11, p. 94). No entanto, ao considerar que a felicidade é autossuficiente e que a riqueza não é autossuficiente, a riqueza não pode possuir a mesma definição que a felicidade e, conseqüentemente, não pode ser a mesma coisa que a felicidade. Há, também, que se considerar que a felicidade não pode ser tomada de quem a possui, sendo que por ser da natureza da riqueza poder ser tomada de outros. Dado que “[...] o dinheiro é de tal natureza que não há nele nada que garanta que ele não possa ser retirado de quem o possui” (BOÉCIO, 2023, Livro III, Prosa 3, 12, p. 94), a riqueza não pode ser o mesmo que a felicidade.

A fim de apontar que superioridade política e os altos cargos não são o mesmo que a verdadeira felicidade, Boécio ressalta que tal superioridade não garante que aquele que a obtém é merecedor de qualquer honra ou louvor, pois “se as honras fossem intrínsecas aos

cargos, não perderiam sua prerrogativa em nenhuma parte do mundo e em nenhum momento da história” (BOÉCIO, 2023, Livro III, Prosa 4, 12, p. 98). Em ambos os casos mencionados, Boécio ressalta que a autossuficiência não está presente nesses bens aparentes da Fortuna. Ele parece argumentar conforme a *differentia* de opostos com referência à privação e posse, tendo como proposição máxima “onde a privação pode estar presente, a posse não é uma propriedade”³ (BOÉCIO, 1978, [1191C-1191D], 21-22, Livro II, p. 56, tradução nossa). A felicidade parece uma consequência de tais bens, mas, em ambos os casos, são bens que não podem oferecer autossuficiência, de modo que não possuem as características que definem a felicidade. Isso fica ainda mais claro quando Boécio aponta que “[...] como os cargos não possuem um valor próprio além daquele que lhes é atribuído pela equívoca opinião dos homens, é natural que seu esplendor se esmoreça” (BOÉCIO, 2023, Livro III, Prosa 4, 13, p. 98).

Ainda que o nascimento nobre não possa ser perdido da mesma forma que a riqueza e os altos cargos, esse ainda não possui em si mesmo a propriedade de ser virtuoso. Se a virtude não pertence àquele de nome nobre apenas por sua nobreza e as honrarias são reservadas ao virtuoso, as honrarias não pertencem àquele de nome nobre apenas por sua nobreza sem a virtude, pois “o que segue de algo (*consequens*) que não pertence a alguma coisa não pode, tão pouco, pertencer na coisa”⁴ (BOÉCIO, 1978, [1190B], 17-19, Livro II, p. 54, tradução nossa). Mais do que isso, “se a realza fosse uma fonte de felicidade, não seria correto pensar que, onde ela falte, a felicidade diminuirá e imperará a desgraça?” (BOÉCIO, 2023, Livro III, Prosa 5, 3, p. 99).

Após considerar os prazeres do corpo, Boécio aponta que “[...] as coisas que não podem garantir os bens que prometem, e nem apresentam a perfeição que resultaria da síntese de todos os bens, são caminhos que não conduzem à felicidade” (BOÉCIO, 2001, Livro III, Prosa 8, 12, p. 107), de modo que não podem ser o mesmo que o Bem Último. Tais bens aparentes não satisfazem as condições características da felicidade e são, por definição, algo diferente do Bem Último. Riqueza, honrarias, poder, glória, prazeres carnis e bens do corpo não são o mesmo que a verdadeira felicidade “[...] nem possuem em si a capacidade de fazer o homem feliz” (BOÉCIO, 2023, Livro III, Prosa 8, 12, p. 107). O Bem Último não deixa nada mais a ser desejado e não pode ser tomado por outros ou perdido por uma razão ou outra. Boécio utiliza, em particular, as Prosa 5 a 8 para apontar de modo claro que a definição de felicidade não é a mesma que a dos bens considerados até aqui. Tais bens não podem ser sequer expressões da felicidade e, já “[...] que as riquezas não trazem independência, que a monarquia não confere poder, que os cargos não conferem nem honra nem respeito, que a glória não traz celebridade e que os prazeres não trazem a alegria” (BOÉCIO, 2001, Livro III, Prosa 9, 2, p. 108), o autor aponta que tais bens aparentes são considerados bens reais apenas através do erro humano.

Assim, na Prosa 9, Boécio aponta que a felicidade é um todo indivisível e, sendo completa, ela não é gênero de coisas menores. Assim, a felicidade “[...] está completamente presente se apenas uma de suas partes estiver presente” (STUMP, 1978, p. 120, tradução nossa) e “[...] está ausente se apenas uma de suas partes estiver ausente” (STUMP, 1978, p. 120, tradução nossa). São os homens que “fragmentam o que é uno por natureza” (BOÉCIO, 2023, Livro III, Prosa 9, 16, p. 110), mas, apesar da possibilidade cair no erro, “[...] não devemos buscar a felicidade em bens individuais que apenas aparentam reunir em si todos os bens” (BOÉCIO, 2023, Livro III, Prosa 3, 23, p. 111-112).

³ Tradução livre de: “[...] where the privation can be present, the possession is not a property” (BOÉCIO, 1978, [1191C-1191D] 25-29, Livro II, p. 56).

⁴ Tradução livre de: “[...] what follows from something (*consequens*) which does not inhere in a thing cannot inhere in that thing either. *Ibidem*, [1190B], 17-19, Livro II, p. 54).

Considerando que a felicidade é o bem supremo e o bem supremo é a felicidade e que a perfeição de Deus exige que não exista nada melhor que ele, o bem supremo é encontrado em Deus e a felicidade, que é o bem supremo, também deve ser encontrada em Deus. “Deus, que é o primeiro de todos os seres, é o próprio bem” (BOÉCIO, 2023, Livro III, Prosa 10, 7, p. 117) e, “[...] Deus é um bem e, além disso, ela [a razão] prova que Ele é o Bem Supremo” (BOÉCIO, 2023, Livro III, Prosa 10, 8, p. 117), de modo que estabelecemos que a verdadeira felicidade que é encontrada no Bem maior deve, portanto, ser necessariamente encontrada em Deus, pois, dado que a felicidade e o bem possuem a mesma definição e que o Bem Último é encontrado em Deus, é impossível que apenas o bem seja encontrado em Deus. Não sendo o caso que tais coisas tenham definições diferentes, não há razão para que não sejam a mesma coisa. A equivalência é reforçada mais uma vez quando Boécio aponta que ao atingir a felicidade, também se assegura a divindade, pois uma não pode acontecer sem a outra.

Por fim, destaco que, no Livro III, Prosa 10, quando Boécio argumenta sobre a definição de felicidade, a Filosofia, enquanto personagem, até mesmo lembra ao personagem do autor que é a lógica que conecta todas as coisas que discutiram até o momento. Em um argumento considerando a felicidade como bem supremo, a Filosofia compara tal conceito com outras formas do bem e os compara com partes possíveis da felicidade. Embora seja evidente que tais coisas estão relacionadas com o bem, estes não são o próprio Bem Último. A Proposição Máxima que se pode encontrar ali é que “o que existe essencialmente ou permanentemente nas partes individuais deve existir essencialmente ou permanentemente no todo” (BOÉCIO, 1978, [1188D] 5-6, Livro II, p. 52)⁵. Disso Boécio conclui que tais bens não são espécies do verdadeiro bem, mas, sim, partes dele. O todo pode ser ou gênero que se divide em espécies ou todo completo que se divide em partes que não são espécies por si só. Assim sendo, a felicidade é um todo completo.

No argumento apresentado no Livro III, Prosa 9, Boécio desenvolve o raciocínio que leva à conclusão da Prosa 10, estabelecendo a felicidade um todo completo indivisível. Escreve ele que “(...) por causa do erro, o homem divide aquilo que é uno por natureza, transformando o verdadeiro e perfeito em falso e imperfeito” (BOÉCIO, 2001, Livro III, Prosa 9, 4, p. 109). Nisso, a filosofia deve servir como guia afim de que o homem não caia em tais erros de julgamento. É, então, a razão o único guia capaz de identificar essas confusões bem como de encontrar o caminho correto. A *Consolação* apresenta a insistência da Filosofia para que Boécio argumente ou reconheça seus argumentos, a fim de justificar conclusões que lhe parecem óbvias, pois tais conclusões são, também, o remédio que permite que Boécio apenas compreenda seus argumentos e volte seu olhar para a verdade.

Mais do que isso, uma vez que Deus é o princípio que move e ordena o universo, ele o faz através de si mesmo, ou seja, através do bem supremo e da felicidade suprema. Ao argumentar tal ponto, Boécio utiliza a *differentia* de efeitos, destruições e usos. A definição de cada um dos conceitos utilizados, mesmo que apenas através do esclarecimento de seu nome, torna-se central para o tipo de argumentação a que Boécio recorre. É interessante notar, também, que Boécio identifica o Bem como ser enquanto o mal não é, de acordo com a *differentia* de afirmação e negação, cuja proposição máxima que indica que “[...] as propriedades de opostos devem ser elas mesmas opostas”⁶ (BOÉCIO, 1978, [1191D], 36, Livro II, p. 56, tradução nossa). Assim, sendo o bem e mal opostos, eles apresentam propriedades opostas. Se o bem é, então o mal, que representa a negação do bem, não é, conforme Boécio aponta: “Pois o bem e o mal são

⁵ Tradução livre de: “[...] what inheres in the individual parts must inheres in the whole” (BOÉCIO, 1978, [1188D] 5-6, Livro II, p. 52).

⁶ Tradução livre de: “[...] the properties of opposites must be opposites” (BOÉCIO, 1978, [1191D] 36, Livro II, p. 54).

coisas contrárias. Assim, uma vez que fique demonstrado que o bem é poderoso, consequentemente deverá se deduzir que o mal é fraco” (BOÉCIO, 2023, Livro IV, Prosa 2, 3, p. 145).

Apenas os homens que reconhecem seu próprio erro ao identificar a felicidade com os bens transitórios da Fortuna podem reconhecer o caminho para a verdadeira felicidade, pois, aqueles que persistem no erro e no vício abandonam sua humanidade. Assim, tanto o verdadeiro bem quanto a felicidade quanto Deus dependem da virtude, pois, ao expressá-la, o homem se aproxima do bem. A filosofia é tida como guia através do tortuoso caminho para a verdadeira felicidade, sendo que é através dela que o homem pode realizar a virtude e voltar a contemplar a verdade.

Por fim, ressaltamos que é apenas através da virtude que o homem pode alcançar a felicidade, pois apenas os virtuosos alcançam seus objetivos e, sendo que todo homem tende ao bem, apenas os virtuosos alcançam o bem. Todavia, se a virtude é o hábito alcançado através das regras que organizam e orientam o pensamento, é apenas através do exercício de tais regras que o homem pode ser feliz. Assim, a Filosofia aponta que “[...] depreende-se que aqueles que possuem [a virtude], praticam e adquirem a virtude sempre que tem uma boa Fortuna” (BOÉCIO, 2023, Livro IV, Prosa 7, 15, p. 181), sendo que “[...] a Fortuna é sempre má para aqueles que vivem afundados em vícios” (BOÉCIO, 2023, Livro IV, Prosa 7, 15, p. 182). Apenas através da virtude e, portanto, através do raciocínio correto e da mente bem-ordenada, é possível reconhecer a felicidade.

O virtuoso reconhece os bens do acaso como tal e sabe que não se tratam nem do verdadeiro bem nem da verdadeira felicidade ou o verdadeiro Deus. Mais do que isso, o virtuoso sabe que os viciosos não são felizes e que a Fortuna não lhes oferece horarias e louvores, pois, ao reconhecer o bem que ordena e governa o universo, reconhece que os bens da Fortuna não são os verdadeiros bens. Indo além, também reconhece a felicidade como um todo completo indivisível, de modo que não poderia ser aquilo que os viciosos procuram ou julgam possuir. Sem a virtude para reconhecer a verdadeira felicidade e o verdadeiro bem, é impossível que se reconheça o erro que leva ao vício e torna os homens menos do que homens. No entanto, uma vez que apenas o virtuoso é capaz de reconhecer o vício como tal e os bens da Fortuna como bens ilusórios que não garantem a verdadeira felicidade, é apenas o virtuoso que pode ser feliz porque apenas o virtuoso reconhece o engano de dividir um todo indivisível.

Por fim, ressaltamos que uma vez que a felicidade é o fim do homem e que tanto Deus quanto o verdadeiro bem são a felicidade, torna-se necessário que tanto Deus quanto o verdadeiro bem, também, sejam o fim do homem. É através de Deus e do verdadeiro bem que o homem é feliz, pois, eles são a felicidade. Se é o caso que a felicidade é o que torna algo desejável e que é por isso que o homem se dispõe a perceber aquilo que não é um bem como tal, é também o caso que é Deus e é o Bem que tornam as coisas desejáveis. Mais do que isso, o bem é a definição de felicidade, pois a felicidade pode ser a definição de bem, levando à equivalência que Boécio sugere em sua última obra. Lembramos ainda que, definição é um predicável convertível, de forma que, ao definir bem e felicidade em termos um do outro, Boécio afirma que o bem é aquilo que é igual a felicidade e a felicidade é aquilo que é igual ao bem, sendo que ambos, enquanto partes de suas essências, são comum e geral antes de serem singular e individual. Dessa forma, o bem predica o que a felicidade é e a felicidade predica o que o bem é e, da mesma maneira, Deus é predicado pelo bem e pela felicidade enquanto a predica a felicidade e o bem.

Referências

- ANGIONI, L. Defining Topics in Aristotle's Topics VI. *Philosophos*, Goiânia, v. 19, n. 2, p. 151-193, 2014.
- BIRD, O. The formalizing of the topics in mediaeval logic. *Notre Dame Journal of Formal Logic*. Durham, v. 1, n. 4, 1960, p. 138-149.
- BIRD, O. The Tradition of the Logical Topics: Aristotle to Ockham. *Journal of the History of Ideas*, v. 23, n. 3, 1962, p. 307-323.
- BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Campinas: Vide Editorial, 2023.
- BOETHIUS. *Consolatio Philosophica* (Edição e comentário: O'DONNEL, J. J.). 1990.
- BOETHIUS. De topicis differentiis. In.: *Boethius's De topicis differentiis*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- BOETHIUS. In Ciceronis topica. In.: *Boethius's In Ciceronis topica: an annotated translation of a medieval dialectical text*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- BOETHIUS. *The Consolation of Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001.
- BOETHIUS. *Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*. London: Harvard University Press, 1973.
- CASEY, J. P. Boethius's Works on Logic in the Middle Ages. In: KAYLOR, N. H.; PHILIPS, P. E (Eds.). *A Companion to Boethius in the Middle Ages*. Danvers: Brill, 2012. p. 193-220.
- DE LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- DUNCOMBE, M.; NOVAES, C. D. Dialectic and logic in Aristotle and his tradition. *History and Philosophy of Logic*, v. 37, 2016, p. 1-9.
- STUMP, E. *Dialectic and its place in the Development of Medieval Logic*. New York: Cornell University Press, 1989.
- STUMP, E. Notes to Book II. *Boethius's De topicis differentiis*. Ithaca: Cornell University Press 1978. p. 110-128.
- STUMP, E. Differentia and the Porphyrian Tree. In.: STUMP, E. *De topicis differentiis*, Ithaca: Cornell University Press, 1978a, p. 236-247.

Sobre o autor

Luana Talita da Cruz

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. Professora da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará. Desenvolve sua pesquisa em História da Filosofia Medieval e História da Lógica.

Recebido em: 23/10/2024
Aprovado em: 01/12/2024

Received in: 10/23/2024
Approved in: 12/01/2024

Al-Fârâbî: el ser y la estructuración ontológica del universo

Al-Fârâbî: Being and the ontological structure of the universe

Rafael Ramón Guerrero

<https://orcid.org/0000-0003-4370-8722> - E-mail: rafael.ramonguerrero@gmail.com

RESUMEN

Tras una introducción en la que se señala la recepción de la filosofía griega en el mundo árabe e islámico tras su expansión desde Arabia en la zona del Próximo Oriente, con la asimilación de doctrinas aristotélicas y neoplatónicas, en este artículo se pretende exponer la noción del ser que propuso el filósofo Alfarabi (m. 950) así como la jerarquía ontológica del universo, a partir de la idea del Ser Necesario, Ser Primero y Causa Primera, fuente de toda realidad.

Palabras clave: Filosofía árabe. Alfarabi. Ser. Ser Necesario. Causa primera. Universo.

ABSTRACT

After an introduction pointing out the reception of Greek philosophy in the Arab and Islamic world after its expansion from Arabia in the Near East, with the assimilation of Aristotelian and Neoplatonic doctrines, this article aims to present the notion of being proposed by the philosopher Alfarabi (d. 950) as well as the ontological hierarchy of the universe, based on the idea of Necessary Being, First Being and First Cause, the source of all reality.

Keywords: Arabic Philosophy. Alfarabi. Being. Necessary Being. First Cause. Universe.

1 Introducción

En su expansión territorial, el Islam entró en contacto con las culturas existentes en aquellos territorios en los que se difundió prontamente, en los que el saber griego y la cultura helenística se mantenían en comunidades sirias cristianas monofisitas y nestorianas, en el norte de África, especialmente en Alejandría, y en la cultura reinante en la corte sasánida de Persia. En ésta el saber griego ocupaba un lugar importante, especialmente en la ciudad de Gundishapur, centro intelectual en el que florecían la filosofía, la medicina y las ciencias, cuyo esplendor perduró hasta la recepción de esa cultura en la ciudad de Bagdad, sede del califato abasí, a fines del siglo VIII.

Todo este saber procedente de Grecia contribuyó a la consolidación de la gran civilización islámica, formada a partir del desarrollo de la religión del Corán, revelada al Profeta Muhammad, y de la recepción de ese saber. Factor cardinal fue el uso de la lengua coránica, el árabe, para la difusión y expansión de esa civilización desde el oriente de Persia hasta el occidente en la Península Ibérica, a través del norte de África.

La asimilación del saber griego fue apoyada por la sociedad abasí, con la presencia de muchos factores, en el que intervinieron algunos califas y gobernantes, patrocinadores y mecenas particulares, fundaciones públicas y privadas, con una programación preparada por medio de una rigurosa metodología y casi científica (GUTAS, 1998, p. 2-7). Este saber llegó inicialmente por varias vías: por transmisión oral de sentencias y aforismos, reflejo de una sabiduría popular; por la necesidad de aprender ciencias prácticas, como las matemáticas, la astronomía, la medicina; o por la mediación de teólogos cristianos en sus polémicas con los musulmanes. A ello se añadió el movimiento de traducción de obras griegas al árabe, primero a través de versiones siríacas y luego pasadas directamente del griego al árabe, en un proceso que se inició en la segunda mitad del siglo VIII y culminó a mediados del siglo XI, durante el cual gran parte de obras de filósofos griegos se conocieron en árabe, especialmente los textos de Aristóteles, así como de autores neoplatónicos, a veces atribuidos al mismo Aristóteles, como la *Pseudo-Teología*, que no fue sino una exposición de las tres últimas *Enéadas* de Plotino; el *Liber de causis*, que resultó ser una versión de los *Elementos de Teología* de Proclo; y otros textos neoplatónicos puestos en boca de Aristóteles. También se tradujeron obras médicas y filosóficas de Galeno, y otras obras de ciencia griega, como los *Elementos* de Euclides y el *Almagesto* de Ptolomeo (PETERS, 1968; BADAWI, 1968; DAIBER, 1980; RUDOLF, 1989).

A partir de las primeras traducciones de textos griegos se fue configurando un doble movimiento filosófico en el mundo islámico. En primer lugar, una tendencia que comenzó a elaborarse dentro de unas coordenadas más apegadas a experiencias islámicas, que se fue mezclando con dimensiones a veces olvidadas en la filosofía clásica, pero no por ello menos importantes y originales, que dan un sello muy peculiar a esta otra vertiente, proponiendo incluso categorías filosóficas nuevas. Fue un pensamiento más unido y vinculado a la gnosis y a la mística que hubo en el Islam, que se expresó en una escritura simbólica, difícil de percibir desde un discurso racional e intelectualista como es el propio de los filósofos integrados en el otro movimiento. Forjó nuevos conceptos y nuevas categorías, una nueva realidad para el espíritu, presentando otras dimensiones de la realidad e imaginando mundos que el hombre puede habitar. Mundos en los que lo sensible no carece de sentido, lo invisible no es simple nada y lo simbólico no es dominio de lo absurdo o de la locura. Fue una filosofía en la que no aparecen separados los diversos intereses de la razón ni los diferentes universos del discurso, sino una filosofía global, en la que las fronteras entre lógica, física, psicología, metafísica y

teosofía aparecen borrosas o inexistentes, porque todo se funde en una unidad que le da sentido pleno y total. En sus últimas manifestaciones en la metafísica de Mullâ Sadrâ, creó una ontología basada en la teoría del ser en su manifestación más plena, la existencia (RAMÓN, 2002, p. 333-350).

En segundo lugar, el movimiento llamado *Falsafa* por los propios historiadores árabes, término que es transliteración del griego φιλοσοφία. Partiendo de la filosofía griega desarrolló elementos que apenas se alejaron de lo expresado por ésta y en el que podrían incluirse también conceptos y exposiciones de la teología islámica. Fue la filosofía que se inició con Alkindi y que culminó con Averroes y que ejerció profunda influencia en la filosofía europea latina, estando muchos de sus elementos insertos en ésta sin que en ocasiones pueda discernirse su verdadero origen.

Cada uno de estos movimientos se caracterizó por una forma de conocimiento, expresadas por los términos árabes *ma'rifa* e *'ilm*, que designan el conocimiento intuitivo, generalmente de carácter religioso que conduce a la sabiduría, y el conocimiento discursivo, que se basa en la argumentación lógica y lleva a un pensar racional, respectivamente (MASSIGNON, 1922, p. 545-546). Lo que no quiere decir que ambas tendencias y ambas formas de conocimiento sean contrarias, pues es posible hallar en la historia del pensamiento islámico la confluencia de ambas, precisamente porque las dos pretenden, entre otros fines, acceder al mundo de realidades incognoscibles, que está más allá de nuestra experiencia cotidiana.

El movimiento de la *Falsafa* se inició en el Oriente musulmán a lo largo del siglo IX, habiendo intervenido en su aparición y desarrollo la teología islámica, el *Kalâm* (Gardet - Anawati, 1970), y la *Zandaqa* (Al-Gazâlî, 1961), término que proviene una palabra de origen persa aplicada a zoroastrianos, maniqueos y mazdeístas, y que designa en el Islam a todos aquellos que hacían profesión de dualismo de principios. Ambos factores estuvieron presentes en el mundo islámico en el siglo VIII y caracterizaron la polémica intelectual que se sucedió a lo largo de ese siglo y del siguiente. Estos dos movimientos concedieron gran atención a la razón: la pusieron en relación con la religión. Sin embargo, mientras que los *zanâdiqa* llegaron a la conclusión de que la única vía válida para llegar al conocimiento de la verdad es la razón, rechazando completamente la vía de la revelación, los *mutakallimûn* o teólogos sólo se sirvieron de ella para elaborar con profundidad la única senda transitable en su opinión, la de la religión, la de la revelación. La *Falsafa* reconoció la necesidad de la religión, pero se sirvió de la razón griega para componer un sistema completo de pensamiento, que daba cuenta de toda la realidad, y que seguía un camino paralelo, pero independiente, de la religión, alcanzando el mismo fin que ella.

A partir de esta disputa doctrinal y por la recepción de textos filosóficos griegos los *falâsifa* fueron elaborando doctrinas que respondían a cuestiones como la relación entre la filosofía y la revelación, con la justificación racional de la profecía; la explicación de la Unidad Suprema, el Ser Primero, y la formación del universo; y la afirmación de la realidad individual y social del hombre, con las implicaciones políticas por su pertenencia a la comunidad musulmana, expuestas por sus principales representantes en Oriente, siendo el primero de ellos Alkindi (m. ca. 873), iniciador de la filosofía en el Islam y autor de una gran producción escrita, quien se enfrentó con la necesidad de situar la corriente de pensamiento procedente de Grecia con la sabiduría derivada del Corán.

2 Alfarabi. El ser

Sin embargo, el verdadero fundador del sistema filosófico árabe fue Alfarabi (ca. 870-950), conocido en la literatura árabe por el sobrenombre de “Maestro segundo”, siendo Aristóteles el “Maestro Primero”. En Alfarabi se hallan planteadas y desarrolladas las principales cuestiones que caracterizaron a la *Falsafa*, siendo precursor de las obras y del pensamiento de Avicena y de Averroes, tan influyentes en el desarrollo de la filosofía occidental a partir del siglo XIII.

Profundizó el planteamiento sobre las relaciones entre filosofía y religión que había formulado Alkindi; señaló la superioridad de la filosofía sobre la religión, porque aquella procede de la razón y ésta es fruto de la imaginación: aquella es concepto; ésta, representación. La filosofía es el camino de la ciencia; la religión es camino que lleva a un conocimiento inferior metodológicamente al filosófico, pero más necesario que porque se dirige a los no expertos. La verdad es conocida intelectualmente por el hombre en la filosofía; en la religión, el profeta tiene que traducirla en símbolos capaces de ser entendidos por todos los hombres. La religión no es más que representación simbólica de la verdad, realizada por la facultad imaginativa, por lo que la función imitativa de ésta es sumamente importante en el profeta, legislador y filósofo que rige la ciudad, ya que a través de ella da a conocer a las gentes los principios de los seres y la felicidad. La religión descansa en concepciones que “imitan” la esencia de las cosas y se sirve de un lenguaje retórico y de imágenes. No hay distinción entre ellas en cuanto a su origen y fin: ambas tienen una misma fuente, la iluminación que procede de Dios no de manera directa, sino a través del Intelecto Agente, última de las realidades emanadas del Ser primero en el orden inteligible; pero según la facultad humana que resulte iluminada así se obtendrá la filosofía o la religión. Si el Intelecto Agente actualiza el intelecto humano, el hombre adquiere el conocimiento de las verdades inteligibles, llegando a ser filósofo; si esa iluminación actualiza la potencialidad de la imaginación, el profeta, único ser humano capaz de recibir esta iluminación en toda su perfección, reproduce en imágenes las verdades inteligibles y las comunica a los hombres.

La filosofía, en su acepción más amplia en Alfarabi, equivale a todas las ciencias procedentes del esquema aristotélico al que se añaden algunas otras de origen griego o genuinamente islámico. Para situarlas, compuso su obra *Catálogo de las ciencias (Ihsâ al-‘ulûm)*, en cuyo inicio declara cuál es su objetivo:

Nuestra intención en este libro es enumerar las ciencias conocidas como tales, dar a conocer todo lo que cada una de ellas comprende, sus partes constituyentes y la composición de cada una de estas partes. Hemos dividido este libro en cinco artículos: 1º, sobre la ciencia del lenguaje y sus partes; 2º, sobre la ciencia de la lógica y sus partes; 3º, sobre la ciencia de las matemáticas, que comprende la aritmética, la geometría, la óptica, la astronomía, la matemática, la música, la ciencia de los pesos y la ciencia de ingeniería; 4º sobre la física y sus partes, y la metafísica con las suyas; 5º, sobre la política, el derecho y la teología islámica (AL-FARABI, 1953, p. 7).

De esta clasificación de las ciencias interesa ahora la que tiene que ver con la *Metafísica*, que es la ciencia que investiga los seres (*al-mawûdât*) y sus caracteres ontológicos fundamentales, en primer lugar, siendo por tanto, una ontología. En segundo lugar indaga los principios de la prueba o demostración en tanto que filosofía primera; tiene entonces una tarea epistemológica: fundar los principios de las ciencias particulares. Finalmente, examina los seres que no son cuerpos ni están en los cuerpos y estudia a Dios y lo divino, convirtiéndose así en teología, según la entendió Aristóteles. La *Metafísica*, como ciencia, engloba por tanto tres objetos

diferentes. Sin embargo, desde Aristóteles la metafísica fue considerada como un saber sobre la divinidad, tanto en la tradición aristotélica griega como en la árabe, como se ve por la lectura que de ella hace Alkindi y la del propio Avicena, cuando en su autobiografía señala que sólo comprendió la *Metafísica* de Aristóteles cuando leyó una obra de Alfarabi:

Logré dominar la Lógica, la Física y las Matemáticas, y llegué hasta la Metafísica. Leí el libro de la *Metafísica*, pero no comprendí su contenido, pues para mí era muy oscuro el objetivo de su autor, hasta el punto de que volví a leerlo cuarenta veces hasta saberlo de memoria; a pesar de ello, no podía comprenderlo ni discernir su propósito. Desesperé de mí mismo y me dije: "No hay manera de entender este libro". Al atardecer de un día acudí al lugar de los librerías y allí un vendedor tenía en su mano un ejemplar sobre el que llamaba la atención. Me lo ofreció, pero yo lo rechacé disgustado, creyendo que no tenía utilidad para esta ciencia. Pero entonces me dijo: "Cómpralo, pues su dueño necesita el dinero y es muy barato. Te lo vendo por tres dirhems". Lo adquirí y hete aquí que se trataba del libro de Abû Nasr al-Fârâbi *Fi agrâd kitâb mâ ba'd al-tabî'a* ("Sobre el objetivo del libro *Metafísica*"). Regresé a mi casa y me apresuré a leerlo. Al punto se me revelaron los objetivos de aquel libro, porque yo me lo sabía completamente de memoria. Me puse muy contento por eso y al día siguiente di muchas limosnas a los pobres en agradecimiento a Dios Altísimo (Avicena, 1974, p. 30-34).

En efecto, en esa obrilla señalada por Avicena, Alfarabi se propone presentar la *Metafísica* de Aristóteles, mostrando cuál es el objetivo de cada uno de los libros que constituyen el texto aristotélico. Señala al comienzo que hay un error en creer que la *Metafísica* trata de Dios, del intelecto y del alma, porque éstos son solamente objeto del libro *Lambda* (el XII). El error ha consistido en identificar metafísica y teología, lo que parece que era usual en la época en que vivía Alfarabi. Para mostrar cuál era el objetivo verdadero de Aristóteles escribió ese pequeño tratado:

Nuestra intención en esta obra es indicar el objetivo que encierra el libro de Aristóteles conocido por *Metafísica*, y las partes principales que contiene, puesto que muchos hombres han prejuzgado que el contenido y el tenor de este libro es tratar del Creador Altísimo, del intelecto, del alma y de las restantes cosas referentes a ellos, y que la metafísica y la ciencia de la Unicidad de Dios (*tawhîd*) son una y la misma. Por eso encontramos que la mayoría de los que la estudian se confunden y se equivocan, puesto que vemos que la mayor parte del discurso que hay en ese libro carece de ese objetivo; al contrario, sólo encontramos en él un discurso concerniente a este objetivo en el tratado undécimo, aquel sobre el que está el signo "L". Entre los antiguos no se encuentra ningún comentario a esta obra entera, como sí los hay para las otras obras; sólo el libro "L" tiene uno incompleto de Alejandro y otro completo de Temistio. En cuanto a los otros libros "de la *Metafísica*" o no se han comentado o no han llegado hasta nosotros, si bien se cree, porque se ha visto en los libros de los peripatéticos posteriores, que Alejandro hubo comentado la obra completamente. Queremos señalar a continuación el objetivo que hay en esta obra y el que contiene cada uno de sus libros (RAMÓN, 1983, p. 237).

En consecuencia, la teología, como discurso racional acerca de Dios y de las demás sustancias inmatrimales, es sólo una parte de la *Metafísica*, pero no su objeto único. Esto, que es afirmación aristotélica, se refuerza por la influencia neoplatónica ejercida por la *Teología* atribuida a Aristóteles, que se ocupa de las cuestiones de Dios, el intelecto y el alma.

De esta manera, Alfarabi ha de comenzar su explicación de la realidad estudiando el ser, iniciando una línea de interpretación en la que primaría la distinción entre esencia y existencia, lo que llevaría a la neta afirmación de dos tipos de seres radicalmente diferentes. El problema del ser se planteó en el mundo árabe, precisamente porque la lengua árabe carece de un verbo copulativo que pueda expresar el ser y mostrar la unión de un predicado con un sujeto (CHELLI,

1980, p. 68). Se realizó un esfuerzo por intentar dar solución a este problema desde el siglo IX y todavía Averroes creía que la cuestión no estaba resuelta (AVERROES, 1938, p. 563; AVERROES, 1930, p. 367-389; RAMÓN, 1998, p. 403-418). Ante este problema se planteó la cuestión de si era posible desarrollar una verdadera ontología, fundada en la consideración del ser.

El problema de si el ser refleja solamente las estructuras de una lengua determinada o si es más bien una imagen del pensamiento y de su correspondencia con la realidad atrajo igualmente la atención de los pensadores árabes en la época del Islam clásico. Alfarabi fue el primero, atendiendo a los textos conservados, en plantear la cuestión de si la lengua árabe puede proporcionar un lenguaje adecuado para expresar el ser. Se dio cuenta del valor y del papel que juega la cópula verbal “es” en las lenguas indoeuropeas, así como de su ausencia en la lengua árabe. Por eso, porque en árabe no existe un vocabulario apropiado para el ser, afirma que la aprehensión de éste se realiza a través de un proceso epistemológico, que es también el inicio de la adquisición de la lengua – algo convencional frente al carácter natural del pensamiento –, que comienza con la percepción de los objetos sensibles y se eleva a la formación de los conceptos más abstractos.

Alfarabi comienza, pues, con un análisis lingüístico del término (AL-FARABI, 1969, p. 110-128; RAMÓN, 1994, p. 27-49), que muestra que para él la gramática no es sólo preparación para la filosofía, sino también punto de partida para una filosofía basada en la experiencia lingüística y en el contenido significativo de los términos. El análisis revela que el ser se dice de todas las categorías, de todos los conceptos mentales y de todas las cosas existentes. El fundamento está en que todo lo que es tiene una cierta naturaleza, que le pertenece en tanto que es ser y en tanto que puede ser conocida. Esta naturaleza no es otra cosa que la universalísima noción del ser, concepto último que no depende de ningún otro, como sucede también con los conceptos de “necesario” y “posible” (AL-FARABI, 1980, p. 56). Estos tres conceptos le llevan a establecer las categorías fundamentales de su metafísica: el ser es necesario cuando no puede no existir y es posible o contingente cuando su existencia puede ser negada, dependiendo de otro para existir (AL-FARABI, 1980, p. 57).

Esta distinción supone una nueva concepción, que modifica la metafísica aristotélica. El cambio, explicado por Aristóteles por medio de la teoría hilemórfica, ahora sólo se da en el ser posible o contingente y se revela por la distinción de dos principios, la esencia y la existencia (AL-FARABI, 1980, p. 66), y por la necesidad de un ser que le haga llegar a la existencia (NETTON, 1989, p. 110-111). Así, en el ser necesario, esencia y existencia se identifican totalmente, puesto que por su misma definición este ser no puede no existir, mientras que en el ser posible se diferencian y modifican la concepción del cambio: éste ya no es entendido sólo como recepción de una forma por una materia, sino como el paso del no-ser al ser, del ser posible, que no era, al ser existente que es. Una esencia, por el hecho de ser posible, no es existente; necesita de un ser que le dé existencia. El ser posible, aquel que tiene capacidad para existir, sólo actualiza esa potencialidad por la acción de otro ser, que ha de estar en acto y este ser sólo es el ser necesario. Así, ser necesario y ser posible están relacionados lógicamente y ontológicamente, puesto que por esta relación puede Alfarabi dar explicación de la creación del universo por Dios, que se realiza por emanación.

3 Alfarabi. La estructuración ontológica del universo

En su *Libro de los principios de los seres* o *Política*, comienza señalando los seis principios, siendo el primero la Causa Primera, que identifica con Dios, según conviene a la religión

musulmana, y que señala con otros nombres como Ser Necesario, Ser Primero y Causa de todas las cosas. Es Uno, perfecto, autosuficiente, eterno, sin causa, inmaterial, sin contrario y no susceptible de ser definido (AL-FARABI, 1964, p. 31, 42-52; AL-FARABI, 2008, p. 54, 68-76). Coincide en muchos de sus rasgos con el Uno de Plotino. Pero este Uno es la fuente de donde proceden todos los seres, absoluta trascendencia que supera la inteligibilidad y que no piensa, mientras que para Alfarabi el Uno es también Intelecto, la primera inteligencia que se piensa a sí mismo. Así, al Uno plotiniano le añade la determinación aristotélica de ser pensamiento: "Entiende su esencia por sí mismo; por entender su esencia se convierte en inteligente y en intelecto en acto" (AL-FARABI, 1985, p. 70; AL-FARABI, 1985a, p. 12-13). Es también el Primer Motor de la *Física* aristotélica, que al pensarse crea la multiplicidad de todas las cosas por vía de emanación (DRUART, 1992, 127-148). Alfarabi sostiene que el Uno o Primer Principio está privado de cualquier forma y es absolutamente simple (AL-FARABI, 1985, p. 58; AL-FARABI, 1985a, pp. 5-6), pues es uno. El modo como Alfarabi trata esta noción recuerda la distinción platónica entre los principios en sí y las cosas que participan de ellos, porque afirma que si hubiese otra cosa como el primer principio, éste no sería perfecto, dado que lo que es perfecto en todo orden es único

Esta emanación da lugar a una gradación ontológica de seres, en la que los superiores son más perfectos que los inferiores, en un proceso necesario, sin voluntad ni elección, que sin embargo no implica que el universo añada perfección al Ser primero, ni que lo determine teleológicamente, puesto que, de ser así, el universo se constituiría en causa del Ser necesario (KHALIL, 2000, p. 83-108). Las realidades que derivan por emanación del primer principio son múltiples y se disponen en un orden jerárquico decreciente desde las realidades más perfectas hasta el grado ínfimo, bajo el cual nada puede existir; pero todas participan en cierta manera del primer principio. Al pensarse como inteligencia, da lugar como contenido de conocimiento a algo distinto de sí: el primer intelecto emanado, el primer ser creado, el ser posible que recibe su existencia del Ser necesario. Este primer intelecto, que también es uno, contiene en sí la pluralidad, puesto que está en él la dualidad del sujeto que piensa y del objeto pensado. Este primer ser emanado, al pensar al Ser Primero del que procede, genera un nuevo Intelecto; al pensarse a sí mismo, genera el primer cielo, la esfera extrema. A su vez, el segundo Intelecto da lugar, por idéntico procedimiento, a un tercer Intelecto y al segundo cielo, la esfera de las estrellas fijas. Se generan así Intelectos sucesivos hasta llegar al décimo y las esferas de Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna. El décimo Intelecto, identificado con el intelecto agente de la tradición aristotélica, genera la tierra, el mundo de la generación y de la corrupción (AL-FARABI, 1985a, p. 28-30), lugar de los cuerpos, que son de seis clases: el cuerpo celeste, el animal racional, el animal irracional, las plantas, los minerales y los cuatro elementos. El conjunto formado por estas seis clases de cuerpos constituye el universo (AL-FARABI, 1964, p. 31; AL-FARABI, 2008, p. 54).

Así, el universo es pensado, en la tradición del sistema astronómico que siguió Aristóteles y del de Ptolomeo, como un conjunto de esferas concéntricas en torno a la tierra. Es un universo concebido según una jerarquía ontológica, constituida por seis principios: Ser primero, los nueve Intelectos separados o causas segundas, el intelecto agente, el alma, la forma y la materia. Los tres primeros no son cuerpos ni están en cuerpos; los tres últimos tampoco son cuerpos, pero están unidos a los cuerpos (AL-FARABI, 1964, p. 31; AL-FARABI, 2008, p. 53-54). Que el Intelecto Agente (AL-FARABI, 1964, p. 32; AL-FARABI, 2008, p. 55) o décimo intelecto separado sea considerado como distinto de las otras causas segundas se debe a su importancia como dador de formas, no sólo noéticas, sino también ontológicas, puesto que es el que genera el universo sensible, en el que el proceso de desarrollo es distinto e inverso al del

mundo supralunar. En él se avanza de lo imperfecto hacia lo más perfecto, de lo simple a lo más complejo.

Materia y forma constituyen los principios más imperfectos:

La forma y la materia primera son los más imperfectos de estos principios en cuanto al ser; esto es así porque cada una de ellas tiene falta de la otra para existir y subsistir. La forma no puede subsistir a no ser en la materia y la materia por sí misma y por su naturaleza existe por razón de la forma y su ser consiste en sustentar la forma. Cuando las formas no existen, tampoco existe la materia, puesto que esta materia realmente no tiene forma alguna en sí misma; por esto su existir independientemente de la forma es un existir vano, y en las cosas naturales no puede existir nada en vano en modo alguno. Así, cuando no existe la materia, no existe la forma, en tanto que la forma necesita de un substrato para subsistir. Cada una de ellas tiene una imperfección y una perfección propias que no tiene la otra (AL-FARABI, 1964, p. 38-39; AL-FARABI, 2008, p. 63-64).

En el nivel más bajo está la materia primera (AL-FARABI, 1964, p. 36-39; AL-FARABI, 2008, p. 61-65), que es común a todos los cuerpos; le siguen los cuatro elementos, de cuya composición surgen los minerales, las plantas, los animales y, en fin, el hombre, con quien finaliza el proceso. También el origen del alma se explica por la estructura cosmológica del universo, que Alfarabi vincula a la interacción de cuerpo y alma. El alma desempeña una función muy importante como principio (AL-FARABI, 1964, p. 32-36; AL-FARABI, 2008, p. 56-60), ya que ella es la que sirve de nexo de unión entre los seres emanados y la fuente de su emanación. El fundamento de esta relación es el deseo: el alma es principio de movimiento porque produce en cada ser que ella informa una tendencia a conocer su causa, el intelecto inmediato anterior, y la causa primera. Así, el alma es el motor que impulsa dinámicamente a los seres, de modo que sin ella el universo sería inmóvil y estático. Es, en definitiva, la que explica el movimiento de retorno de los seres posibles al ser necesario y primero.

El universo, por consiguiente, está organizado y sistematizado de acuerdo a una ley necesaria; ésta implica un determinismo absoluto que rige el proceso de emanación, pero que no por ello deja de ser racional, dado que todo cuanto es procede de la Razón primera, del Ser Primero. El universo es racional porque su origen está en la Razón Absoluta.

Quien es capaz de percibir esta estructura es el filósofo, en quien se aúnan el saber teórico y el saber práctico con vistas a la consecución de la felicidad:

El fin al que se tiende al estudiar la filosofía es conocer al Creador altísimo: que es Uno, Inmóvil, Causa eficiente de todas las cosas y Organizador de este mundo por su bondad, sabiduría y justicia. Las acciones que debe realizar el filósofo consisten en la imitación del Creador en la medida de lo posible al hombre (AL-FARABI, 1890, p. 52; RAMÓN, 1984, p. 12).

Estas palabras pueden ser tomadas como una declaración programática de su autor: el filósofo-gobernante conoce la estructuración racional del universo y con ese conocimiento puede desarrollar su acción práctica en el Estado perfecto.

El pensamiento político de Alfarabi puede ser considerado como el intento de proporcionar nuevas normas sobre las que se establezca un orden social perfecto, ideal, virtuoso o excelente, en el que el hombre, definido como ser social por naturaleza, pueda alcanzar su última perfección y su felicidad, es decir, en el que se den las condiciones exigidas para alcanzar la unión con el Intelecto Agente. Este intento confiere a la filosofía de Alfarabi su carácter fundamentalmente político.

El filósofo-gobernante (DAIBER, 1986) ha de poseer de manera perfecta la Ciencia Política, porque ésta es la única por lo que se puede adquirir esta felicidad:

La ciencia política se ocupa primariamente de la felicidad... También se ocupa de las acciones, modos de vivir, cualidades morales, costumbres y hábitos voluntarios (AL-FARABI, 1968, p. 52-53; AL-FARABI, 2008, p. 146-147).

La ciencia política consiste en el conocimiento de las cosas por medio de las cuales los habitantes de las ciudades alcanzan la felicidad a través de la asociación política (AL-FARABI, 1981, p. 63).

La Política, así, se convierte en una ciencia necesaria para el fin al que tiende todo hombre: alcanzar la felicidad. Por mediación de ella, el filósofo-gobernante ha de fundar la Ciudad Excelente (*madîna fâdila*) (RAMÓN, 2006, p. 90-103), perfecta, ideal, en la que los ciudadanos puedan encontrar las mejores condiciones posibles para que cada uno de ellos, en la medida de sus capacidades, pueda alcanzar la felicidad.

Bibliografía

- AL-FARABI's *philosophischen Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*. Leiden: J. Brill, 1890.
- AL-FARABI. *Book of Letters (Kitâb al-hurûf)*. Commentary on Aristotle's Metaphysics. Arabic Text, Edited with Introduction and Notes by Mahdi, M. Beirut: Dar el-Mashreq, 1969.
- AL-FARABI. *Catálogo de las ciencias*. Edición y traducción castellana por González Palencia. 2. ed. A. Madrid-Granada: C.S.I.C., 1953.
- AL-FARABI. *Kitâb al-milla wa-nusûs ujrâ*. Edición por M. Mahdi. Beirut: Dar el-Machreq, 1968.
- AL-FARABI. *Kitâb tahsîl al-sa'âda* (Libro sobre la adquisición de la felicidad). Ed. Y. Al-Yasim. Beirut: Dar al-Andalus, 1981.
- AL-FARABI. *La Ciudad Ideal*. Traducción por M. Alonso. Madrid: Ed. Tecnos, 1985a.
- AL-FARABI. *Obras filosóficas y políticas*. Trad. esp. por R. Ramón. Madrid: Ed. Trotta, 2008.
- AL-FARABI. *On the Perfect State*. Abû Nasr al-Fârâbî's Mabâdi ârâ' ahl al-madîna al-fâdila. Revised text with introduction, translation and commentary by R. Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- AL-FARABI. *The political Regime* (Al-siyâsa al-madaniyya also known as the Treatise on the Principles of Beings). Arabic text, edited with an Introduction and notes by F. M. Najjar. Beirut: Imprimerie Catholique, 1964.
- AL-GAZÂLÎ. *Faysal al-tafriqa* (Libro sobre la diferenciación entre el Islam y la Zandaqa). Cairo: 'Isa al-Babi al-Halabi, 1961.
- AVERROES. *Tahâfut al-tahâfut*. Edited by M. Bouyges. Beirut: Imprimerie Catholique, 1930.
- AVERROES. *Tafsîr mâ ba'd al-tabî'a* (Grand Commentaire de la Métaphysique). Texte arabe inédit établi par M. Bouyges. Beirut: Dar el-Machreq, 1938.
- AVICENA. *The life of Ibn Sînâ*. A Critical Edition and Annotated Translation by W. E. Gohlman. Albany: State University of New York Press, 1974.
- BADAWI, A. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: J. Vrin, 1968.

- CHELLI, M. *La parole arabe*. Une théorie de la relativité des cultures. Paris: Ed. Sindbad, 1980.
- DAIBER, H. *Aetius Arabus*. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- DAIBER, H. *The ruler as philosopher: a new interpretation of al-Fârâbî's view*. Amsterdam: North-Holland Pub. Co., 1986.
- DRUART, Th.-A. "Al-Fârâbî, Emanation, and Metaphysics". En: MOREWDGE, P. (Ed.). *Neoplatonism and Islamic Thought*. Albany: Suny Press, 1992. p. 127-148.
- GARDET, L.; ANAWATI, G. *Introduction a la théologie musulmane*. 2. ed. Paris: J. Vrin, 1970.
- GUTAS, D. *Greek Thought, Arabic Culture*. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbâsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries). London; New York: Routledge, 1998.
- KHALIL, A, "Some Tensions in Farabi's Metaphysics of the One and the Emanative Descent". *Transcendent Philosophy*, London, 1, 2000, p. 83-108.
- MASSIGNON, L. *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'islam*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922.
- NETTON, I. R. *Allâh Transcendent*. Studies in the structure and semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology. London; New York: Routledge, 1989.
- PETERS, F. E. *Aristoteles arabus*. The Oriental translations and commentaries on the Aristotelian Corpus. Leiden: J. Brill, 1968.
- PETERS, F. E. *Aristotle and the Arabs*. The Aristotelian Tradition in Islam. New York: New York University Press, 1968.
- RAMÓN, R. Al-Fârâbî y la 'Metafísica' de Aristóteles. *La Ciudad de Dios*, El Escorial, n. 196, 1983, p. 211-240.
- RAMÓN, R. Una introducción de al-Farabi a la filosofía. *Al-Qantara*, Madrid, n. 5, 1984, p. 5-14.
- RAMÓN R. Al-Fârâbî: El concepto del ser. *Revista de Filosofía*, Madrid, año 3, v. VII, n. 11, 1994, p. 27-49.
- RAMÓN, R. Comentario de Averroes a *Metafísica* V. 7. *En torno a Aristóteles*. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque. Santiago de Compostela: Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social de Universidad de Santiago de Compostela, 1998. p. 403-418.
- RAMÓN, R. The Language of Being: From Ibn Sînâ to Mullâ Sadrâ. *Islam – West Philosophical Dialogue*, The Papers presented at the World Congress on Mulla Sadra. Volume 5: *Mulla Sadra and Comparative Studies*. Teheran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute Publication, 2002. p. 333-350.
- RAMÓN, R. A 'Cidade Excelente' de Alfârâbî. *Tiraz*, São Paulo, n. 3, 2006, p. 90-103.
- RUDOLPH, U. *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios*. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam. Stuttgart: Franz Steiner, 1989.

Sobre o autor

Rafael Ramón Guerrero

Profesor Emérito de la Universidad Complutense de Madrid.

Recebido em: 07/08/2024

Aprovado em: 26/08/2024

Received in: 08/07/2024

Approved in: 08/26/2024

Ontologia, cosmologia e epistemologia: acerca dos primeiros princípios da realidade em Al-Fārābī

Ontology, cosmology and epistemology:
about the first principles of reality in Al-Fārābī

Francisca Galiléia Pereira da Silva

<https://orcid.org/0000-0002-8001-2129> – E-mail: galileia@ufc.br

Virgínia Braga da Silva Santos

<https://orcid.org/0000-0002-7171-9253> – E-mail: virginia.santos@prof.ce.gov.br

RESUMO

O presente artigo visa desenvolver uma análise das três formas pelas quais o filósofo muçulmano Abu Nasr al-Fārābī identifica os primeiros princípios da realidade, a saber: ontológica, cosmológica e epistemologicamente. Esta proposta segue na consideração das categorias filosóficas farabianas a fim de evitar possíveis confusões quanto aos distintos modos como o filósofo trabalha os conceitos acerca dos primeiros princípios. Para tanto, é realizado um exame das três abordagens seguindo a linha expositiva dos seis princípios (Causa Primeira, as Causas Segundas, o Intelecto Agente, a Alma, a forma e a matéria) de acordo com a sequência hierárquica presente no interior da filosofia farabiana. Nesta via, além do uso de estudos acerca do pensamento farabiano, serão destacados os conteúdos presentes, principalmente, nos textos *A Cidade Ideal (Mabādi' arā ahl al-madīna al-fāḍila)*, o *Livro da Política (Kitāb al-siyāsa al-madanīyya)* e os *Artigos de Ciência Política (Fusūl al-madani)* de al-Fārābī.

Palavras-chave: Al-Fārābī. Ontologia. Cosmologia. Epistemologia. Primeiros Princípios.

ABSTRACT

The present article aims to develop an analysis of the three ways in which the Muslim philosopher Abu Nasr al-Fārābī identifies the first principles of reality, namely: ontologically, cosmologically, and epistemologically. This proposal considers al-Fārābī's philosophical categories to avoid potential confusion regarding the different ways the philosopher approaches the concepts of first principles. To this end, an examination of the three approaches will be conducted, following the exposition of the six principles (the First Cause, the Secondary Causes, the Agent Intellect, the Soul, form, and matter) according to the hierarchical sequence present within al-Fārābī's philosophy. Along this line, in addition to studies on al-Fārābī's thought, the analysis will emphasize the content found primarily in *The Virtuous City (Mabādi' arā ahl al-madīna al-fāḍila)*, *The Book of Politics (Kitāb al-siyāsa al-madanīyya)*, and *The Aphorisms of Political Science (Fusūl al-madānī)* by al-Fārābī.

Keywords: Al-Fārābī. Ontology. Epistemology. Cosmology. First Principles.

Introdução

O presente artigo visa desenvolver uma análise das três formas pelas quais o filósofo muçulmano Abu Nasr al-Fārābī identifica os primeiros princípios da realidade, a saber: ontológica, cosmológica e epistemologicamente.

O filósofo muçulmano Abu Nasr al-Farabi identifica ontologia, cosmologia e epistemologia com os três primeiros princípios da realidade. Estes princípios possuem particularidades que, se não compreendidas, podem levar a confusões no entendimento das diferenças entre eles. Diante disto, neste trabalho, buscamos precisar tais particularidades, a fim de permitir o melhor entendimento destas perspectivas. Para tanto, especificaremos as características centrais de cada uma das abordagens acerca dos primeiros princípios, mostrando como elas se relacionam entre si e carregam, igualmente, características pelas quais os primeiros princípios podem ser compreendidos. O interesse, neste sentido, é evitar confusões quanto aos distintos modos como o filósofo trabalha os conceitos próprios da sua argumentação acerca dos primeiros princípios, seja no âmbito ontológico, cosmológico ou epistemológico.

A presente proposta, então, segue uma dupla orientação aristotélica: 1. aquela presente no início da *Metafísica*, quando o filósofo afirma que “Todos os seres humanos (ἄνθρωποι), por natureza, tendem ao saber” (ARISTÓTELES, *A Metafísica*, 980a 1) e; 2. aquela que, no mesmo livro, recorda que “[...] pelo nome de sapiência todos entendem a pesquisa das causas primeiras e dos princípios” (ARISTÓTELES, *A Metafísica*, 981b28). Sigamos, portanto, pelo entendimento dos primeiros princípios em al-Fārābī recordando que, como aristotélico, o muçulmano também segue na consideração de que a verdadeira sapiência é o conhecimento das causas. Por esta via, desenvolvemos a análise das três abordagens seguindo a linha expositiva dos seis princípios (Causa Primeira, as Causas Segundas, o Intelecto Agente, a Alma, a forma e a matéria) de acordo com a sequência hierárquica proposta no interior da filosofia farabiana.

1 Perspectiva ontológica dos primeiros princípio

Iniciando a identificação das particularidades relacionadas à noção ontológica dos primeiros princípios da realidade, ressaltamos que nela há uma clara influência aristotélica e neo-

platônica. Tanto do aristotelismo como do neoplatonismo, al-Fārābī herda a ideia de uma hierarquização dos seres segundo graus de perfeição ontológica. No ápice da perfeição, encontra-se uma realidade una e simples – a Causa Primeira ou o Ser Primeiro – do qual se seguem os demais seres que aumentam em multiplicidade e, conseqüentemente, em imperfeição. Classificando a totalidade dos seres que constituem a realidade, desde o Primeiro até os demais que procedem Dele, o filósofo indica que tudo o que existe possui seis princípios distribuídos em seis graus (Cf. AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 53): no primeiro grau está a Causa Primeira; no segundo, as Causas Segundas; no terceiro, o Intelecto Agente; no quarto, a Alma; no quinto, a forma e; no sexto e último grau, a matéria. Os três primeiros princípios não são corpos e nem estão em corpos, enquanto os três últimos estão em corpos apesar de, em si mesmos, não serem corpos. Desta forma, unindo os conceitos de unidade e multiplicidade, matéria e forma, alma e corpo, comuns tanto nas tradições aristotélicas como neoplatônicas, o filósofo desenvolve sua ontologia.

Para além de uma hierarquização ontológica, o filósofo muçulmano acrescenta um exame das condições de existência que diferenciam os tipos de seres. Segundo ele, quanto à existência, os seres podem ser compreendidos a partir de três formas: “[...] o que não pode não existir; o que não pode existir em absoluto; e o que pode existir e não existir” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 204, tradução nossa). Os seres que não podem não existir são chamados de necessários e, por esta razão, são mais perfeitos e adquirem uma maior relevância na constituição da realidade. Os seres que não podem existir em absoluto são os impossíveis que, devido a impossibilidade de sua existência, não se pode afirmar nada acerca deles. Quanto aos últimos, que podem existir ou não, eles são os seres possíveis dado que, em si mesmo, só tem a possibilidade da existência, isto é, a potência de ser e não a necessidade de ser. A partir dessa distinção, al-Fārābī transforma as duas categorias de existentes em três: “[...] o que não pode não existir em absoluto, o que não pode não existir em um certo momento e não pode existir em outro momento, e o que pode existir e não existir” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 205, tradução nossa). Aqui, tem-se: o ser necessário por si (o que não pode absolutamente não existir sendo, assim, plenamente perfeito); o ser necessário por outro (o ser necessário que pode não existir em um determinado momento); e os seres possíveis.

Com base nestes fundamentos, tem-se um ponto de partida para uma melhor compreensão da ordem dos seres apresentada pelo filósofo ao longo, principalmente, dos textos *A Cidade Ideal (Mabādi’ arā ahl al-madīna al-fāḍila)*, o *Livro da Política (Kitāb al-siyāsa al-madaniyya)* e os *Artigos de Ciência Política (Fusūl al-madani)*. Sendo assim, seguimos para uma exposição mais específica da ordem dos seres elencando as características de cada um deles conforme uma abordagem ontológica.

1.1 A causa primeira

A Causa Primeira, também identificada como Ser Primeiro, é definida por al-Fārābī (Cf. AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 72) como aquela a partir da qual todos os demais seres têm existência. Desde o Ser Primeiro, origina-se uma hierarquia ontológica tendo este como o ser mais perfeito enquanto os demais, à medida que se distanciam dele, diminuem seu grau de perfeição. Devido a sua perfeição absoluta, o Primeiro é o ser que possui a mais elevada majestade, grandeza e glória. Por estar no mais excelente estado de existência, é dotado de suprema beleza, brilho e esplendor. Nele, o belo e a beleza são uma única e mesma essência, conferindo-lhe prazer, alegria e gozo, pois estes se manifestam quando o belo é apreendido da maneira mais certa. Ademais, uma vez que o Primeiro é o mais belo e a sua apreensão de si e o conhecimento de si é o mais excelente, o prazer que desfruta de si mesmo é em um nível incompreensível. Logo,

quanto mais se alegra em sua essência, tendo prazer e felicidade nela, mais a admira, ama e deseja. Devido a sua perfeita identidade e prioridade diante de todos os demais seres, al-Fārābī sintetiza o Primeiro dizendo que “[...] o que ama, o que admira e o que deseja são o mesmo que o que é amado, admirado e desejado em si mesmo [...]. Quanto ao Primeiro, o que deseja é o que é desejado, e o que ama é o que é amado” (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p. 91, tradução nossa).

Ao longo da exposição das características que definem a Causa Primeira, o filósofo ainda afirma, no *Livro da Política*, que Ela é aquela que se acredita ser Deus (Cf. AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 54), havendo aqui uma mescla com uma perspectiva religiosa. Motivado pelo interesse filosófico, mas comungando com a principal tese do Islamismo, o filósofo enfatiza a unidade da Causa Primeira ao pôr em relevo que não há nada que seja semelhante, melhor ou anterior a Ela. Ele afirma que, se ela não fosse absolutamente simples, os elementos que a compõem seriam sua causa e, além disto, a causa de sua composição lhe seria anterior – inviabilizando-a de ser chamada de Primeira. Daí, ressalta, com grande afinco, a unidade absoluta do Primeiro, defendendo que sua substância não é constituída por coisas distintas de seu todo. Por esta razão, cada definição que explica a Sua essência não pode ser interpretada como parte constitutiva de sua substância, estando esta isenta de toda matéria e de todo substrato, não sendo derivada de nada.

O Primeiro é, então, incausado, o que garante ser o princípio de tudo o que existe e, por conseguinte, ser eterno, dado que não há nada anterior a Ele. Não tem qualquer contrário pois, refletindo logicamente, o ser do contrário de algo está no mesmo grau de ser daquilo que o contradiz, mas não pode haver outro ser que compartilhe o mesmo grau de ser com o Primeiro - isto lhe conferiria uma multiplicidade. Resulta, por conseguinte, que a Causa Primeira existe em si mesma, diferenciando-se de todos os seres por sua unidade e essência, sendo Ela a única na qual a essência é igual a existência:

Por isso, a existência do Primeiro, da qual emana a existência para outro, está na sua essência, e a sua existência, que produz a sua substancialização na sua essência, é em si mesma a sua existência, através da qual outros obtêm existência, a partir do Primeiro. O Primeiro não se divide em duas coisas, uma através da qual se daria a substancialização da sua essência, e outra através da qual outra coisa surgiria dele - como em nós há duas coisas, uma através da qual somos substância, ou seja a racionalidade, e outra, através da qual escrevemos, a saber, a arte da escrita. O Primeiro é uma só essência e uma só substância, através da qual é substância e através da qual, em si mesma, surge dele outra coisa (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p. 93, tradução nossa).

Dito de outro modo, por ter uma existência própria, a Causa Primeira é a causa da existência de todos os seres possíveis e todos estes recebem seu ser Dela por meio da emanação. Ademais, para que da Causa Primeira surjam os outros seres, não precisa de nada além da própria essência. Portanto, de sua substância emana a totalidade dos existentes, por mais diferentes que sejam. Estes se organizam segundo uma ordem decrescente de perfeição, isto é, hierarquizam-se iniciando com um ser mais perfeito até chegar em um menos perfeito, esgotando-se ao se aproximar daquilo que não pode existir. Assim, a emanação se encerra ao alcançar o último ser possível, abaixo do qual encontra-se o que não existe e nem é possível que exista. Ressalta-se, por fim, que a emanação não proporciona nenhuma perfeição ao Primeiro, tampouco deve-se considerar que emanar é a causa de sua existência. Em suma,

Por emanação, deve-se entender um curso no qual a multiplicidade dos seres adquire sua realidade a partir da unidade do Ser Primeiro sem que isto resulte em qualquer diminuição da substância ou mesmo se configure como uma atividade Dele. Ademais, a emanação não é a finalidade do primeiro nem mesmo algo do qual depende sua perfeição. Ao contrário, o princípio dos demais seres é resultante da própria substância generosa do

Primeiro que, sendo justo, distribui “a cada um a medida de entidade conforme seu grau” (al-Fārābī, 1995, p. 24) (SILVA, 2024, p. 21).

De acordo com este processo, decorrem, de imediato, as Causas Segundas da realidade.

1.2 As causas segundas

Na continuação da exposição dos seres que não são corpos e nem estão em corpos, tem-se a realidade das Causas Segundas. Enquanto tais, estas são isentas das imperfeições próprias dos seres dotados de matéria e forma, porém, não são autossuficientes nem possuem existência em si mesmas. Devido a isto, estas causas necessitam da Causa Primeira para serem o que são e é delas que provêm a existência das esferas celestes e os corpos celestes. Ou seja, das Causas Segundas se tem a origem dos corpos que compõem o universo cosmologicamente considerado. Além disso, nos *Princípios dos seres* (que corresponde à primeira parte do *Livro da Política*), a partir da perspectiva ontológica, o filósofo muçulmano atribui, às Causas Segundas, outra identificação. De acordo com al-Fārābī, “[...] as causas segundas são aquelas das quais se deve dizer que são os ‘seres espirituais’, os ‘anjos’ e outros termos semelhantes” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 54-55, tradução nossa).

A identificação das Causas Segundas como anjos ou “outros termos semelhantes” é algo cuja observação se faz importante porque indica que uma mesma realidade pode ser compreendida de maneiras distintas. Isto é, de acordo com as formas de apreensão dos objetos, o modo como os sujeitos se relacionam com eles ou mesmo segundo os paradigmas sob os quais os analisa, eles adquirem significados diferentes. Neste sentido, é sempre pertinente especificar sob qual lente a realidade está sendo examinada, a fim de que não resultem problemas de compreensão dos seus seres. Conforme o comentário de Ramón Guerrero, se nota que, ao utilizar nomes vinculados à terminologia religiosa, al-Fārābī evidencia o fato de que a religião é um dos meios de transmitir, com o uso de símbolos, a verdade que se obtém com a recurso da filosofia, logo, “[...] al-Fārābī transforma la escala de seres divinos de la metafísica griega en los ángeles coránicos” (RAMÓN GUERRERO in AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 55, nota 6).

1.3 Intelecto agente

Quanto ao exame do Intelecto Agente, desde uma abordagem ontológica, seu ser consiste no décimo intelecto emanado, situado entre as Causas Segundas e o mundo composto de matéria e forma. Localizando-se, imediatamente, depois da esfera da Lua, entre os inteligíveis e os sensíveis, o Intelecto Agente atua no processo de informar a matéria e, por conseguinte, de dar origem aos seres corpóreos. Em tal engenho, ele se vale da matéria oriunda dos corpos celestes e insere, nela, a forma inteligível que lhe é própria. A partir desta operação, o mundo sensível é originado como um composto de forma (aquilo que é ato no corpo) e matéria (aquilo que é potência no corpo) sendo a forma o que há de inteligível nos seres materiais. Portanto, devido estarem mesclados com a matéria, os sensíveis estão em potência e não podem se converter em ato sem a ação de algo que esteja, plenamente, em ato. Como ser que está no limite entre o sensível e o inteligível, o Intelecto Agente adquire, também, uma função de mediação entre estes dois mundos, mais especificamente, cabe a ele a tarefa de contribuir para a atualização dos seres que, por si sós, não são capazes de sair de seu estado de potência.

Na função de mediação e de atualização do que se encontra em potência nos corpos, o Intelecto Agente busca enaltecer o que há de inteligível nas realidades sensíveis. Para tanto, e levando em consideração que a matéria é o que impede o corpo de ser inteligível em ato, o Agente empenha-se na diminuição da ação da matéria como elemento inibidor deste processo de atualização. Age, assim, no aperfeiçoamento dos seres corpóreos por meio da alma, fazendo com que o intelecto, tendo estado, até então, em potência no corpo em virtude da ação da matéria, venha a se transformar em ato. Logo, o intelecto em potência, presente nos corpos compostos de matéria e forma, necessita do concurso de um intelecto em ato para aproximar-se ou, até mesmo, converter-se em inteligível. É o Intelecto Agente que possibilita os seres sensíveis, potencialmente inteligíveis, a se tornarem em inteligíveis em ato. Em outras palavras, como resultado do processo de ação do Intelecto Agente, o ser atualizado se torna semelhante àquilo que o atualizou, sendo esta relação com a inteligência a característica principal do ser do Intelecto Agente.

Tendo compreendido a ação do Intelecto Agente sobre a realidade sensível e dando continuidade à exposição seguindo a ordem hierárquica em que estão estruturados os primeiros princípios, segue-se para a análise das três realidades que não são corpos, mas estão em corpos, isto é: a alma, a forma e a matéria.

1.4 Alma, a forma e a matéria

Retomando a ordem da hierarquia ontológica, recordamos que os três primeiros princípios dos seres (Causa Primeira, Causas Segundas e Intelecto Agente) não são corpos e nem estão em corpos. Por esta razão, não possuem qualquer imperfeição. A alma, a matéria e a forma não são definidas como corpos, contudo, por estarem em corpos, já se relacionam com certa imperfeição. No caso da alma, ela ocupa, na ordem dos seres, a quarto grau dos princípios que constituem os corpos e os acidentes. Ela é definida como o princípio que dá vida e anima o corpo sendo, desse modo, forma de todo corpo animado. Pela qualidade própria de não ser corpo, mas nele atuar, a alma é o nexa que une e possibilita um retorno dos seres corpóreos à realidade plenamente inteligível. Ou seja, embora as realidades compostas por matéria e forma não possuam o mesmo grau de perfeição dos três primeiros princípios da realidade, a alma serve de meio para o aperfeiçoamento ontológico dos seres compostos.

Tendo em vista o estreito vínculo da alma com o mundo material, al-Fārābī retoma a divisão aristotélica e estabelece, no *Catálogo das Ciências*, que a Física possui oito partes na qual a oitava contém o livro dos animais e o livro da alma (Cf. AL-FĀRĀBĪ, 1953, p. 32-34). De acordo com esta divisão, o filósofo muçulmano insere o estudo acerca da alma na parte que compete à Física¹. Esta, então, é definida como a área que discorre acerca “[...] dos corpos físicos e os acidentes que existem nestes corpos; e permite conhecer as coisas das quais, pelas quais e com as quais existem estes corpos e os acidentes que neles há” (AL-FĀRĀBĪ, 1953, p. 30, tradução nossa). Na interação com o mundo físico, a alma, quanto menos envolvida com a matéria, mais

¹ É Aristóteles que inclui o estudo da alma na Física e os árabes estavam cientes desta divisão, como aponta o *Fihrist (O catálogo)* do escritor e bibliógrafo árabe Al-Nadīm (935-995) ao citar a grande divisão da obra aristotélica em: Lógica, Física, Metafísica e Ética; incluindo o *Livro da Alma* na Física (Cf. AL-NADĪM, 1970, p. 598-605). Dos filósofos árabes Al-Kindī (801-873) rompe com esta divisão ao incluir o estudo da alma entre a Física e a Metafísica, pois para ele a alma é intermediária entre o mundo físico e o metafísico. Segundo Ramón Guerrero, essa consideração se aproxima mais da escola neoplatônica de Atenas, precisamente, da obra de Simplicio (490-560) (Cf. RAMÓN GUERRERO, 1992, p. 122). Seguindo o exemplo farabiano, Avicena (980-1037) divide a sua obra *Al-Šifā (A Cura)* em quatro tomos: *Lógica, Física, Matemática* e *Metafísica*; no qual a *Física* contém oito livros, sendo o sexto o *Livro da Alma* (Cf. ATTIE FILHO, 2007, p. 17, nota 1).

busca seguir rumo às realidades superiores em um curso de aperfeiçoamento ontológico. Para isto, cada uma das faculdades que constitui a alma nos seres humanos atua de maneira específica, sendo elas: faculdade sensitiva; faculdade apetitiva; faculdade imaginativa e faculdade racional. O modo como se dá o aperfeiçoamento ontológico do corpo, tendo em vista a realidade material da qual pertence, está relacionado a uma dimensão epistemológica.

Uma vez esclarecida a natureza da alma, seguimos para a compreensão dos outros dois princípios próprios da realidade corpórea: a forma e a matéria. No corpo, a matéria é substrato para sustentação da forma, não podendo haver uma matéria cuja existência não esteja vinculada a uma forma. Sendo assim, entende-se que a razão de ser da matéria é a forma, ao passo que a forma não é uma existência em função da matéria. Por outro lado, a matéria, diferente da forma do corpo, não precisa de um substrato para existir. Em síntese, a matéria é aquilo que há de potência no corpo enquanto a forma é ato de um corpo material. Conseqüentemente, está na forma a possibilidade de uma substância corpórea passar da potência ao ato. Diante disto, por corpóreos, tem-se:

Os corpos naturais, de entre estes existentes, são os elementos, como o fogo, o ar, a água e a terra, e as coisas que pertencem ao mesmo género, como o vapor, a chama e outras coisas semelhantes; como os minerais e aquilo que pertence ao mesmo género, bem como as plantas, os animais irracionais e os animais racionais (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p. 101, tradução nossa).

Tendo realizado o recorte da abordagem ontológica sobre os primeiros princípios, damos continuidade com a perspectiva cosmológica. No recorte cosmológico, o propósito é mostrar como o filósofo associa os princípios dos seres com a ordem do universo, destacando a presença dos corpos celestes e o modo como podem influenciar a realidade terrena e sublunar.

2 O paradigma cosmológico: a ordem do universo e os corpos celestes

Al-Fārābī reserva um lugar de destaque para cosmologia transformando-a em uma base de importante conhecimento para a observação das influências recebidas. Sua abordagem cosmológica propõe uma hierarquização existente entre as orbes celestes que, por sua vez, compreendem uma multiplicidade de corpos celestes e as realidades presentes abaixo da esfera da lua. Em sua interpretação, constata-se a presença de uma dupla tradição:

[...] an astronomical one embodied chiefly in the Ptolemaic works, as well as perhaps in some minor astronomical treatises by various Greek authors; and a philosophical one contained in the Aristotelian corpus and its commentaries, as well as the Arabic adaptations of Neoplatonic works, especially the *Proclus arabus* and *Plotinus arabus* (JANOS, 2012, p. 11, grifo do autor).

Nessa orientação, encontram-se realidades distribuídas em graus que estão acima da esfera lunar e que são responsáveis pela existência de tudo aquilo que se situa no mundo sublunar. No mais alto grau, como origem primeira de todo universo e sua ordem, está o Ser Primeiro. Sendo completo, perfeito e com características que o isentam da necessidade de buscar qualquer coisa que pudesse lhe ser externa, al-Fārābī esclarece que nada pode alterar Sua substância. É, então, eterno e imutável pois se se modificasse, algo deveria existir externo a Ele provocando tal mudança e isto não é possível porque, como afirma o filósofo, a Causa Primeira é “[...] o único ser que, absolutamente, não pode ter causa: nem eficiente, nem material

ou formal, nem final” (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 4, tradução nossa). A Causa Primeira dá, pois, origem a todos os seres que fazem parte da ordem do universo por meio da emanação.

Na defesa de que a origem do universo, a partir do Primeiro, ocorre por meio da emanação, afirma Druart, “[...] al-Fārābī has presented an argument to refuse the status of ultimate cause to the mover of the first heaven. It is obvious that he borrows many elements of interpretation from Neoplatonic commentaries on *De Anima* and from Alexander of Aphrodisias” (DRUART, 1992, p. 135). Sendo assim, além da semelhança com o sistema plotiniano, no que concerne à emanação, verifica-se que há um acréscimo de concepções astronômicas na filosofia farabiana. Neste sentido, “[...] así, el universo es concebido, en la tradición de los sistemas astronómicos de Aristóteles y de Ptolomeo, como un conjunto de esferas concéntricas en torno a la Tierra” (RAMÓN GUERRERO, 2004, p. 124). Portanto, mesclando com o modelo ptolomaico, al-Fārābī distribui os seres emanados em onze esferas, sendo a Causa Segunda o nível imediatamente posterior à Causa Primeira. Emanados do Ser Primeiro, cada um dos dez inteligíveis correspondem às Causas Segundas (quer dizer, às nove esferas dos corpos celestes) e ao Intelecto Agente².

Por identificar uma atividade diferente no décimo intelecto, al-Fārābī faz uma distinção terminológica entre os nove intelectos separados, os denominando de *al-thawānī*, enquanto o décimo é chamado de Intelecto Agente (*al-‘aql al-fa‘‘āī*). Portanto, como afirma Janos, é mais conveniente considerar que

In total, then, there are nine *thawānī*, which correspond to the nine main celestial orbs of al-Fārābī’s cosmology, as well as one Agent Intellect, which does not correspond to a celestial orb, but whose task is to govern the sublunary world. Although al-Fārābī’s cosmology has been called “decadic” (due to the existence of ten separate intellects after the First), it would be more precise to call it an “ennadic” system, because there are nine main celestial orbs and nine *thawānī*, and because this symmetry breaks down with the Agent Intellect. The idea of an ennadic system is also reinforced by the differences that distinguish the *thawānī* from the Agent Intellect (JANOS, 2012, p. 144).

Assim, na hierarquia cosmológica, a esfera da Lua e o Intelecto Agente são os últimos da ordem dos inteligíveis. A partir deles, segue-se a realidade sublunar que é compreendida por aqueles corpos cuja natureza não os permite obter, por si mesmos, a perfeição em seu ser. Pela proximidade do mundo sublunar, al-Fārābī afirma que os corpos celestes também podem influenciar na geografia e paisagem deste mundo. Tal observação se adequa, perfeitamente, à concepção astronômica do filósofo que, inclusive, chama a atenção ao fato de que as posições dos corpos celestes não são fixas:

Por razão da diversidade das posições de uns em relação aos outros e por razão da diversidade de suas posições em relação à Terra, ocorre aos corpos celestes que, às vezes, estão mais próximos e outras mais distantes, que, em certos momentos, entram em conjunção e em outros, em oposição, que, em alguns momentos, estão visíveis e em outros estão ocultos. Além disso, também acontece que, em algumas ocasiões, movem-se rapidamente e, em outras, lentamente. Essas oposições não dependem de suas substâncias, mas das relações entre si, de suas relações com a Terra ou de suas relações com ambos ao mesmo tempo (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 80-81, tradução nossa).

No que concerne à abordagem cosmológica acerca da alma, ressalta-se que os seres sublunares, por serem compostos pela matéria e pela forma, executam um movimento circular a

² Para melhor visualização deste sistema, (Cf. FILHO, 2002, p. 214).

fim de sair de seu estado de potência para converter-se em ato. Tal movimento está relacionado à alma vinculada ao mundo material. Neste sentido, almejando a perfeição de suas realidades materiais, como bem explica Ramón Guerrero, “Las almas se mueven por deseo y mueven a las esferas; buscan lo mejor: asemejarse a su intelecto del que proceden, y al Amado Primeiro, del que todo ser recibe su forma y su perfección. Así, el alma es el motor que da a los seres un impulso dinámico” (RAMÓN GUERRERO, 1992, p. 163). Contudo, adverte o filósofo muçulmano quanto aos seres materiais, pois pela “[...] baixeza de seu ser não podem dirigir-se e tender, espontaneamente, à sua perfeição a não ser por um motor externo. Seu motor externo é o corpo celeste e suas partes e, em seguida, o Intelecto Agente” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 79, tradução nossa).

Diante disso, destaca-se a compreensão de como o universo se organiza de acordo com al-Fārābī. Ademais, chama-se atenção ao fato de como o filósofo identifica a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível com mundo sublunar e mundo supralunar. Igualmente, ressalta-se a influência dos corpos celestes na realidade material ao mesmo tempo que os seres materiais buscam a perfeição daqueles celestes. Esta perfeição e possibilidade de aperfeiçoamento, contudo, é melhor entendida não pela abordagem cosmológica, mas epistemológica dos primeiros princípios.

3 O paradigma epistemológico dos primeiros princípios

Uma vez traçados os limites que distinguem ontologia e cosmologia no sistema farabiano, seguimos para a análise da dimensão epistemológica dos primeiros princípios. Para tanto, é preciso entender que o sistema filosófico desenvolvido por al-Fārābī articula ontologia e epistemologia na medida em que toda a existência emana da Causa Primeira a partir de um processo de autoconhecimento desta. Daí, ao adquirirem a existência, os seres podem conhecer e ser conhecidos de acordo com as especificidades do modo em que existem: quanto mais próximos ao Primeiro, mais perfeitos e, portanto, com maior potência de intelecto. Desta maneira, resulta que os que estão no limite da perfeição da hierarquia ontológica, ou seja, os que constituem o mundo sensível, só podem elevar-se ontologicamente pelo aperfeiçoamento da razão, pela via epistemológica. Por esta razão, a dimensão epistemológica dos primeiros princípios pode ser compreendida como uma chave importante tanto para identificar as características de cada um dos graus dos seres como para conhecer a via epistemológica de ascensão ontológica.

Antes de iniciar o exame epistemológico de cada uma das realidades que constituem os princípios dos seres, vale elucidar alguns pontos acerca do termo *intelecto* em al-Fārābī. Em sua *Epistola sobre o Intelecto (al-Risāla fī-l ‘aql)*, o filósofo esclarece que:

O termo intelecto é dito de várias maneiras: A. a coisa para a qual a multidão recorre para dizer do homem que ele é inteligente; B. o intelecto que os teólogos constantemente têm em suas bocas, dizendo: isto é o que é afirmado pelo intelecto ou negado pelo intelecto; C. o intelecto mencionado pelo mestre Aristóteles no *Livro da Demonstração*; D. o intelecto que ele menciona no sexto tratado do *Livro de Ética*; E. o intelecto que ele menciona no *Livro da Alma*; F. o intelecto que ele menciona no *Livro da Metafísica* (AL-FĀRĀBĪ, 2001, p. 61-62, grifo do autor, tradução nossa).

Sendo assim, pode-se dizer que: (A e B) são sentidos pré-filosóficos; (C e D) são sentidos pré-gnoseológicos; (E) é um sentido gnosiológico e; (F) é sentido metafísico. Os sentidos pré-filosóficos incluem as opiniões do vulgo sobre a inteligência e a sensatez de um indivíduo bem como a perspectiva teológica para o qual o sentido de intelecto se refere à autoridade da razão para negar ou confirmar algo. Tais sentidos não se baseiam em premissas demonstrativas, logo

não têm caráter científico ou filosófico. Os sentidos pré-gnoseológicos são aqueles abordados por Aristóteles nos *Analíticos Posteriores* e na *Ética a Nicômaco*. Nos *Analíticos Posteriores*, tem-se os que se referem ao intelecto teórico pelo qual o ser humano adquire a certeza das proposições universais e conhece os primeiros princípios. Na *Ética a Nicômaco*, é abordado o intelecto prático a partir do qual se identifica o bem e o mal nas ações. Quanto ao sentido gnosiológico, ele é aquele apresentado por Aristóteles no *De Anima* sob quatro formas: potência, ato, adquirido e agente. O último sentido, isto é, o metafísico, corresponde ao apresentado por Aristóteles na *Metafísica* XII, 7-9., com o qual al-Fārābī identifica o Primeiro Princípio (Cf. AL-FĀRĀBĪ, 2001, p. 61-62). Tendo essas definições esclarecidas, segue-se para o estudo epistemológico dos princípios dos seres.

3.1 A causa primeira

A Causa Primeira possui, no sistema farabiano, a prioridade ontológica e epistemológica. Definida, substancialmente, como intelecto em ato, ela é puramente inteligível. Sendo intelecto e inteligível em ato, entende e contempla a si mesmo, a sua própria essência como perfeição absoluta, não gerando qualquer multiplicidade³ pois identifica-se como sujeito que contempla e objeto contemplado. Devido a isto, é inteligível na medida em que é intelecto e para ser inteligível não necessita de uma essência fora de si para entendê-la, ela mesma entende a própria essência. Sendo assim, al-Fārābī segue a tradição aristotélica segundo a qual, “Se, portanto, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1074b.34–35). Por esta razão, o filósofo muçulmano inicia, na filosofia árabe, a identificação da Causa Primeira como Intelecto.

Pela relevância da inteligência da Causa Primeira, al-Fārābī analisa três possíveis conhecimentos do Primeiro nos *Artigos de Ciência política*:

Alguns dizem, a respeito da Causa Primeira, que ela não entende nem conhece nada fora de si mesma. Outros afirmam que todos os inteligíveis universais estão presentes para ela de uma só vez, que ela os conhece e compreende conjuntamente, sem qualquer referência ao tempo, e que todos eles estão reunidos em sua essência, sendo conhecidos por ela desde sempre e de forma incessante, em ato. Há ainda aqueles que sustentam que, embora os inteligíveis estejam presentes a ela, a Causa Primeira também conhece todos os particulares sensíveis, pois os concebe e estes lhe são impressos; além disso, concebe e conhece o que ainda não existe mas existirá no futuro, o que foi no passado e já deixou de existir, e o que existe no presente. (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 215, tradução nossa).

A partir desta citação, constata-se que a primeira visão se baseia na defesa aristotélica, presente no livro XII da *Metafísica*, de que a Causa Primeira só conhece a própria essência. A segunda perspectiva está mais próxima de uma abordagem platônica e neoplatônica, pro-

³ Al-Kindī, antecessor de al-Fārābī, nega que o Primeiro seja intelecto afirmando que “[...] el uno verdadero no es ninguno de los inteligibles, ni materia, ni género, especie, individuo, diferencia específica, propiedad, accidente común, movimiento, alma, intelecto, todo, parte, conjunto, fracción, ni uno por relación a otro, sino que es uno absoluto, no multiplicable, ni compuesto, ni múltiple [...]” (AL-KINDĪ, 1986, p. 85). Tal negação reside na preocupação de preservar a absoluta unidade divina. Sob a mesma motivação, nosso filósofo enfatiza que a Causa Primeira “[...] es indivisible en sí mismo por definición; quiero decir que no se divide en cosas por las que se constituya en substancia. Es a saber, que cada una de las partes de la definición que explica su esencia no puede designar una parte de aquello por lo que se constituye en substancia. Si fuera así, entonces las partes que constituirían su substancia serían causas de su ser, de la misma manera que los conceptos a los que las partes de la definición se refieren son causas del ser de la cosa definida, y de la misma manera que la materia y la forma son causas del ser de aquello que está constituido por ellas. Pero esto es imposible en él, puesto que es Primero. Y si no es divisible así, menos aún lo es por la división de la cantidad y por las restantes clases de división. Bajo este otro aspecto también es uno” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 69).

pondo que, pelo conhecimento não discursivo, a Causa Primeira conhece todos os inteligíveis universais instantaneamente. Quanto à terceira posição, ela é familiar aos *Mutakalimún* sendo totalmente rejeitada por al-Fārābī, pois sugere que o Primeiro conhece todos os detalhes perceptíveis pelos sentidos. Sobre as duas primeiras posições, elas são articuladas por al-Fārābī em um único argumento que diz: “[...] quando entende sua essência, entende, de certa forma, todos os existentes, porque cada um dos demais existentes somente adquire a existência a partir do ser do Primeiro” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 59, tradução nossa).

Ao sintetizar dessa forma, a concepção filosófica farabiana acerca do conhecimento do Primeiro enfrenta problemáticas que são sintetizadas, por Janos, do seguinte modo: “a) the First knows all things, with the implication that whatever comes into existence is an effect of its contemplation and knowledge of that thing, or b) Its knowledge is restricted solely to its own essence, in which case causation of other existents would not be possible” (JANOS, 2012, p. 188). Apesar das problemáticas levantadas, o filósofo é claro na defesa de que a Causa Primeira conhece a si mesma absolutamente e não tem conhecimento dos existentes enquanto particulares.

Portanto, pelo fato do Primeiro ser essencial e substancialmente intelecto, a emanção da sua existência é, também, um ato de intelecção. Sendo assim, “El Ser necesario es pensamiento que se piensa a sí mismo y que, al pensarse, crea la multiplicidad de todas las cosas por vía de la emanación” (RAMÓN GUERRERO, 2004, p. 123). Em outras palavras, e como afirma Silva, “[...] a origem da multiplicidade dos seres se dá a partir de um processo claramente intelectual do Primeiro que, conhecendo a si mesmo, dá realidade a tudo o mais que existe” (SILVA, 2024, p. 22). O primeiro intelecto emanado, a Causa Segunda, se entende diferente do Primeiro e, por perceber-se distinto, inicia a multiplicidade. Ao conhecer-se a si e voltar-se para o conhecimento do Primeiro, este segundo intelecto origina nove intelectos – nove esferas celestes (Primeiro Céu, Estrelas Fixas, Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Vênus, Mercúrio e a Lua)⁴ – e um décimo intelecto denominado Intelecto Agente.

3.2 As Causas Segundas e o Intelecto Agente

Diferente da Causa Primeira, as Causas Segundas e o Intelecto Agente não são autossuficientes para encerrarem-se em sua autorreflexão, necessitando da contemplação do Primeiro. Do mesmo modo, não o são as esferas celestes. Estas, como resultantes das Causas Segundas, são dotadas de um substrato e uma forma, que é a sua alma, cuja atividade é puramente intelectual. Permitindo entender a si mesma, a Causa Segunda que a originou e a Causa Primeira, a alma das esferas celestes possibilita que estas, mesmo não sendo tidas como intelectos por estarem unidas a um substrato, possuam os inteligíveis desde o começo e sempre. Não possuindo ou vinculando-se a qualquer substrato, as Causas Segundas e o Intelecto Agente são, por sua vez, inteligíveis em ato, possuindo a perfeição inteligível ainda que necessitem voltar-se para a Causa Primeira de onde se originaram.

⁴ Nas palavras de Ramón Guerrero: “[...] al conocer al Ser primero, el primer intelecto emanado da lugar a un segundo intelecto; al conocerse a sí mismo, produce la esfera del primer cielo, dotada de un cuerpo, que es su materia, y de un alma, que es su forma. A su vez, este segundo intelecto da origen, por el mismo proceso, a un tercer intelecto y a una nueva esfera. El procedimiento continúa idéntico hasta llegar al décimo intelecto, con el que finalizan los intelectos separados, y a la novena esfera, la de la luna, último de los cuerpos celestes” (RAMÓN GUERRERO, 2004, p. 124).

No que respeita ao Intelecto Agente, ele é o décimo intelecto emanado. Embora al-Fārābī o identifique como um dos Intelectos, ele o particulariza por sua atuação no mundo sublunar e pela multiplicidade intelectual que possui. Janos esclarece que:

[...] the Agent Intellect is distinguished by having a three fold intellection, instead of a twofold intellection like the thawani. As al-Farabi explains in Siyasaḥ: 'As for the Agent Intellect, it contemplates the First, all the thawani, and its own essence'. Hence, in terms of the structure of its intellection, the Agent Intellect is comparable to the celestial souls, whose contemplation encompasses three different kinds of intelligibles. There is, however, an important difference. Whereas each celestial soul contemplates only the separate intellect to which it owes its existence, the Agent Intellect apprehends all the prior intellects in one sweep (wa-l-thawani kullaha). The conclusion is that the Agent Intellect has a unique kind of intellection, which sets it apart from that of the other separate intellects and the celestial souls (JANOS, 2012, p. 174-175, grifo do autor).

Enquanto intelecto em ato, sua função é “[...] tornar os inteligíveis em potência inteligíveis em ato, e tornar o intelecto em potência intelecto em ato, e é a faculdade racional que se torna intelecto em ato” (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p. 148, tradução nossa). O pensador elucidava essa atuação a partir da alegoria do sol:

A visão é uma faculdade e uma disposição na matéria e é, antes de ver, visão em potência. E as cores, antes de serem vistas, são visíveis e apreensíveis pela visão em potência. A substância da faculdade da visão que se situa no olho não é suficiente para e tomar visão em ato, nem as substâncias das cores são suficientes para se tomarem visíveis e apreensíveis pela visão em ato. É o Sol que fornece à visão a luz que une ambos e fornece às cores a luz que os une. Assim, com a luz que recebe do Sol, a visão começa a ver em ato e toma-se visão em ato e as cores tomam-se, através dessa luz, visíveis e apreensíveis pela visão em ato após terem sido visíveis e apreensíveis pela visão em potência. Do mesmo modo o intelecto que está em ato fornece ao intelecto material algo que se inscreve nele e que em relação ao intelecto material é como a luz em relação à visão. Tal como a visão pela luz em si mesma vê a luz que é a causa do eu ver e vê o Sol, que é a causa da luz, e pela luz em si vê as coisas que são visíveis e apreensíveis em potência, de forma que se tomam visíveis e apreensíveis pela visão em ato, assim o intelecto material entende essa própria coisa que está para ele como a luz está para a visão. Através dela, entende o intelecto em ato, que é a causa da impressão dessa coisa no intelecto material, e, através dela, as coisas que eram inteligíveis em potência tomam-se inteligíveis em ato. Também se toma intelecto em ato após ter sido intelecto em potência. A ação deste intelecto separado no intelecto material assemelha-se à ação do Sol sobre a visão (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p. 139-140, tradução nossa).

Tendo em vista que o ser humano, devido à faculdade racional da alma, é o único ser na esfera sublunar capaz de atualizar o intelecto, o Intelecto Agente se encarrega de atualizar o intelecto humano. Resulta, diante do exposto, que são três as ações específicas do Intelecto Agente: dar as formas aos seres sublunares; atualizar o que se encontra em potência e tornar possível a conquista da felicidade pelo ser humano – algo que se alcança quando este tem a perfeição no entendimento.

3.3 Alma, matéria e forma

É preciso pensar, agora, a realidade epistemológica da matéria, da forma e da alma. Iniciando pela realidade da matéria e da forma, tendo em vista que são aquelas que compreendem os corpos sensíveis, vale recordar que a matéria sensível é oriunda dos corpos ce-

lestes enquanto a forma sensível é advinda da ação do Intelecto Agente sobre a matéria. Por esta razão, como afirma Silva:

[...] há uma correlação de existência entre a matéria e forma, de maneira que não é possível uma subsistir sem a outra e; é função própria do Intelecto Agente atuar na junção da matéria com a forma na formação do mundo sensível. Logo, constata-se que toda a realidade sensível resulta da junção inevitável entre a matéria primeira (advinda da perfeição dos corpos celestes) com uma forma inteligível (oriunda da ação do Intelecto Agente). Sendo a matéria a potência e a forma o ato inteligível dos corpos, ambas possuem, entre si, uma co-dependência existencial e estão sob a ação substancial do Intelecto Agente. Portanto, pode-se concluir que a realidade sensível é consubstancial à inteligível, seja pela origem da matéria seja pela aplicação da forma, o que indica que, tal como os inteligíveis, também goza de uma natureza onto-epistemológica (SILVA, 2024, p. 24).

Por seu caráter potencial, é a matéria que impede os corpos de pertencerem ao mundo inteligível. A forma, por sua vez, é o que há de inteligível no corpo, dada a ação do Intelecto Agente. Quanto à alma, pelo caráter ambíguo de não ser corpo, mas nele atuar, serve como nexos que une e permite o retorno dos seres emanados à fonte da sua emanção mediante o processo de conhecimento. Assim, a função da alma no mundo material é estimular o desejo pelo conhecimento das causas. Deste modo, todas as faculdades da alma atuam, direta ou indiretamente, no processo de conhecimento – sendo a faculdade racional aquela que possibilita o conhecimento mais perfeito. Diante disto, dentre os seres sublunares, apenas o ser humano pode alcançar a atualização que o conduz a assemelhar-se aos seres superiores. Assim, pela atuação do Intelecto Agente, a realidade material, precisamente aquela cuja alma é dotada de faculdade racional, pode distanciar-se do vínculo com a matéria e aproximar-se do mundo inteligível.

A prioridade da faculdade racional decorre do fato de que, de acordo com o pensamento farabiano, o intelecto humano “[...] é uma disposição na matéria preparada para receber as impressões dos inteligíveis e é em potência intelecto (e intelecto material), e também é inteligível em potência” (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p. 138, tradução nossa). Ou seja, o intelecto humano é “[...] uma certa coisa cuja essência foi preparada para separar a essência de todos os seres, assim como as formas dos materiais, fazendo deles uma forma ou formas para si mesmo” (AL-FĀRĀBĪ, 2001, p. 70, tradução nossa). Quando o intelecto em potência se apropria das formas, ele se atualiza e transforma-se em intelecto em ato. Assim, quando as formas são abstraídas da matéria, os inteligíveis, no ser humano, deixam de ser potência e se tornam ato, fazendo que o intelecto em potência se torne intelecto em ato.

Contudo, não se deve concluir que este segundo estado do intelecto significa uma perfeição ontológica nos seres racionais, pois nesse momento o intelecto é ato em relação às formas que já tem apreendido, mas permanece em potência a respeito das formas que ainda não possui. Entretanto, ao passo que o ser humano apreende as realidades inteligíveis (aquelas que são independentes da matéria) ele se aproxima do inteligível e aperfeiçoa-se. Afinal, ocorre a identificação entre a faculdade que apreende e o objeto que é apreendido, logo: “[...] ser inteligente para el intelecto significa converterse en la forma que recibe; ser inteligible para la forma significa ser recibida en el intelecto. Intelecto y forma constituyen, pues, una sola cosa” (RAMÓN GUERRERO, 2002, p. 25).

Isto se dá porque toda forma inteligível apreendida, uma vez em ato, perde as características individuais que a particularizava quando unida a uma matéria e converte-se em universal. Este é, segundo al-Fārābī, o primeiro nível do conhecimento intelectual. Em seguida, o intelecto passa a estar apto para abstração de formas mais elevadas que as materiais, ou seja, pode

voltar-se para si mesmo, compreendendo-se, agora, como realidade separada da matéria, assim como pode inteligir os seres superiores. Neste momento, tem-se o intelecto adquirido que torna o ser humano capaz de realizar a intelecção de formas puras. E, uma vez que há um processo de identificação⁵ entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido, com o nível do intelecto adquirido se assemelha às realidades superiores que entende. Assim, nesse nível, o ser humano alcança a perfeição ontológica e a felicidade, logo, “Nada mais, exceto o homem, pode ser assim; esta é a felicidade última, que é a perfeição mais excelente que o homem pode alcançar” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 79-80, tradução nossa).

Em suma, esclarece o filósofo:

Cada pessoa cujo intelecto passivo se aperfeiçoou - através da apreensão de todos os inteligíveis, tornando-se intelecto em ato e inteligido em ato, sendo o inteligido nele o que entende - recebe então um intelecto em ato cujo nível está acima do nível do intelecto passivo, e que é mais perfeito e imaterial do que o intelecto passivo; chama-se o intelecto adquirido, e situa-se entre o intelecto passivo e o Intelecto Agente, não existindo entre ele e o Intelecto Agente outra coisa. O intelecto passivo é como a matéria e o sujeito do intelecto adquirido, e o intelecto adquirido é como a matéria e o sujeito do Intelecto Agente (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p. 159, tradução nossa).

Diante do exposto, nota-se que seja no processo de existência dos seres a partir do Primeiro, seja no retorno dos seres para a realidade Primeira, a atividade epistemológica se faz presente e é característica marcante nos princípios dos seres. Isto porque não somente garante a existência dos seres mas possibilita a ascensão ontológica e, inclusive, ética do ser humano.

Conclusão

Diante do exposto, nota-se que o sistema filosófico desenvolvido por al-Fārābī articula, no que respeita aos primeiros princípios, abordagens ontológicas, cosmológicas e epistemológicas. Tal articulação se dá de tal modo que, por vezes, pode-se confundir a identidade de cada um dos princípios dos seres conforme os âmbitos que são trabalhados. Julga-se que esta “confusão” ocorre devido a uma nobreza de coerência presente na argumentação do filósofo. Afinal, ao manter a mesma construção hierárquica nas diferentes análises acerca destas realidades, ele trabalha os princípios dos seres sob diferentes perspectivas sem perder de vista a potência do grau hierárquico que cada um deles possui. Por esta razão, a Causa Primeira, por exemplo, mantém sua prioridade e superioridade entre os demais princípios, sendo entendida, ao mesmo tempo, como Ser Primeiro (ontologicamente), princípio do universo (cosmologicamente) e Primeiro Intelecto (epistemologicamente). Isto é, as diferentes abordagens mantêm a unidade e consistência na especificação de cada primeiro princípio.

Ademais, pode-se afirmar que cada uma das realidades que são identificadas como primeiros princípios possuem uma identidade que enfatiza uma das perspectivas analisadas. O Intelecto Agente, para citar outro caso, possui a função de dar forma aos seres sublunares (o que aproximaria de uma dimensão cosmológica, por localizar tais seres em uma ordem do universo) e de atualizar o que está em potência nos sensíveis (indicando uma abordagem ontológica, pois se refere à própria especificidade de ser potência e ato dos seres compostos de matéria e forma). Porém, a dimensão epistemológica do Intelecto Agente possui maior destaque,

⁵ Sobre este tema, cf. (AL-FĀRĀBĪ, 2002, p. 215-223); (AL-FĀRĀBĪ, 2002, p.19-31).

tendo em vista a ênfase na natureza mediadora entre a compreensão sensível da realidade e o entendimento dos universais, do que há de inteligível nos seres.

Por fim, é importante ressaltar que cada uma das abordagens, mesmo que uma possa vir a ser mais enfatizada do que outra, se complementam no processo de compreensão global dos primeiros princípios e sua função dentro da argumentação filosófica de al-Fārābī. Para exemplificar este caráter de complementariedade, tem-se que: a matéria é substrato da forma e, por ser substrato, é potência (pois pode adquirir várias formas) e, por particularizar a forma em uma realidade sensível, impede o conhecimento dos universais – próprios da realidade inteligível. Ou seja, ainda que pontuando particularidades específicas de cada abordagem, as características se associam e se complementam no fluxo do entendimento dos primeiros princípios.

Referências

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *A Cidade Virtuosa*. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Catarina Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Artículos de la ciência política. In: *Obras filosóficas y políticas*. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Liberty Fund y Editorial Trotta, 2008.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Catálogo de las ciencias*. Traducción de Ángel Gonzales Palencia. Madrid: CSIC, 1953.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *L'épître sur l'intellect*. Traduction, introduction et notes de Dyala Hamzah. Paris: L' Harmattan, 2001.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Libro de la política. In: *Obras filosóficas y políticas*. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Liberty Fund y Editorial Trotta, 2008.

AL-KINDĪ. *Metafísica*. In: *Obras Filosóficas de al-Kindī*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ATTIE FILHO, M. *Falsafa, a filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

ATTIE FILHO, M. Notas e glossário. In: AVICENA. *Livro da Alma*. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Miguel Attie Filho. Prefácio de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Globo, 2010.

DRUART, T. A. 1992. Al-Fārābī, Emanation, and Metaphysics. In: PARVIZ, M. *Neoplatonism and Islamic Thought*. Albany: Suny Press, 1992.

JANOS, D. *Method, structure, and development in al-Farabi's Cosmology*. Leiden-Boston: Brill, 2012.

MAIMÔNIDES. *Guia dos Perplexos* (Parte 1). Tradução e prefácio de Uri Lam. São Paulo: Landy, 2004.

RAMÓN GUERRERO, R. El compromiso político de Al-Fārābī: ¿fue um filósofo šī'ī?. *Actas de las II Jornadas de cultura arabe e islâmica*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, p. 463-477. 1985.

RAMÓN GUERRERO, R. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.

RAMÓN GUERRERO, R. La concepción del hombre en al-Fārābī. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Sección Árabe-Islam, Norteamérica, v. 23, p. 63-83. 1974.

RAMÓN GUERRERO, R. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas, 1992.

RAMÓN GUERRERO, R. *Recepción de la Ética Nicomaquea en el mundo árabe: la teoría de la virtud en la Filosofía islámica In Studia graeco-arabica*. Itália: Pacini Editore, 2014.

SILVA, F. G. P. A natureza onto-epistemológico da realidade segundo al-Fārābī. In: VASCONCELOS, M; VALENTIM, U. *Rumo à sabedoria medieval: uma exploração dos filósofos da Idade Média*. Toledo: Instituto Quero Saber, 2024.

Sobre as autoras

Francisca Galileia Pereira da Silva

Doutora em Filosofia pela Universidade Complutense de Madri (UCM). Professora do curso de Graduação e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Coordenadora do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM - UFC CNPq).

Virgínia Braga da Silva Santos

Doutoranda e mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Professora de Filosofia na rede de educação básica do estado do Ceará.

Recebido em: 08/12/2024

Received in: 12/08/2024

Aprovado em: 19/12/2024

Approved in: 12/19/2024

ARTIGOS VARIA

As principais fontes oswaldianas da antropofagia filosófica: Marx, Nietzsche e Freud

Oswald's main sources of philosophical anthropophagy:
Marx, Nietzsche and Freud

Leonardo Tavares

<https://orcid.org/0000-0003-0226-9751> – E-mail: Isotavares@outlook.com

RESUMO

Este artigo descreve as principais fontes da antropofagia filosófica e os seus respectivos modos de apropriação crítica, na realização teórica de Oswald de Andrade. Nele, apresentamos como a filosofia oswaldiana, ao seu modo, associa, recontextualiza e atualiza conceitos e argumentos apresentados por autores clássicos como Marx, Nietzsche e Freud. A partir de uma forma poética de fazer filosofia desde o Brasil, Oswald lança mão de imagens e explicita afetos que almejam despertar um novo modo de agir e de pensar que, segundo a terminologia da filosofia antropofágica, é condizente com o primitivo tecnizado, o ser humano do futuro, integrante do matriarcado ideal de Pindorama. Para a compreensão desta utopia, comentamos e analisamos os textos em que Oswald cita estes autores consagrados pela tradição filosófica europeia e avaliamos como estes autores são inseridos em uma teoria em formação de um poeta que se pretende filósofo. Trata-se de um ensaio que esclarece brevemente como Oswald assimila a crítica ao capitalismo em Marx, a avaliação do cristianismo em Nietzsche e o parecer sobre a sexualidade emitido por Freud. De forma espontânea e despojada, nos textos filosóficos oswaldianos, estes autores são convidados para participar de um diálogo condizente com as formas imaginárias e reflexivas da cultura meridional.

Palavras-chave: Antropofagia. Andrade. Nietzsche. Freud. Marx.

ABSTRACT

This article describes the main sources of philosophical anthropophagy and their respective modes of critical appropriation in Oswald de Andrade's theoretical realization. In it, we present how Oswald's philosophy, in its own way, associates, recontextualizes and updates concepts and arguments presented by classic authors such as Marx, Nietzsche and Freud. From a poetic way of doing philosophy from Brazil, Oswald makes use of images and explicit affections that aim to awaken a new way of acting and thinking that, according to the terminology of anthropophagic philosophy, is consistent with the technologized primitive, the human being of the future, part of the ideal matriarchy of Pindorama. In order to understand this utopia, we comment on and analyze the texts in which Oswald cites these authors consecrated by the European philosophical tradition and evaluate how these authors are inserted into a theory in formation by a poet who pretends to be a philosopher. It is an essay that briefly clarifies how Oswald assimilates Marx's critique of capitalism, Nietzsche's evaluation of Christianity and Freud's opinion on sexuality. In a spontaneous and stripped-down way, Oswald's philosophical texts invite these authors to take part in a dialog that is consistent with the imaginary and reflective forms of southern culture.

Keywords: Anthropophagy. Andrade. Nietzsche. Freud. Marx.

1 Oswald de Andrade, este ilustre diletante (poeta-filósofo)

Oswald de Andrade foi uma contradição em pessoa, teve uma vida burguesa, em parte dedicada ao comunismo. Foi um tipo de rebelde aristocrata, um revolucionário de bases conservadoras. O seu projeto filosófico e a sua vida decorreram de uma espécie de conciliação dos valores burgueses e comunistas reunidos numa utopia do ócio sustentado pelo progresso da técnica, em uma espécie de carnaval eterno socialmente estabelecido. A obra oswaldiana é uma iniciativa teórico-literária performática. Nela, a abstração filosófica é encarnada nas imagens para que a sua prosa seja devorada e digerida em argumentos sintéticos motivados por tipos imagéticos. A performance conceitual de Oswald pode ser confundida com retórica, talvez até certo ponto o seja, sem deixar de conservar, contudo, o humor, a provocação e a irreverência, na condição de recursos destinados a provocar a reflexão e instigar uma atividade imagético-conceitual. De Nietzsche, ele extrai o pensamento trágico, de Marx, ele herda a concepção dialética e materialista da história e, de Freud, restam, na sua obra, as pulsões da vida e da morte. Tais são as bases conceituais da filosofia antropofágica. Na qual a devoração dá-se na transformação do tabu em totem através da apropriação seletiva de elementos da alteridade.

A tentativa tardia de Oswald de Andrade tornar-se um filósofo consiste de um filosofar desde o Brasil. Isto é, o autor dedica-se a temas e problemas que dizem respeito a toda a humanidade, valendo-se dos elementos de um mundo circundante vivido por ele e por todos aqueles que se dedicam a refletir a partir dos seus tipos filosóficos¹. Numa interpretação, principalmente, de *A crise da filosofia messiânica*, vemos como a tese filosófica oswaldiana traz

¹ Quando perguntado em suas confissões, Oswald assume: "Escrevo tudo aquilo que vem explicar a minha filosofia. Filosofia de antropofagista" (ANDRADE, 1990, p. 239). Em entrevista realizada por Radhá Abramo para a *Tribuna de Imprensa* do Rio de Janeiro, em 25/26-09-1954, na página 6. O que é o "antropofagista" senão o filósofo inspirado pelo antropófago, tipo central da filosofia oswaldiana?

importantes intuições que necessitam de uma digestão crítica. Dentre os pontos ilustrados pelas intuições de Oswald, poderemos, por exemplo, conceber os traços de uma filosofia antropofágica da história, ou analisar a filosofia oswaldiana como uma filosofia trágica de cariz nietzscheano, ou ainda avaliar o quanto a filosofia antropofágica pode ser classificada como um ramo precoce da filosofia da diferença. Afinal, avaliar o caráter filosófico da produção de um teórico brasileiro é também considerar a possibilidade de filosofar a partir do Brasil, ponderando sobre as condições desta forma de pensar emergir no diálogo filosófico da humanidade.

Comumente, o raciocínio filosófico é tomado como uma experiência radical do pensamento que exige a universalidade enquanto condição indispensável para a sua iniciação. A partir desta convicção adotada por uma parcela relevante da comunidade filosófica, não há um meio de pensar a filosofia que não seja um não-lugar, ou seja, um espaço abstrato que pode ser considerado, em linhas gerais, como qualquer lugar experienciado pelo ser humano. Por este motivo, para o desenvolvimento de uma filosofia realista que, entre as suas condições, exige a admissão de um lugar a partir do qual se pensa, o discurso filosófico necessita de um preenchimento das suas formas abstratas para que, posteriormente, a compreensão e a concretização do pensamento seja viável, segundo a explicitação da forma mais pura do pensar que se volta para o mundo. É espantoso como esta convicção da efetividade de uma reflexão erradicada do mundo se perpetuou por tanto tempo, enquanto filósofos de carne e osso pensavam a partir das suas circunstâncias culturais, políticas e sociais. Sabemos que a existência de um Platão não seria possível fora da *polis* ateniense, Kant não teria experienciado a sua revolução copernicana, se não tivesse tido acesso à obra de Hume e Nietzsche, provavelmente, não teria produzido a obra que produziu, caso não tivesse nascido numa família de pastores.

Parece que o reconhecimento dos mundos circundantes pessoais e comunitários como meios a partir dos quais se cultiva a filosofia é uma conquista recente da atividade filosófica, se considerarmos os milênios de exercício ininterrupto desta forma “supramundana” de pensar. De certo modo, a humanidade esteve dedicada ao pensamento filosófico em um sonho etnocêntrico, no qual a cultura que oferece o seu estofo para a atividade de filosofar acede, ilusoriamente, a uma parcela da própria cultura universal sem que para isto precise ser impulsionada pela vivência comum e pelas motivações cotidianas que provocam o pensamento. Contra esta filosofia que reivindica ser desvinculada das circunstâncias mundanas, Oswald de Andrade, em sua *Crise da Filosofia Messiânica*, comenta: “A Filosofia nunca foi uma disciplina autônoma. Ou a favor da vida ou contra ela, iludindo os homens ou neles acreditando, a Filosofia dependeu sempre das condições históricas e sociais em que se processou” (ANDRADE, 1978, p. 79). Nesta afirmação, Oswald não nos apresenta uma novidade, pois ele se junta a um coro já constituído por Kierkegaard, Nietzsche e Marx, autores citados nos seus textos, para fortalecer o argumento de que toda filosofia resulta também das circunstâncias vividas pelos filósofos.

A admissão de que a filosofia surge a partir das condições históricas e sociais de quem filosofa é uma evidência a partir da qual Oswald de Andrade desenvolve a filosofia antropofágica como um pensar desde o Brasil, de acordo com o estilo e as especificidades de uma cosmovisão. Na sua obra, não identificamos o esforço de tecer uma filosofia ufanista, uma forma de pensar que sirva às instituições da nação, pois a filosofia oswaldiana não deve servir a quem quer seja. Seguindo na direção oposta a qualquer tipo de submissão, Oswald de Andrade escreve os seus textos filosóficos contra a servidão e motivado pela utopia matriarcal decorrente da Revolução Caraíba. O que para ele será a maior das revoluções, uma insurreição mobilizada pelo impulso lúdico que visa a criação do primitivo tecnizado. Toda a sua tese decorre também do esforço de pensar o lugar do Brasil no mundo. Assim como qualquer teoria filosófica, a filosofia antropofágica não deixa de esbarrar nas limitações reflexivas de um lugar, de uma época e de

uma determinada autoralidade. Dentre outras marcas e motivações, a filosofia antropofágica consiste em um esforço teórico de última hora, a partir das reflexões de um filho decadente da burguesia paulistana. Contudo, vale a pena parar e analisar os argumentos oswaldianos, não em busca da resolução dos grandes problemas da história da filosofia, mas em um exercício de filosofar a partir do hemisfério sul.

2 Do manifesto literário ao ensaio filosófico

Encaminhamos Oswald de Andrade ao banco dos réus do Tribunal Epistemológico². Assim como a razão pura, o velho antropófago não escapou impune. Sabemos que Oswald de Andrade não é um exemplo de brasileiro comum, a sua condição econômica e social esteve longe de ser a condição usufruída pela maioria dos brasileiros, o que o impediu de desempenhar plenamente o papel de arauto das massas, o papel que ele gostaria de ter assumido na sua fase mais marxista³. Na sua tese, as reflexões sociais e políticas seguem de Hesíodo até Weber, mas não dá sinais de aprofundamento sobre a bibliografia que versa sobre a antropofagia praticada pelos povos indígenas brasileiros⁴.

Na sua autobiografia, publicada em 1954, portanto, no ano da sua morte, Oswald não dá sinais da relevância que poderia ter tido a filosofia em seus anos de formação. No primeiro e único volume desta obra, intitulada *Um Homem sem Profissão: Sob as Ordens de Mamãe* (1954), ele cita filósofos como Kierkegaard de passagem e, quando menciona a própria atividade filosófica, diz algo como: “Estudo filosofia de Louvain com Monsenhor Sentroul”⁵ (ANDRADE, 1976, p. 79). Nada sobre este tipo de filosofia precede esta informação, tampouco nenhuma explicação sucede este dado relatado. Não há menções sobre autores que o influenciaram, ou sobre teorias que marcaram os seus anos de formação. Descrições estas que eram esperadas, já que estamos tratando de um relato da infância e juventude de um filosofante⁶. Com todo o silêncio sobre o papel da filosofia nos anos da sua formação intelectual, este relato autobiográfico denuncia como Oswald de Andrade lidava com a própria vida. Para ele, a vida se mostrava como um torvelinho de paixões, sentimentos e vivências dignas de um romance. Na sua atividade intelectual, a filosofia era mais uma expressão da vida apaixonada pelas letras.

Além do mais, Oswald não é um exemplo de autor que preza pelo rigor filosófico da academia, ele não tinha a paciência indispensável para lapidar o conceito, como demonstram os seus comentários apressados, ele não parecia fazer uma leitura sistemática dos clássicos e, em seus textos, salta aos olhos o passeio entre autores variados e discrepantes⁷. A sua paixão pela filosofia pode ser classificada como o arrebatamento de um diletante, o impulso típico de um

² No prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant comenta que a razão deve entrar no tribunal da razão para avaliar os seus próprios limites. Aqui, encaminhamos Oswald para um tribunal mais flexível, no qual serão avaliadas as suas credenciais de filósofo.

³ Carreri (2003, p. 86): “uma espécie de concerto nos rumos da civilização”, era este a ação atribuída, por Oswald, aos escritores que, enquanto intelectuais, precisam intervir politicamente no destino da humanidade.

⁴ Com alguma frequência, Oswald cita *Duas Viagens ao Brasil* (1557) de Hans Staden e *Os canibais* (1580) de Montaigne, mas não cita outros textos antropológicos que tratam, especificamente, da antropofagia.

⁵ Oswald se refere ao Monsenhor Charles Sentroul (1876-1933), um professor especialista em Kant e Tomás de Aquino, que esteve no Brasil entre os anos de 1908 e 1917. Período no qual participou da fundação e lecionou na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento, uma instituição de ensino superior inicialmente vinculada à Universidade de Louvain e que, em 1946, foi incorporada ao que viria a se tornar a PUC.

⁶ Em defesa de Oswald, na sua fase madura, ele leu e tomou várias notas sobre obras filosóficas relevantes, como é caso de *O ser e o nada* (CHALMERS, 1992, p. 49). Na condição de cronista, Oswald define filosoficamente o seu papel: “O escritor interroga o presente em curso para extrair dele uma verdade, que é sempre paradoxal, diante do Absoluto” (CHALMERS, 1992, p. 50).

⁷ Repetidas vezes, a filosofia de Oswald de Andrade é considerada superficial. Por exemplo, citamos a análise comparativa das filosofias de Oswald de Andrade e Vicente Ferreira da Silva realizada por Rodrigo Petronio Ribeiro: “Por seu turno, sobre a subordinação do *mythos* ao *logos*, da metafilosofia à filosofia, Oswald diria de maneira bonachona: *era uma ilusão de ótica*. No que concerne à filosofia, a análise de Oswald peca por superficialidade” (PETRONIO, 2011, p. 572).

amador que, de certo modo, mantém uma continuidade entre a atividade poética e a atuação filosófica. Como ele mesmo afirma, no seu texto “Sôbre o Romance”, presente na coletânea *Ponta de Lança*: “A França já havia reunido em noventa enredos a *Comédia Humana* de Balzac. Ficaram sendo exceção as jóias como o *Asno* de Luciano de Samosata, a *Princesa de Cléves* ou o *Werther*. O romance é sempre um tratado de filosofia, sem cátedra, sem terminologia especial e sem a responsabilidade de um sistema” (ANDRADE, p. 33). Nesta passagem, percebemos que Oswald é partidário de uma continuidade entre o ofício do romancista e a ocupação do filósofo. Para ele, é esperado que o romance prepare o solo da cultura para o cultivo da filosofia, pois entre o romance e a filosofia há uma diferença de grau, mas não de natureza.

Em uma leitura atenta de algumas passagens dos manifestos da *Poesia Pau-Brasil* e *Antropofágico*, podemos constatar a potência de algumas intuições que foram exploradas e aprofundadas nos textos filosofantes oswaldianos⁸. Certamente, o texto de Oswald de Andrade está longe do que se espera, nos dias de hoje, de um trabalho acadêmico. Todavia, há uma série de características no seu trabalho intelectual que se aproximam tangencialmente do “modo atual” de fazer filosofia. O autor cita filósofos clássicos, cria conceitos e, mesmo que numa velocidade telegráfica, desenvolve argumentos para a fundamentação da sua tese. Adiante, veremos, em linhas gerais, como Oswald de Andrade adequou estas práticas comuns à filosofia acadêmica ao seu caráter pessoal, brasileiro e meridional.

Ao lançar mão de imagens que englobam afetos e tipos que expressam um mundo imaginado, enquanto filósofo, podemos dizer que Oswald foi um excelente poeta. Talvez até autores mais abalizados possam garantir que, na condição de romancista, Oswald de Andrade parece ter filosofado por acidente⁹. De algum modo, os relatos lúdicos, políticos e existencialistas de *Serafim Ponte Grande* é um exemplo de como é possível pensar a liberdade no seu sentido anárquico a partir de um romance. Porém, o que se destaca, na obra oswaldiana, com a pretensão de ser um texto filosófico inovador é *A Crise da Filosofia Messiânica* (1950). Nele, Oswald apresenta qual é o papel do Brasil no discurso filosófico da humanidade. Em várias passagens, o autor faz questão de informar que a Europa é devedora dos indígenas brasileiros, principalmente, quando os europeus precisaram conhecer os indígenas para elaborar a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*.

Oswald nos apresenta uma filosofia antropofágica quando expõe a “antropofagia originária” como a condição humana que veio a se explicitar inequivocamente no Brasil. Viver bem é devorar o que há de melhor. Não há uma identidade primeira que preceda as oposições mundanas. Não, muito pelo contrário, somos a partir da apropriação destas oposições. O pensamento genuíno é sempre um ato de ultrapassagem em que o eu familiar devora o outro, o até então estranho. Não se trata de uma conquista, mas de uma assimilação, pois não há nada

⁸ Para citar um título exemplar, no *Manifesto da Poesia Pau Brasil* (1924), podemos verificar a gestação do selvagem tecnizado, na “saudade dos pajés e os campos de aviação militar” (2011, p. 65). Também podemos constatar a ânsia pelo resgate de valores primitivos, pois “esquecemos o gavião de penacho” (2011, p. 60). E, portanto, conhecemos a filosofia do antropófago em estado embrionário, ainda no estado de apelo poético que virá a se tornar, mesmo que de um modo muito peculiar, um esforço filosófico-argumentativo.

⁹ No episódio do encalhe de um navio, em *Serafim Ponte Grande* (ANDRADE, p. 188), Oswald se utiliza de um recurso que se assemelha ao utilizado nos seus ensaios filosóficos. Voltemos ao texto do romance: “E reunido um troço de passageiros, recalcitrante, entre os quais alguns recém-casados, desceram todos à sala das máquinas, onde Pinto Calçudo, nu e de boné, fez um último apelo imperativo, ‘ante a cópula mole e geométrica dos motores’ e energicamente protestou contra ‘a coação moral da indumentária’ e ‘a falta de imaginação dos povos civilizados’”. Nesta passagem, a combinação de tipos imagéticos a “cópula mole e geométrica dos motores” expressa a convicção oswaldiana de que a expressão criativa, neste caso ilustrada pelo ato sexual desestimulado, é enfraquecida pelo cientificismo moderno, ótimo representante do mecanicismo, que exerceu uma repressão patriarcal sobre a criatividade humana. A sexualidade geométrica dos motores, se a interpretamos bem, expressa a relação esfriada pela abstração, pelo formalismo que distancia a criatividade da sua fonte mais pura, a imaginação. Em Oswald, seja no romance ou no ensaio filosófico, a imagem pensa ao passo que integra o argumento como uma proposição.

que eu seja antes para impor a quem eu acabo de conhecer. Aliás, de acordo com a filosofia antropofágica, ultrapassamos a oposição eu-outro para atingir uma comunhão órfica, numa espécie de satisfação do instinto primal da vida.

3 A devoração de Nietzsche, Marx e Freud

Em seu aspecto filosófico, a antropofagia oswaldiana é devedora dos argumentos e dos conceitos elaborados por filósofos europeus. Dentre os pensadores citados por Oswald, Nietzsche, Marx e Freud, os mestres da suspeita, foram os filósofos mais importantes para o desenvolvimento da sua antropofagia filosófica. A partir da devoração destes filósofos europeus, o que aqui quer dizer apropriação criativa das teorias alheias, Oswald assumiu uma crítica ao cristianismo, enquanto promotor da colonização dos espíritos, uma crítica ao capitalismo, na condição de sistema econômico patriarcal, e uma crítica à consciência absoluta, pois a barriga e o sexo demonstraram ser mais influentes do que o intelecto na história humana.

Numa consideração ousada, Zé Celso chega a afirmar sobre Oswald: “Ele é uma espécie de Nietzsche brasileiro. Aliás, nós conseguimos realizar no Brasil, no tropicalismo, o que Nietzsche sonhou fazer e não conseguiu: a ópera de carnaval” (COSTA, 2011, p. 83). Sem dúvida, este é o reconhecimento do trabalho de um rebelde profissional. Talvez, por Nietzsche, Zé Celso tenha querido dizer iconoclasta, mas esta é mais uma conjectura. O fato é que Oswald foi muito influenciado por Nietzsche no que diz respeito à sua interpretação da história e da moral cristã. Em uma nota curta de 4 de outubro de 1947, ele afirma “Frederico Nietzsche atacava a mediocridade europeia e o reino da virtude e da lógica, repondo no destino do super-homem a Idade de Ouro anunciada pela saudade das eras primitivas” (ANDRADE, 2007, p. 352)¹⁰. A antropofagia oswaldiana está apoiada na convicção de que Nietzsche empreendeu uma série de batalhas contra o patriarcado e as suas instituições, de modo que a gestação do super-homem deve se dar pelo resgate das convicções “primitivas”, por exemplo, de um estado sem classes e de uma mística órfica da imanência, da vida concentrada no momento presente.

A mesma suspeita nietzscheana encaminhada aos líderes religiosos é revivida por Oswald em vários dos textos em que o mesmo comenta sobre o cristianismo, a igreja católica e os santos. “A história do sacerdócio caracteriza-se como fonte do que Frederico Nietzsche havia de chamar a Moral de Escravos. Nos velhos livros religiosos, verifica-se uma coincidência de ordenações, princípios e máximas que poderiam constituir a Cartilha do Escravo Perfeito” (ANDRADE, 2011, p. 144). A convicção de que as instituições religiosas instauraram um regime de dominação perpassa vários textos oswaldianos e culmina em um tipo de materialismo da mútua devoração, no qual todos os seres se devoram e, para viver bem, precisam admitir autenticamente esta que é a condição existencial da humanidade. Para não vivermos subjugados, dentre outras atitudes, precisamos nos livrar de qualquer ilusão religiosa.

Oswald atribui também ao cristianismo a responsabilidade de instaurar a ordem moral, política e econômica do patriarcado. Embora ele considere as diferenças internas à tradição cristã, no instante em que pondera, por exemplo, sobre a diferença existente entre a doutrina católica que não tolera a prática do juro e o calvinismo que reconhece esta prática como

¹⁰ Na bibliografia da sua tese, quando cita autores clássicos, Oswald se limita a mencionar “Obras”, omitindo os títulos específicos utilizados para o desenvolvimento de qualquer um dos seus argumentos. Da mesma forma, ao longo dos seus ensaios filosóficos, Oswald não cita obras das quais retira as ideias. Normalmente, ele cita o nome do autor ou de sua teoria e segue a linha de raciocínio. No caso da influência de Nietzsche, veremos que a sua crítica parece ter sido bastante influenciada pela *Genealogia da Moral* (1887/2009), uma vez que a sua crítica aos sacerdotes e aos danos causados pelas imposições de uma civilização cristã são frequentemente associados aos argumentos nietzscheanos.

legítima, ao fim e ao cabo, ele vê no cristianismo um dos pilares de sustentação do patriarcado, do capitalismo e da ciência moderna. “O cristianismo teria sido o grande responsável, diz Oswald leitor de Nietzsche, pela consolidação do patriarcado, fonte do complexo de Édipo, ao apelar para o monoteísmo de um Pai absoluto, que delega a seu filho o poder de redimir a humanidade” (NASCIMENTO, 2011, p. 340-341). A fixação de uma hierarquia rígida entre o Pai, o filho e as demais criaturas existentes são, para Oswald, um tipo de distinção que seria insustentável no matriarcado, enquanto regime de uma comunidade livre das grandes estratificações sociais.

Claramente, no patriarcado, há uma série de distinções, papéis fixos de mando e de obediência que não caberiam na vida orientada pelo matriarcado. Na *Mensagem ao antropófago desconhecido* (1946) Oswald garante: “O antropófago habitará a cidade de Marx” (ANDRADE, 1992, p. 286). Por “cidade de Marx”, ele entende a realização do socialismo gerido pelo primitivo tecnizado, pelo indivíduo formado a partir dos valores do matriarcado oswaldiano e empossado das conquistas modernas da técnica¹¹. Há nesta proposta a esperança de um novo início para o socialismo, de acordo com as premissas do adepto do primitivismo tecnizado, que é um personagem da crônica de Oswald, que assegura: “a ditadura do proletariado é uma etapa ultrapassada, graças à técnica, ao governo da técnica... que, na América, já fez do proletariado atual a negação do proletariado inglês que inspirou, há cem anos, o Manifesto de Marx e Engels” (ANDRADE, 2007, p. 330-331). Convicto da veracidade desta análise, Oswald aposta antecipadamente na decadência da URSS e de qualquer outro tipo de governo socialista baseado na ditadura do proletariado, uma vez que a mudança da condição do próprio proletariado, agora, tecnizado, é um sintoma da necessidade de novas rotas de fuga do capitalismo que não passam pelas vias exigidas anteriormente pelo contexto miserável do proletariado inglês da Revolução Industrial¹².

No interior da filosofia antropofágica, ocorre uma espécie de digestão do marxismo. Oswald interpreta Marx, conforme uma interpretação muito pessoal do presente histórico. Sobre a relação oswaldiana com o marxismo, de acordo com Benedito Nunes:

[...] depois de ter rompido com a orientação partidária a que se manteve fiel desde 1930, que vai reabrir o veio antropofágico de sua experiência passada, com a intenção expressa de atualizá-lo, dando-lhe a forma de uma concepção do mundo, destinado a absorver dialeticamente o próprio marxismo, e cuja síntese podemos encontrar na tese de concurso de 1950, *A Crise da Filosofia Messiânica* (NUNES, 2011, p. 384).

Depois de classificar a Antropofagia como uma “terapêutica social”, Oswald comenta que, depois da sua ruptura com o Partido Comunista, ele passou por uma recuperação intelectual que lhe permitiu desenvolver filosoficamente uma proposta de revolução e de utopia. Por meio dessa transformação, denunciou, nos pontos finais da sua tese (ANDRADE, 2011, p. 204-205), que a URSS foi uma prévia da grande revolução que desembocará no novo matriarcado. A sua condição prévia decorreu de uma fragilidade no seu impulso histórico-dialético refreado pela “dogmática obreirista” que serviu como refúgio da filosofia messiânica e, portanto, patriarcal,

¹¹ Oswald tinha em alta conta a antropofagia quando pautava o futuro da humanidade. Cf. *Informe sobre o modernismo* (1945) “A antropofagia ainda balbucia, mas propõe-se a depor no tumulto dramático de hoje. Ela leva às suas conclusões o que há de vivo no existencialismo e no marxismo” (ANDRADE, 1992, p. 105).

¹² De acordo com o diagnóstico de Oswald, o perfil do proletariado da época de Marx está ultrapassado. Sobre este assunto, em *Telefonema*, diz ele: “Carlos Marx não contava com uma retificação no caráter absorvente e implacável do capital. Ele escreveu e agiu quando a revolução industrial atingiu o seu ponto forte e dele abusava. Outras são hoje as condições do proletariado, que, na ascensão dos salários e das garantias sociais, perdeu o seu caráter agressivo” (ANDRADE, 2007, p. 431).

que foi resguardada pela propriedade estatal. Do Hegel interpretado por Kojève e de Marx, Oswald se apropria da compreensão dialética da história e da esperança em uma sociedade sem estado, na qual a propriedade privada será abolida e a família patrilinear não mais existirá¹³. Todavia, a rota para a realização deste futuro deve ser recalculada pela filosofia antropofágica. Numa entrevista realizada por Aurasil Brandão, para a revista *Trópico*, de São Paulo, em 2 de maio de 1950, Oswald resume: “a Antropofagia é a volta, tecnizada, ao primitivismo, e a Idade de Ouro será por nós alcançada quando nos compenetrarmos e seguirmos mais de perto as sociedades primitivas, onde havia o matriarcado e não havia o Estado” (ANDRADE, 1990, p.179-180). Em uma apropriação crítica do marxismo, Oswald propõe uma nova estratégia para findar a ordem social burguesa.

Já em relação a Freud, Oswald resolve citá-lo como uma importante referência para a compreensão da sexualidade nos moldes patriarcais. Segundo Oswald, *Totem e Tabu* (1913) é uma obra que descreve a sexualidade, segundo um modelo de civilização que precisa ser superado. Nela, o mito primordial é uma narrativa falocêntrica, na qual o pai e os seus filhos interagem, na ausência total das mulheres¹⁴. Por outro lado, o matriarcado oswaldiano propõe uma nova configuração do impulso sexual que escapa da repressão patriarcal que exige um filho legítimo para a transmissão de uma herança. Por estas e outras razões, Oswald se percebe como um crítico de Freud, por não acreditar na manutenção do complexo de Édipo dentro das estruturas sociais do matriarcado. Uma vez que, no interior do matriarcado, os bens são comunitários e a sociedade não é estratificada de acordo com as posses dos indivíduos, a hierarquização patriarcal perde o seu sentido e o filho já não tem mais nenhum motivo para desejar ocupar o lugar do pai. Apesar da crítica contundente, o emprego dos jargões psicanalíticos persiste na *Crise da Filosofia Messiânica*, por exemplo, na sentença: “A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é a da transformação do tabu em totem” (2011, p. 139). A conversão constante do objeto proibido em objeto de culto é a marca prevalente do antropófago que se percebe inserido num fluxo de apropriações. Poeticamente, podemos dizer que o homem primitivo devora o homem civilizado, a cultura antropofágica digere a cultura messiânica e, assim, os feiticeiros da tribo utilizam a técnica moderna e o homem primitivo ressurge como o primitivo tecnizado.

Sobre as teorias freudianas, suas divergências de análise e adoções terminológicas na filosofia antropofágica, Oswald reforça: “Cabe a nós antropófagos fazer a crítica da terminologia freudiana. O maior dos absurdos é por exemplo chamar a parte mais iluminada pela consciência do homem: o sexo e o estômago. Eu chamo a isso de “consciente antropofágico”” (ANDRADE, 1990, p. 51). O impulso vital descrito pelo antropófago subverte a exposição freudiana. A parte mais esclarecida da subjetividade humana é a libido, os apetites e as inclinações corporais que, por sua vez, nutrem as impressões mentais e as suas abstrações mais pálidas¹⁵. Segundo Oswald, a criatividade e a imaginação surgirão renovadas quando as velhas estruturas do

¹³ É difícil assegurar qual obra de Marx influenciou mais o pensamento oswaldiano, pois, por muitas vezes, Oswald apenas cita o marxismo associado ao projeto soviético que ele tanto critica. Nos seus textos, não há menções claras a uma passagem localizável de uma obra de Marx. Do mesmo modo que não há citações expressas dos títulos das obras de Marx nas referências bibliográficas da sua tese filosófica. Contudo, ao considerar a crítica oswaldiana à análise das condições do proletariado em Marx, acreditamos que Oswald deu uma maior atenção a alguns trechos do primeiro volume do *Capital* (1867), talvez apoiados pelo *Manifesto Comunista* (1848), uma vez que o primeiro volume analisa as condições de vida dos trabalhadores na época de Marx e o manifesto escrito em coautoria com Engels descreve, de modo resumido, a situação dos trabalhadores daquele período. Tendemos a acreditar que a centralidade destes textos no *corpus* marxista e a sua repercussão chamaram a atenção do crítico social, Oswald de Andrade.

¹⁴ Para uma compreensão completa do mito freudiano fundador da psicanálise, cf. Freud (2012, p. 182 e seguintes).

¹⁵ Na sua crítica ao modelo psicanalítico freudiano, Oswald esteve claramente voltado para os conceitos e as explicações exposta em *Totem e Tabu* (1913). É curioso como ele utiliza os jargões freudianos contidos, principalmente, nesta obra, enquanto subverte a descrição da psique realizada por Freud.

patriarcado forem superadas, estando entre elas a filosofia messiânica de um mundo porvir, que enfraquece a experiência imanente, a fonte principal dos estímulos humanos.

4 Filosofia europeia na Terra do Sol

Vimos que, mesmo com uma proposta de fazer filosofia desde o Brasil, as bases da filosofia oswaldiana são europeias, o que significa dizer que certos autores clássicos foram assimilados pelas intenções teóricas oswaldianas. Oswald conta com Nietzsche para analisar a função colonizadora da religião, atualiza a conjuntura histórica da crítica ao capitalismo realizada por Karl Marx e adapta os termos psicanalíticos freudianos para descrever a alma do antropófago, ser humano que não se submeteu aos princípios do patriarcado e que vive sob a lei da apropriação do que há de melhor no outro. Todas essas realizações passíveis de crítica são colaborações simples de um autor que pensa a humanidade de uma perspectiva meridional e se utiliza de autores europeus sem que o respeito pelo seu legado teórico se torne um objeto de culto. Oswald queria que a filosofia se manifestasse no Brasil como um movimento de emancipação e subversão da ordem colonizadora estabelecida, numa superação do pensamento europeu, a partir de uma nova experiência de pensamento que estava para surgir do encontro antropofágico de diferentes povos, em várias trocas e apropriações culturais.

A deglutição desses autores foi uma das atitudes escolhidas por Oswald de Andrade para fortalecer a filosofia brasileira. Certamente, a sua forma de filosofar trouxe uma combinação de características que deram um novo aspecto ao raciocínio filosófico. Numa combinação dos argumentos sintéticos, da explicitação do pensamento através de tipos, em imagens que ilustram o pensar, e de um bom humor reflexivo, o modo oswaldiano de filosofar foi distinguido da atividade filosófica acadêmica tão comum às instituições de ensino do Brasil¹⁶. Embora a sua condição de filósofo tenha sido questionada repetidamente, Oswald comenta os filósofos estrangeiros de um modo bastante afinado com a linguagem do brasileiro médio da sua época, sintonizado com a realidade dialógica que detém a atenção do leitor pela expressão fácil, pela piada que distensiona a argumentação séria e pelos tipos que convidam a imaginação para uma atividade colaborativa com o intelecto.

Ainda em uma atuação ousada, Oswald convida estes autores comentados para contribuir com o exercício de compreensão da realidade brasileira. O que parece uma atividade sociológica é, na verdade, a atuação da própria filosofia que consiste em convocar Nietzsche, Marx e Freud para meditar sobre a rebeldia exigida dos povos que viram o seu fluxo de pensamento represado, pois foram pensados por mentes alheias, e que tiveram o seu projeto de humanidade boicotado, pois foram projetados por uma humanidade que se sobrepôs ao seu mundo. O esforço teórico oswaldiano consiste em usar a filosofia europeia contra o eurocentrismo, ou melhor, de superar as formas ideais de uma humanidade europeia em prol do ideal de uma humanidade verdadeiramente universal. Para Oswald, este processo dá-se com a devoração do legado moderno, com a apropriação da técnica que, uma vez decolonizada, ou seja, uma vez despida das estruturas do patriarcado que hierarquiza, segrega e priva a maior parte das pessoas dos produtos do seu trabalho, estará a serviço do selvagem tecnizado, auxiliando-o como um instrumento para a realização da utopia antropofágica.

¹⁶ Para conhecer o estilo argumento de Oswald em sua maturidade, conferir "A Crise da Filosofia Messiânica", em *A utopia antropofágica*. Nesta obra, Oswald faz alguns gracejos como este: "Karl Marx reduzira à contabilidade os voos da metafísica alemã" (2011, p. 139), ou sintetiza ao extremo a proposta de um regime complexo: "A metafísica está no chão das fábricas. Eis a exata posição ideológica da URSS" (2011, p. 196).

Independente da viabilidade da utopia oswaldiana, ou da sua realização plena através da Revolução Caraíba, a utopia antropofágica se apresenta como uma crítica às ideologias socialmente estabelecidas, propõe, embora que de forma embrionária, novas formas de organização social e de convívio, e concede ao povo o direito de sonhar com um futuro melhor, mais alegre e mais justo, mesmo que este futuro não seja plenamente realizável. De modo atrapalhado e, em certas passagens, por meio de críticas descuidadas, Oswald soube desafiar e subverter a realidade e as teorias vigentes. Embora sua ruptura com o *status quo* não tenha sido tão “selvagem” quanto desejava, ele imaginou filosoficamente alternativas para burlar os limites de um pensamento colonizado. Por essas e outras razões, talvez, conhecer o modo de apropriação das principais fontes da filosofia antropofágica seja uma maneira de devolver aos povos meridionais o interesse em participar do discurso filosófico e de fortalecer a capacidade coletiva de imaginar para além dos limites impostos por uma realidade social mesquinha.

Referências

ALMINO, João. Por um universalismo descentrado. In: ROCHA, J. C. de C.; RUFFINELLI, J. (Orgs.). *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 55-62.

ANDRADE, Oswald. A crise da filosofia messiânica. In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011. p. 138-215.

ANDRADE, Oswald. A marcha das utopias. In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011. p. 220-298.

ANDRADE, Oswald. *Dicionário de Bolso*. Organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura. São Paulo: Globo, 2007.

ANDRADE, Oswald. *Estética e política*. Pesquisa, organização, introdução e notas e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura. São Paulo: Globo, 1992.

ANDRADE, Oswald. Manifesto antropófago. In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011. p. 67-74.

ANDRADE, Oswald. Manifesto da poesia pau-Brasil. In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011. p. 59-66.

ANDRADE, Oswald. O achado de Vespúcio. In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011. p. 311-317.

ANDRADE, Oswald. *Os Dentes do Dragão: entrevistas*. Organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

ANDRADE, Oswald. *Serafim Ponte Grande*. São Paulo: Círculo do Livro, 1988.

ANDRADE, Oswald. *Telefonema*. Organização, introdução e notas de Vera Chalmers. São Paulo: Globo, 2007.

ANDRADE, Oswald. Um aspecto antropofágico da cultura brasileira – O homem cordial. In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011. p. 216-219.

ANDRADE, Oswald. *Um homem sem profissão, sob as ordens de mamãe*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

AZEVEDO, Ana Beatriz. *Antropofagia – palimpsesto selvagem*. 2012. 199 p. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária e Literatura Comparada) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CARRERI, Marcio Luiz. *Utopia no front: história e filosofia em Oswald de Andrade*, 2003. 135 p. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Assis, Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2003.

CHALMERS, Vera Maria. Panorama de *Telefonema*. In: *Telefonema*. Organização, introdução e notas de Vera Chalmers. São Paulo: Globo, 1992. p. 7-65.

COSTA, Lara. Na Boca do Estômago. Conversa com José Celso Martinez Corrêa. In: ROCHA, J. C. de C.; RUFFINELLI, J. *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 71-83.

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu: Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos* (1912-1914). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GREENE, Roland. Antropofagia, invenção e objetificação do Brasil. In: ROCHA, J. C. de C.; RUFFINELLI, J. *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 203-216.

GUMBRECHT, Hans. Mordendo você suavemente – Um comentário sobre o Manifesto Antropófago. In: ROCHA, J. C. de C.; RUFFINELLI, J. *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 289-298.

KANGUSSU, Imaculada. Benedito Nunes, leitor de Oswald de Andrade. *Revista Apoena*, Belém, v. 3, n. 5, 2021, p. 77-86.

MELLO, Ivan. A antropofagia oswaldiana como filosofia trágica. *Cadernos Nietzsche*, Rio de Janeiro, n. 23, 2007, p. 59-74.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores).

NASCIMENTO, Evando. A Antropofagia em Questão. In: ROCHA, J. C. de C.; RUFFINELLI, J. *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 331-362.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NUNES, Benedito. A antropofagia ao alcance de todos. In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Editora Globo, 2011. p. 7-56.

NUNES, Benedito. O retorno à antropofagia. In: ROCHA, J. C. de C.; RUFFINELLI, J. *Antropofagia hoje?* Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 383-388.

PETRONIO, Rodrigo. Entre o antropofágico e o aórgico: meditação em torno de Oswald de Andrade e Vicente Ferreira da Silva. In: ROCHA, J. C. de C.; RUFFINELLI, J. *Antropofagia hoje?* Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 571-600.

PIZA, Daniel. Digesto antropófago. In: ROCHA, J. C. de C.; RUFFINELLI, J. *Antropofagia hoje?* Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 63-64.

PONTES, Ivan. Oswald de Andrade: devorador do sátiro nietzschiano. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 11, jan./jun. 2020, p. 110-131.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*: primeiros registros sobre o Brasil. Trad. Angel Bojadsen. São Paulo: L&PM, 2008.

VALLE, Ulisses. A filosofia da história de Oswald de Andrade. *Revista de Males*, Campinas, v. 37, n. 1, jan./jun. 2017, p. 323-344.

Sobre o autor

Leonardo Tavares

Doutorando em Filosofia e pesquisador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

Recebido em: 05/08/2024
Aprovado em: 18/11/2024

Received in: 08/05/2024
Approved in: 11/18/2024

A resignificação da educação em Hannah Arendt

The re-signification of education in Hannah Arendt

Cícero Josinaldo da Silva Oliveira

<https://orcid.org/0000-0002-4517-8510> – E-mail: cicerojosinaldo@ufg.br

RESUMO

A resignificação arendtiana da educação, entendida como uma resposta e preparação para o fato de que os homens nascem em um legado simbólico e material constitutivo do mundo, integra-se ao pensamento filosófico da autora. Ainda assim, configura um ensaio de intervenção crítica no debate sobre os programas pedagógicos progressistas então influentes no sistema educacional americano nos anos de 1950. No presente texto, retomamos esse debate crítico à luz de conexões temáticas e conceituais do pensamento de Arendt, particularmente relacionadas à categoria da “condição humana”, dado seu papel central no referido processo de resignificação.

Palavras-chave: Educação. Natalidade. Mundo.

ABSTRACT

The Arendtian reinterpretation of education, understood as a response to and preparation for the fact that humans are born into a symbolic and material legacy constitutive of the world, is integrated into the author’s philosophical thought. Nevertheless, it also constitutes an attempt at critical intervention in the debate over progressive pedagogical programs that were influential in the American educational system during the 1950s. In this text, we revisit this critical debate in light of thematic and conceptual connections in Arendt’s thought, particularly those related to the category of “the human condition”, given its central role in this process of reinterpretation.

Keywords: Education. Natality. World.

Introdução

No texto sob o título de *A crise da educação*, publicado pela primeira vez em 1958 e depois incorporado ao conjunto de ensaios que compõem a obra *Entre o passado e futuro*, de 1961, Hannah Arendt (1906-1975) sustenta uma concepção singular do papel da educação. Tal compreensão não emerge na obra filosófica, mas estritamente teórica e conceitual da autora. Ela vem à luz em um texto de intervenção crítica no cenário do debate americano dos anos cinquenta a respeito do “declínio sempre crescente nos padrões elementares da totalidade do sistema escolar” (ARENDR, 2005, p. 221).

No início do ensaio, Arendt justifica que as situações de crise, enquanto expõem a fragilidade e levam ao colapso concepções que orientam nossas ações, nos intima a um retorno direto às questões das quais as crises emergem. Trata-se de um retorno que quando isento de juízos preconcebidos implica a oportunidade de reflexões para a elaboração de respostas potencialmente novas ao problema descortinado pela crise. Daí que, sem rodeios, a autora propõe imediatamente a concepção inusitada segundo a qual “a essência da educação é a natalidade, o fato de que de que seres *nascem* para o mundo” (ARENDR, 2005, p. 323, grifo da autora).

Laconicamente anunciada, a resignificação da educação que o ensaio de 1958 procura justificar implica, de um lado, uma integração harmônica com o pensamento filosófico da autora desde textos de juventude até obras de plena maturidade intelectual (cf. CORREIA, 2010). De outro lado, tal concepção educacional se constitui na interface crítica com programas pedagógicos progressistas então influentes no sistema educacional americano cuja crise expôs a problematidade dos pressupostos básicos. Em todo caso, o ensaio arendtiano sobre a educação transita do exame dos problemas circunstanciais da educação americana até o sentido mesmo do educar decorrente da condição humana.

Nas páginas a seguir, proponho recuperar o debate crítico sobre os programas pedagógicos progressistas à luz de algumas conexões temáticas e conceituais no âmbito do pensamento arendtiano, em especial as mais estreitamente relacionadas à categoria da “condição humana”. A proposta se justifica em virtude do papel decisivo dessa categoria no processo de resignificação empreendido pela autora.

A educação no contexto da condição humana

Embora alguns dos temas e conceitos apresentados em *A crise na educação* remontem às primeiras reflexões de Hannah Arendt e possam ser considerados embrionários em relação aos aspectos mais centrais de seu pensamento, obras como *Origens do totalitarismo* (1951) e *A condição humana* (1958) tratam esses mesmos conceitos de forma mais articulada e desenvolvida do que o ensaio de 1958.

Em especial, este é o caso de *A condição humana*. Nesta obra encontramos o diagnóstico crítico da modernidade cuja síntese comparece na terceira e, principalmente, na quarta parte do ensaio sobre a educação a título de “aspectos do mundo moderno e de sua crise que efetivamente se revelaram na crise educacional” (ARENDR, 2005, p. 234). Trata-se, para Arendt, de uma crise e uma instabilidade mais gerais da sociedade moderna que se traduzem numa atitude negativa em relação ao passado; a chamada *crise da tradição*. Mas trata-se também de um processo histórico de *alheamento em relação ao mundo humano*, cuja expressão maior é o fenômeno da instrumentalização da esfera pública em função de assuntos privados ou pré-políticos atinentes ao mero processo vital das sociedades.

Quando, em sua obra principal, Arendt propôs “uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes”¹, delineou seu projeto investigativo em torno das atividades elementares da vida humana sobre a Terra. Por isso, a obra *A condição humana* trata “apenas daquelas atividades que tradicionalmente, e segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano” (ARENDR, 2016, p. 6). A proposta, portanto, limita-se ao exame das atividades do trabalho, da obra e da ação, em suas respectivas condições, seguida da análise das consequências de suas articulações e confusões históricas – em particular, na era moderna.

O caráter fundamental das três atividades humanas, cujo sentido Arendt se propõe examinar, é consequência do fato de que a cada uma delas corresponde uma condição essencial e incontornável sob a qual a existência humana é dada na Terra, desde o nascimento até a morte.

Neste registro, a condição humana da atividade do trabalho é a vida. Porque tal atividade responde às necessidades naturais e sempre recorrentes de consumo e regeneração subjacentes aos processos metabólicos do corpo humano individual e aos ciclos vitais da espécie.

A condição humana da obra ou da fabricação é a mundanidade. Porque além do ambiente natural e original da Terra, homens e mulheres sempre habitam ao mesmo tempo um ambiente próprio ou um mundo artificial, estável e durável no qual é abrigada cada uma das vidas individuais. O mundo enquanto artifício humano, marcado pela durabilidade e destinado à utilização, e não ao consumo, está voltado a transcender o intervalo de tempo das vidas individuais. Ele precede o nascimento e sobrevive à morte de cada indivíduo.

Por fim, a condição humana da ação é a pluralidade. Situada fora dos registros das necessidades vitais e utilidades mundanas, e estando à parte das relações humanas mediadas pelas coisas, a ação, atividade estritamente humana que é indissociável do discurso ou da capacidade de fala, concerne à relação direta pela qual homens e mulheres buscam entendimento na condição de habitantes de um mundo comum. Daí que, para Arendt, a ação deva ser compreendida como a atividade política por excelência, isto é, a atividade exercida entre indivíduos singulares. Nas palavras da autora, “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, viva ou viverá” (ARENDR, 2016, p. 10).

A afirmação de Agostinho de que “para que houvesse um início o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse” (AGOSTINHO *apud* ARENDR, 2016, p. 219-220), é, para Arendt, uma das mais remotas e claras percepções da implicação fundamental que advém da paradoxal singularidade de seres iguais. A constatação de que a singularidade é a marca inextirpável de cada agente, se funda no fato de que, de cada nascimento, de cada recém-chegado no mundo comum, se pode esperar o imprevisível, o inesperado. Pois a capacidade de por meio da ação iniciar algo novo está ontologicamente radicada em todo indivíduo.

Por esta razão, Agostinho chama de *principio* o surgimento do mundo, enquanto reserva a palavra *Initium* para designar a natalidade do agente ou o advento do iniciador. Desde esta perspectiva, agir e iniciar são termos correlatos, pois a novidade da ação de que cada um é portador implica a possibilidade de romper determinações causais de qualquer ordem que se considere. A ação implica a possibilidade de deflagrar o novo e romper processos, probabilidades estatísticas e automatismos, dando à história novos pontos de partida².

¹ “Pontos de vista” como o afã científico em tornar a própria vida humana um processo controlado, e o dos avanços técnicos que, mediante a automação, supostamente preparariam a liberação humana do fardo do trabalho.

² Ao final de *As origens do totalitarismo*, ao mesmo tempo em que lamenta o fato de que essa forma interinamente nova de governo permanecerá conosco como potencialidade sempre presente, Arendt contrasta tal situação com a convicção de que “permaneça também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa,

Além de revelar a singularidade ou o *quem* de cada agente, a ação, a atividade humana essencialmente discursiva, reafirma as condições humanas da natalidade e da pluralidade. Na medida em que tem a capacidade de irromper uma nova série de eventos que não pode ser compreendida como o produto da causalidade de acontecimentos precedentes, a ação implica que a pluralidade é a um só tempo a condição e a razão de ser da política. Pois, é por meio da ação e do discurso que os homens, ao mesmo tempo em que se fazem livres, afirmam suas singularidades.

Arendt sustenta que as três atividades fundamentais, constitutivas da chamada “vida ativa”, articulam-se em torno das condições gerais da natalidade e da mortalidade, na perspectiva de assegurar ao influxo humano de recém-chegados ao mundo um cenário que os antevê e os tem em conta. E isso na medida em que a atividade do trabalho assegura tanto a vida do indivíduo como a da espécie; a atividade da obra oferece a medida estabilizadora e o abrigo durável do artifício humano (em contraste com os processos circulares da natureza); enquanto a atividade da ação instaura e preserva corpos políticos ou o “espaço” das relações discursivas entre os homens.

Daí que o conceito de mundo em Hannah Arendt tenha ao menos dois sentidos complementares. À diferença da Terra, na qual as pessoas se movem, ou da natureza, da qual retiram a matéria sobre a qual operam para a construção do artifício, o mundo é a ambiência propriamente humana constituída de artefatos, bens simbólicos e instituições duráveis que permitem aos homens estarem ao mesmo relacionados e separados entre si. Além disso, no registro do domínio público, das leis e instituições correlatas, o mundo abrange ainda a esfera dos assuntos que estão interpostos entre os agentes como matéria da vida política (CÉSAR; DUARTE, 2010, p. 825) que versa sobre o que homens e mulheres têm em comum. De um modo geral, enquanto espaço comum destinado a transcender os ciclos de nascimento e de morte das gerações humanas, o mundo empresta estabilidade à presença humana e redime o indiferente movimento cíclico da natureza a que a humanidade também está sujeita.

Em todo caso, Arendt considera que no próprio âmbito da vida ativa ou das atividades humanas fundamentais,

O trabalho e a obra, bem como a ação, estão também enraizados na natalidade, na medida em que têm a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Entretanto, das três atividades, a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Nesse sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade [...] pode ser a categoria central do pensamento político (ARENDR, 2016, p. 11).

A centralidade da categoria da natalidade no âmbito do pensamento político reaparece em *A crise na educação* não porque Arendt a reconhece como a essência do educar. Mas antes em função da avaliação segundo a qual os termos gerais da relação entre adultos e crianças, ou antes a educação compreendida como nossa atitude em face da natalidade, - “o fato de todos nós virmos ao mundo ao nascermos e de ser o mundo constantemente renovado pelo nasci-

a única ‘mensagem’ que o fim pode produzir. O começo, antes de tomar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem” (ARENDR, 1998, p. 531).

mento” (ARENDR, 2005, p. 247) -, é uma questão política de primeira ordem, concernente a todos, que não deve ficar reservada a especialistas ou educadores profissionais³.

Na terceira parte de *A crise na educação*, Arendt destaca justamente o fato de que o influxo de novos seres humanos no mundo e a conseqüente renovação constante pela qual a sociedade humana jamais permanece a mesma, faz da educação uma das atividades mais elementares e necessárias requeridas pela condição humana. Aportando no mundo como estrangeira, mas também em estado inacabado de vir a ser, a criança impõe à educação esses dois aspectos fundamentais a serem observados: i) a própria condição de estrangeira ou de ser recém-chegada a um mundo em que ela é nova e que a precede, e ii) o processo pelo qual, sendo um novo ser humano em constituição, encontra-se em desenvolvimento e formação com respeito à vida.

Dessa dupla condição decorre, de um lado, a necessidade do cultivo de um relacionamento na perspectiva de familiarização e introdução no mundo, e do outro lado, a proteção e a promoção do pleno desenvolvimento vital. Enquanto o estado de vir a ser relativo à vida (pelo qual a criança é um ser humano em processo de formação) é um aspecto comum às formas da vida animal, na condição de estrangeira em que ela é nova (não como ser humano inacabado, mas com respeito a um mundo comum que antecedia sua chegada e sobreviverá à sua partida), não está em questão sua condição de criatura viva não concluída; sua proteção e as condições de seu desenvolvimento, mas o mundo no qual a criança ingressa pelo nascimento.

Para Arendt, a condição humana é tal que ter filhos significa para os pais não somente trazê-los “à vida mediante a concepção e o nascimento, mas simultaneamente introduzi-los em um mundo. Eles assumem na educação a responsabilidade, ao mesmo tempo, pela vida e desenvolvimento da criança e pela continuidade do mundo” (ARENDR, 2005, p. 235). Apesar de obviamente implicar a geração da vida, o aspecto realmente emblemático do conceito arendtiano de natalidade é a relação entre vida propriamente humana e mundo (CÉSAR; DUARTE, 2010).

A natalidade de seres humanos não se reduz apenas ao fato do simples nascer no sentido elementar de vir à vida, posto que significa o nascimento do iniciador no qual se radica ontologicamente a ação; a novidade e a liberdade sob o aspecto do imprevisível. O nascimento humano também encerra o aparecimento de novos seres humanos no mundo no qual e para o qual eles nascem. É próprio da condição humana que o nascimento para a vida seja ao mesmo tempo *o nascimento para o mundo humano* no qual cada um deverá ser introduzido a partir da educação. Pelo nascimento a criança ingressa na vida biológica, enquanto pela natalidade aparece no mundo humano como recém-chegada.

Da educação depende tanto a adequada inserção de novos recém-chegados ao mundo que lhes antecede, quanto a continuidade do próprio mundo enquanto espaço comum destinado a sobreviver ao próprio influxo humano. À diferença de outros modos de introdução de seres vivos no espaço que os precede (uma espécie de treinamento na arte de viver), o característico da educação é a forma particular da relação do homem com o mundo que, sendo da ordem do artifício ou a “obra de suas mãos” (ARENDR, 2016, p. 257), requer acesso e preservação,

³ “Isso não significa afirmar a impossibilidade de um conhecimento especializado sobre o campo da educação ou sua irrelevância para as decisões práticas. Significa apenas que, transportados para o campo dos embates políticos, esses conhecimentos perdem sua suposta autoridade científica para se tornarem mais um dos inúmeros elementos a se considerar nos esforços de persuasão em favor de uma deliberação. Decisões como as relativas à amplitude do direito de acesso à educação escolar, à fixação de diretrizes curriculares ou à legitimidade de mecanismos de seleção não repousam preponderantemente sobre argumentos pedagógicos; elas são de natureza ética e política. Concernem não a um grupo de especialistas, mas a toda uma comunidade política, da qual sempre representam uma viva expressão” (CARVALHO, 2014, p. 816).

assim como renovação e responsabilidade coletiva. Em suma, o mundo requer de cada nova geração o envolvimento que assegura sua durabilidade e transcendência características.

Normalmente a criança é introduzida ao mundo pela primeira vez através da escola. No entanto, a escola não é de modo algum o mundo e não deve fingir sê-lo; ela é, em vez disso, a instituição que interpomos entre o domínio privado do lar e o mundo com o fito de fazer com que seja possível a transição, de alguma forma, da família para o mundo. Aqui, o comparecimento não é exigido pela família, e sim pelo Estado, isto é, o mundo público, e assim, em relação à criança, a escola representa em certo sentido o mundo, embora não seja ainda o mundo de fato (ARENDR, 2005, p. 238-239).

Requerida pelo domínio público, a escola é a instituição mediadora que o representa, estando incumbida de incluir os novos e os jovens no mundo. Como o lugar por excelência da proteção e do cuidado da criança é tradicionalmente o domínio privado do lar e da família - que inclusive a resguarda contra o aspecto público do mundo representado na escola (sem que esta se exima do cuidado e do bem-estar das crianças) -, o papel realmente destacado da escola é a responsabilidade pelas crianças na condição de novos ou de recém-chegados face a um mundo desconhecido.

Do ponto de vista da escola, a mais decisiva responsabilidade dos adultos para com as crianças consiste no trabalho de familiarizá-las com o mundo no qual aparecem como forasteiras. E deve fazê-lo de maneira a favorecer o cultivo e o desenvolvimento dos seus talentos e qualidade pessoais constitutivas da sua condição de agente singular; distinto de qualquer outro ser humano que tenha existido, exista ou venha a existir. Daí porque, para Arendt, cabe também à escola, representante do mundo, a consideração de cada um "como uma coisa que jamais esteve aí antes" (ARENDR, 2005, p. 239). Ao passo que a esfera privada do lar, embora atenta ao mundo, constitui espaço prioritário do cuidado, na dimensão pública do educar, isto é, na escola, está em jogo a introdução no mundo e o cultivo da singularidade.

Uma familiarização adequada da criança com o mundo comum e originalmente estranho do qual, não obstante, sob a mediação da escola, deve aos poucos poder desfrutar e dele tomar parte, implica uma introdução gradual capaz de promover o conhecimento, o interesse e o envolvimento com o mundo como ele é.

Desde esse ponto de vista, o papel do educador, agente principal da educação na dimensão escolar, se traduz "em relação ao jovem como representante de um mundo pelo qual deve assumir responsabilidade". Em educação a responsabilidade pelo mundo assume a forma de autoridade. E a autoridade tem como traço distintivo não tanto a qualificação docente, porque embora as qualidades de conhecer o mundo e de instruir outros a respeito dele tangenciem a autoridade docente, não são por si mesmas capazes engendrará-la. Para Arendt, essa autoridade decorre da responsabilidade que o professor assume pelo mundo enquanto fala em nome do mundo ou de todos que nele tomam parte. Nas palavras da autora, "face à criança, é como se ele fosse um representante de todos os habitantes adultos, apontando os detalhes e dizendo à criança: - isso é o nosso mundo" (ARENDR, 2005, p. 239).

Por fim, outro desdobramento importante da resignificação arendtiana da educação é a compreensão de que o "conservadorismo, no sentido de conservação, faz parte da essência da atividade educacional, cuja tarefa é sempre abrigar e proteger alguma coisa - a criança contra o mundo, o mundo contra a criança, o novo contra o velho, o velho contra o novo" (ARENDR, 2005, p. 242). Para a autora, a condição de vir a ser da criança requer da educação cuidado e proteção do bem-estar vital contra os riscos potenciais da exposição ao mundo. Ao passo que o mundo demanda da educação a proteção de uma atitude zelosa contra as pressões do novo que, ir-

rompendo com cada nova geração, podem pôr em risco os legados culturais, científicos e artísticos da humanidade⁴.

Mas, para além do desenvolvimento seguro da criança e da preservação do legado da tradição, Arendt sustenta que a educação também precisa ser conservadora “em benefício daquilo que é novo e revolucionário em cada criança” (ARENDR, 2005, p. 243). Daí que a educação tenha ainda a tarefa de preservar a singularidade e a novidade que é cada um enquanto “constitui o ser no modo de ser do iniciar, da novidade” (CÉSAR; DUARTE, 2010, p. 825) em um mundo que embora velho, anterior à sua chegada, está aberto a atualizações pelas quais é posto à salvo da ruína graças à renovação trazida pelos novos.

Basicamente, estamos sempre educando para um mundo que ou já está fora do eixos [do ponto de vista dos ‘novos’] ou para aí caminha, pois é essa a situação básica, em que o mundo é criado por mãos mortais e serve de lar aos mortais durante tempo limitado. O mundo, visto que feito por mortais, se desgasta, e, dado que seus habitantes mudam continuamente, corre o risco de tornar-se mortal como eles. Para preservar o mundo contra a mortalidade de seus criadores e habitantes, ele deve ser, continuamente, posto em ordem [renovado]. O problema é simplesmente educar de tal modo que um pôr-em-ordem continue sendo efetivamente possível, ainda que não possa nunca, é claro, se assegurado (ARENDR, 2005, p. 243).

2 O debate dos pressupostos educacionais progressistas

No que tange propriamente à crise na educação americana, que Arendt se propõe a discutir no ensaio homônimo de 1958, articularemos nossa análise em torno dos fatores gerais do contexto americano aí subjacentes e dos pressupostos pedagógicos implícitos nas inovações introduzidas com as reformas progressistas. Tais práticas, segundo Arendt, tanto explicam a crise quanto minam a possibilidade de uma relação adequada entre educação e mundo, enquanto promovem uma espécie de autonomização da condição da infância.

É oportuno registrar, de saída, que o debate arendtiano dos ideários pedagógicos progressistas está circunscrito apenas ao seu influxo concreto nas instituições públicas de ensino dos Estados Unidos de então.

Embora, para Arendt, a crise americana na educação traduza a seu modo a crise geral que acometeu o mundo moderno, (a saber, a ruptura com o passado e sua inviabilidade para iluminar o presente, assim como a crise da autoridade e do próprio mundo público num cenário de retração da política em benefício da administração dos interesses vitais da sociedade organizada em torno consumo), o que caracteriza a crise na educação americana é ao mesmo tempo a ineficácia de procedimentos didático-pedagógicos em razão dos quais “Joãozinho não sabe ler” (ARENDR, 2005, p. 222), e também, conforme dito acima, os termos da relação em geral entre crianças e adultos que fazem da crise da educação um problema político - além de pedagógico.

Arendt destaca que a formação da consciência política americana baseada, desde o período colonial, no projeto de constituir *uma nova ordem no mundo* (sem se voltar para filosofias políticas idealizadas que foram concebidas em vista de um amanhã utópico), estabeleceu uma

⁴ “A escolha curricular, por exemplo, para além das razões pragmáticas que lhe possam servir de justificativa, sempre significa um esforço para preservar uma forma de pensamento da ruína que lhe infligiria a inexorável passagem do tempo. Assim concebida, a educação constitui um tipo de cuidado com o mundo, um modo de os homens afirmarem a grandeza de algumas de suas obras, linguagens e formas de compreensão. Ao fazê-lo, atestam a capacidade que estas têm de transcender vidas, povos e mesmo as culturas que as forjaram. Nesse sentido, o ensino de uma disciplina ou campo do saber sempre representa um modo de salvar uma parte ou um aspecto do mundo e seu legado de realizações históricas” (CARVALHO, 2014, p. 816).

nova relação com o mundo exterior. Ao mesmo tempo que esteve fundada na resolução de dar as boas-vindas a todos os pobres e escravizados do mundo, essa disposição constitutiva de uma nova postura política atuou como elemento decisivo para forjar “o entusiasmo extraordinário pelo que é novo, exibido em quase todos os aspectos da vida diária americana” (ARENDT, 2005, p. 224).

A autora considera que, no âmbito da educação, as mais sérias consequências da arraigada abertura americana ao novo se dão justamente no seu século, e decorrem da pronta e indiscriminada adesão a princípios pedagógicos oriundos do complexo de teorias educacionais que ela define como “uma impressionante miscelânea de bom senso e absurdo [...] sob a divisa da educação progressista” (ARENDT, 2005, p. 226).

Enquanto na Europa os métodos pedagógicos progressistas foram empregados em caráter experimental ou como fenômeno local, limitados a poucas instituições, nos Estados Unidos, segundo Arendt, a aceitação se deu, ao contrário, de maneira ampla e temerária, alterando rapidamente as tradições e métodos de ensino e aprendizagem em função das práticas que levaram à crise o ensinar e o aprender e terminaram por colocar em xeque as próprias reformas progressistas⁵. Em suma, foi o entusiasmo extraordinário pelo novo que atuou como fator causal da crise americana na educação.

Mas há outro fator geral do ambiente americano cuja ação agravou significativamente a crise educacional. Trata-se, para a autora, “do papel singular que o conceito de igualdade desempenha e sempre desempenhou na vida americana” (ARENDT, 2005, p. 228). O forte compromisso político com a igualdade nos Estados Unidos também se mostra, para Arendt, na estruturação do sistema de escolas públicas. Sendo a expressão concreta do reconhecimento da educação como um dos direitos civis inalienáveis, o sistema escolar americano concebe o colégio como segundo ciclo formativo subsequente à escola primária; outro estágio de frequência igualmente obrigatória a que todos devem poder chegar sem expedientes seletivos ou concessões de privilégios meritocráticos aos mais dotados.

Arendt registra que o escrupuloso e espontâneo empenho americano em promover a igualdade (outra expressão do ideário originário de instituir um *Novo Mundo*), além de não distinguir e segregar crianças mais dotadas de crianças menos dotadas, volta-se ainda a tentativa de, no limite do possível, apagar as diferenças entre jovens e velhos, crianças e adultos e entre alunos e professores. Sua consequência seríssima, especialmente no contexto das metodologias progressistas, foi solapar a autoridade do professor. Tal atitude, favorecida pelas inovações metodológicas de ensino, mas ao mesmo tempo enraizada na própria cultura política do país, desempenha papel de destaque no cenário da crise, pois tanto contribui para o insucesso do processo de ensino-aprendizagem, quanto compromete a responsabilidade pelo mundo implícita na educação.

A esses fatores gerais da crise, importantes para compreender sua origem, mas insuficientes para explicá-la, Arendt acresce o exame de três pressupostos básicos subjacentes às medidas efetivas que ela classifica como “desastrosas” para a educação americana.

O primeiro pressuposto das medidas que alteraram abruptamente as práticas e os procedimentos didático-pedagógicos das escolas públicas americanas é a suposição de que “existe um mundo da criança e uma sociedade formada entre crianças, autônomas e que se deve, na medida do possível, permitir que elas governem” (ARENDT, 2005, p. 230). Nesse contexto es-

⁵ “Em Arendt, a crise na educação não é concebida como decorrente de qualquer suposta obsolescência técnica das práticas pedagógicas. Daí porque a frenética sucessão de novas pedagogias e metodologias de trabalho é por ela vista antes como um sintoma da crise do que como sua potencial solução” (CARVALHO, 2015, p. 7, grifos do autor).

colar em que as relações reais e normais entre adultos e crianças são suspensas, a função do adulto é reacomodada na tarefa de auxiliar uma espécie de autodeterminação coletiva das crianças seguida da responsabilidade de zelar para que nada de ruim lhes aconteça.

Para Arendt, as consequências desse pressuposto (uma espécie de simulacro pedagógico do mundo adulto) vão desde gerar situações nas quais o adulto se vê impotente diante das crianças e privado de relações individuais significativas com cada uma delas, até uma forma de banimento da criança em relação a realidade na qual “pessoas de todas as idades se encontram sempre simultaneamente reunidas no mundo” (ARENDR, 2005, p. 230).

O infortúnio é que, inseridas nessas condições, as crianças estão individualmente expostas à tirania da superioridade numérica no âmbito de seu próprio grupo contra o qual, na condição de crianças, carecem dos recursos necessários para se rebelar ou argumentar⁶. E tampouco podem escapar de tal situação em razão da suspensão das práticas pelas quais lhes foi barrado o acesso ao mundo dos adultos. Arendt avalia que em tais condições as crianças são deixadas a si mesmas e abandonadas aos próprios recursos.

O segundo pressuposto que emerge da crise educacional americana é referente ao ensino. Pois, em consequência do influxo da psicologia moderna e do pragmatismo, os campos da pedagogia e da formação docente em geral passaram a ser especialmente concebidos como uma espécie de ciência geral do ensino. Um tipo de ciência do ensinar a ensinar cuja consequência prática foi um negligenciamento grave na formação de professores em suas respectivas matérias.

A autora avalia que o despreparo crônico dos professores, resultante da perda de importância do conteúdo específico a ser ensinado em benefício de uma formação centrada em metodologias, traduz outra forma de abandono das crianças e dos jovens. Na verdade, isso significa que no referente à aprendizagem as crianças e os jovens se veem expostos à própria sorte, sem uma efetiva mediação docente no processo de conhecimento do mundo, e igualmente implica que a “fonte mais legítima da autoridade do professor como a pessoa que, seja dada a isso a forma que se queira, sabe mais e pode fazer mais que nós mesmos, não é mais eficaz” (ARENDR, 2005, p. 231). Assim, além de comprometer a aprendizagem discente, uma formação precária dos educadores em seus campos específicos de atuação implica o problema de esvaziar o conteúdo possível da autoridade legítima em educação.

O terceiro pressuposto articulador das medidas inovadoras no âmbito da educação escolar americana, decorre da aceitação do pragmatismo enquanto teoria moderna da aprendizagem fundada na suposição de que o aprendizado é uma forma especial do fazer. De maneira concreta, a fórmula pragmática implicou para a educação o princípio metodológico de substituir, na medida do possível, o aprendizado pelo fazer. De sorte que a aprendizagem se daria mais efetivamente quando o professor “não transmitisse, como se dizia, ‘conhecimento petrificado’, mas, ao invés disso, demonstrasse constantemente como o saber é produzido” (ARENDR, 2005, p. 232).

Como o brincar é tido como a atitude mais característica e vívida do comportamento da criança; aquela atividade que acima de todas as outras brota espontaneamente no solo da infância, o processo que parte do pragmatismo educacional leva, no âmbito das escolas americanas, à instituição do primado do brincar sobre o trabalhar e à consequente supervalorização do mundo da infância. De modo que a aprendizagem por métodos tradicionais aparece

⁶ “Entre esses grupos de iguais [formados por crianças] surge então uma espécie de vida pública, e, sem levar absolutamente em conta o fato de que esta não é uma vida pública real e de que toda a empresa é de certa forma uma fraude, permanece o fato de que as crianças - isto é, seres humanos em processo de formação, porém ainda não acabados - são assim forçados a se expor à luz da existência pública” (ARENDR, 2005, p. 236).

como aquela que tende à ineficiência e mesmo a contraproducência, enquanto impõe à criança uma condição de passividade, forçando-a a abrir mão do que lhe é característico⁷. Na avaliação de Arendt,

[...] É perfeitamente claro que esse processo tenta conscientemente manter a criança mais velha o mais possível ao nível da primeira infância. Aquilo que, por excelência, deveria preparar a criança para o mundo dos adultos, o hábito gradualmente adquirido de trabalhar e de não brincar, é extinto em favor da autonomia do mundo da infância (ARENDR, 2005, p. 233).

A autora compreende, em suma, que a ênfase indiscriminada do pragmatismo educacional no modo de aprendizagem da criança tende a tornar absoluto o “mundo” da infância, envolvendo, portanto, outro tipo de banimento das crianças do mundo dos adultos. Como no primeiro pressuposto básico, também aqui o intento de salvaguardar a autonomia da criança leva à sua retenção artificial no seu próprio “mundo”. A passo que suspende, no domínio da escola, o ensino e a aprendizagem como um dos termos naturais da relação entre adultos e crianças, tendendo assim a encobrir o fato de que a infância é também uma etapa temporária no desenvolvimento do ser humano em processo de formação.

Apesar do notório compromisso com o bem-estar na infância, para Arendt, mais do que terem sido “incapazes de fazer com que a criança adquirisse os pré-requisitos básicos normais de um currículo padrão” (ARENDR, 2005, p. 232), as consequências das medidas educacionais progressistas apreendidas de seus três pressupostos básicos (o abandono das crianças a si mesmas, o grave negligenciamento da formação docente e a promoção da autonomia do mundo da infância mediante o primado do brincar sobre o trabalhar) implicam solapamento da relação essencial que a educação mantém com o mundo comum a partir da condição humana da natalidade a que ela responde.

Com efeito, enquanto o primeiro e o terceiro pressupostos implicam duas formas distintas de promover uma espécie de sociedade autônoma de crianças, postas à parte do mundo comum, o segundo pressuposto resulta na perda da autoridade docente cuja causa é uma formação insuficiente para assumir responsabilidade por ele. Não obstante, Arendt insiste na necessidade de, em educação, partirmos de

[...] uma compreensão bem clara de que a função da escola é ensinar às crianças como o mundo é, e não instruí-las na arte de viver. [E que] a linha traçada entre crianças e adultos deveria significar que não se pode educar adultos nem tratar as crianças como se elas fossem maduras, embora jamais se deveria permitir que tal linha se tornasse uma muralha a separar as crianças da comunidade adulta, como se não vivessem elas no mesmo mundo e como se a infância fosse um estado humano autônomo, capaz de viver por suas próprias leis (ARENDR, 2005, p. 246).

A partir da natalidade, a educação compreendida como iniciação ao mundo se interpõe entre o passado e o futuro em razão do caráter de coisa comum desse mesmo mundo compartilhado entre os que nele estão, os que nele estiveram e os que a ele virão. Por ser a herança que

⁷ “Arendt refere-se criticamente às pedagogias e aos métodos pedagógicos oriundos da psicologia do desenvolvimento, centrados na ideia de indivíduo e de individualidade, pois pensa que as abordagens educacionais “psi” deixam de lado o vínculo indissociável entre homem e mundo e, portanto, desconsideram o princípio educacional do cuidado e da responsabilidade para com o mundo. Para a autora, a estreita comunhão entre psicologia e educação tende a ser perniciosa para a educação e sua finalidade, isto é, proporcionar aos jovens e crianças um adequado deslocamento do espaço privado da família para o espaço público do bem comum” (CÉSAR; DUARTE, 2010, p. 830-831).

recebemos do passado e que transmitiremos ao futuro, o mundo é a forma humana de transcendência ou de fazer sobreviver ao ir e vir das gerações o legado material e simbólico que de outra forma estaria sujeito à ruína natural do tempo. Daí que em meio à tensão entre a conservação e a renovação, o velho e o novo, o que já é e o porvir, além de resposta à condição humana de pertencimento ao mundo, a educação também é compreendida por Hannah Arendt como a atitude que nasce tanto do amor ao mundo quanto do amor para com as crianças:

A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens. A educação é, também, onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar o mundo comum (ARENDDT, 2005, p. 247).

Referências

- ARENDDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- ARENDDT, H. *A dignidade da política*. Ensaios e conferências. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- ARENDDT, H. *Origens do totalitarismo*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ARENDDT, H. Trabalho, obra, ação. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 7, n. 2, 2005, p. 175-201.
- CARVALHO, J. S. F. de. *Educação: uma herança sem testamento*. 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/76625002/Educa%C3%A7%C3%A3o_uma_heranc%C3%A7a_sem_testamento. Acesso em: 29.out.2023.
- CARVALHO, J. S. F. de. Política e educação em Hannah Arendt: distinções, relações e tensões. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 35, n. 128, jul./set. 2014, p. 629-982.
- CÉSAR, M. R. de A.; DUARTE, A. Hannah Arendt: pensar a crise na educação do mundo contemporâneo. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 36, n. 3, set./dez. 2010, p. 823-837.
- COMÊNIO, J. A. *Didáctica magna: tratado da arte universal de ensinar tudo a todos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1966.
- CORREIA, A. Natalidade e *amor mundi*: sobre a relação entre educação e política no pensamento de Hannah Arendt. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 36, n. 3, set./dez. 2010, p. 811-822.
- FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir – história da violência nas prisões*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- KANT, I. *Sobre a pedagogia*. 3 ed. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1996.

LOCKE, J. *Pensamientos sobre la educación*. Madrid: Ediciones Akal, 2012.

MANDEVILLE, B. *A fábula das abelhas*. Ou Vícios privados, benefícios públicos. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

NIETZSCHE, F. *Escritos sobre educação*. Trad., apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Edições Loyola; Editora PUC-Rio, 2009.

ROUSSEAU, J.-J. *Emílio ou da educação*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SEVERINO, A. J. A busca do sentido da formação humana. Tarefa da filosofia da educação. *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v. 32, n. 3, set./dez. 2006, p. 619-634.

Sobre o autor

Cícero Josinaldo da Silva Oliveira

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio 2014). Desenvolveu atividades de ensino e pesquisa na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (FAFIL UFG) pelo Programa Nacional de Pós-doutorado (PNPD-CAPES) entre os anos de 2014-2016.

Recebido em: 17/11/2024

Received in: 11/17/2024

Aprovado em: 24/11/2024

Approved in: 11/24/2024

Tocqueville e as dinâmicas do progresso e da crise na democracia

Tocqueville and the dynamics of progress and crisis in democracy

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira

<https://orcid.org/0000-0002-0844-6731> – E-mail: julianocordeiro81@gmail.com

RESUMO

Este artigo investiga como, em Tocqueville, as dinâmicas do progresso e da crise, na democracia, aparecem essencialmente interligadas nas análises do pensador francês. Tocqueville reflete como a democracia modificou os hábitos e costumes dos sujeitos na modernidade. A democracia proporcionou uma mobilidade social antes inexistente, gerando uma melhoria na vida dos indivíduos, à luz do espírito da igualdade. Porém, Tocqueville enfatiza os limites das melhorias sociais, econômicas e políticas no capitalismo, em que os sujeitos passam a desenvolver um sentimento de melancolia e frustração, além de um individualismo crescente, que pode corroer os laços de solidariedade fundamentais para a democracia. Haveria, sobretudo, o risco da existência de formas despóticas no interior das instituições democráticas, além da incorporação das desigualdades dos tempos antigos na própria democracia. Nesse sentido, Tocqueville mostra como as dinâmicas do progresso e da crise coexistem na democracia, analisando fenômenos políticos, sociais e econômicos, que apontam tanto para um progresso, como, ao mesmo tempo, para uma crise inerente a tal progresso, havendo a possibilidade da degeneração da democracia e de seu espírito da igualdade. Trata-se de uma abordagem pouco debatida nos estudos sobre Tocqueville, embora determinante para a filosofia política.

Palavras-chave: Tocqueville. Democracia. Progresso. Crise.

ABSTRACT

This article investigates how the dynamics of progress and crisis in democracy appear essentially interconnected for Tocqueville in this French thinker's analyses. Tocqueville reflects how democracy altered the habits and customs of subjects in modernity. Democracy provided a previously non-existent social mobility, improving the lives of individuals considering the spirit of equality. However, Tocqueville emphasizes social, economic and political improvement limits in capitalism, in which subjects begin to develop a feeling of melancholy and frustration, in addition to a growing individualism, which can erode the bonds of solidarity fundamental to democracy. Above all, there is the risk of the existence of despotic forms within democratic institutions, in addition to the incorporation of the inequalities of ancient times into democracy itself. In this sense, Tocqueville demonstrated how the dynamics of progress and crisis coexist in democracy, analyzing political, social and economic phenomena, which point both to progress and, at the same time, to a crisis inherent to such progress, with the possibility of the degeneration of both democracy and its spirit of equality. This approach is scarcely debated in Tocqueville studies, although it is crucial for political philosophy.

Keywords: Tocqueville. Democracy. Progress. Crisis.

Introdução

A ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da ideia do progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha (WALTER BENJAMIN).

Este artigo investiga como, em Tocqueville, ocorreria aquilo que chamamos de uma dinâmica entre o progresso e a crise no interior das sociedades modernas, capitalistas e democráticas. Apesar de ser um simpatizante dos tempos democráticos, o filósofo francês traz em suas análises reflexões críticas que surgem, ao mesmo tempo, de uma nova sociedade e de suas demandas que se instauram nos tempos modernos do capitalismo. Basta lembrar que os dois volumes de *Democracia na América* apresentam uma nova sociedade que nasce naquele país, em seus aspectos sociais, políticos, econômicos e culturais, no âmbito do próprio desenvolvimento e do nascedouro do capitalismo na América. Não por acaso, nos dois volumes de *Democracia na América* não se encontram apenas elogios ou críticas à democracia (FURET, 2014); trata-se, em realidade, de uma investigação ampla e complexa do que significou a instauração da democracia em seus mais diversos aspectos.

É justamente nas contradições, paradoxos e ambiguidades das sociedades democráticas que as análises de Tocqueville se situam. Apesar de já pertencer ao cânone dos pensadores e filósofos da política, pouco se diz, na literatura especializada, acerca da relação entre o progresso e seu potencial de crise que esse mesmo progresso carrega consigo na obra de Tocqueville, seja nos dois volumes de *Democracia na América*, seja em *O antigo regime e a revolução* ou até mesmo em textos menos conhecidos, como *“Ensaio sobre o pauperismo”*. Em todos eles, observamos sempre uma dinâmica entre o progresso político, social e econômico, bem

como uma crise que se instaura a partir das novas demandas surgidas ao longo desse processo, haja vista uma nova sociedade que não eliminou as contradições de seu passado, ao mesmo tempo que não oferece respostas satisfatórias para as contradições de sua época. Este é o fio condutor da reflexão deste artigo.

A democracia nascente na América, diz Tocqueville, apresenta a ideia de um indivíduo autossuficiente, que determina seu próprio destino, ao contrário das sociedades hierarquizadas do passado. Entretanto, é essa mesma sociedade centrada no indivíduo que faz com que haja a possibilidade do aparecimento de formas radicais de individualismo, colocando em questão a perspectiva do bem comum, algo determinante para a democracia. Tocqueville, aqui, apontaria para a possibilidade de uma corrosão dos laços sociais, numa época em que o indivíduo é elevado à instância primeira da vida democrática, com o risco, inclusive, do aparecimento de formas despóticas no interior das instituições democráticas. Quais as consequências desse individualismo radical para a democracia? O que esperar de uma democracia que se fundamenta num tipo de sujeito atomizado, sem vínculos de solidariedade?

Se, num primeiro momento, a democracia elevou o nível de vida da maioria da sociedade, gerando mobilidade social e a conquista de novos direitos, em seguida, afirma Tocqueville, o interesse pela vida coletiva rapidamente é substituído pela busca incessante dos pequenos prazeres materiais e individuais, fazendo com que os sujeitos se sintam cada vez mais indiferentes com a política. Pode-se até, diz o filósofo francês, ter eleições periódicas; porém, a sociedade encontrar-se-ia cada vez mais apática e fechada em interesses individuais, abrindo caminho para aquilo que Tocqueville denomina de “*despotismo doce*”, típico das sociedades democráticas. A mesma mobilidade social que a democracia, no capitalismo, possibilitou, através da ampliação do consumo das massas, também gerou frustração nos indivíduos que logo percebem que seus horizontes de expectativas não serão atingidos. A melancolia, afirma Tocqueville, nesse contexto, seria um dos sentimentos característicos das sociedades democráticas.

Essa dinâmica entre o progresso e a crise é, por exemplo, igualmente objeto de reflexão de Tocqueville em *O antigo regime e a revolução*, quando ele analisa os anos que antecederam à Revolução Francesa, apontando que no momento mais próspero até então, a saber, o reinado de Luiz XVI, é que ocorreu a revolução. Seria justamente nos governos mais prósperos que as demandas e exigências por uma melhor vida viriam à luz, ocorrendo revoltas. Assim como em *Democracia na América*, há, em *O antigo regime e a revolução*, uma tensão entre uma sociedade que progride e uma crise inerente a tal progresso. Já em escritos como “*Ensaio sobre o pauperismo*”, Tocqueville enfatiza que a mesma Inglaterra que possuía as indústrias mais avançadas da época, era a mesma nação em que o número de miseráveis aumentava. De um lado, uma sociedade em que as indústrias progrediam; de outro, uma nação em que os miseráveis não paravam de crescer. Também, no segundo volume de *Democracia na América*, Tocqueville explicita a crescente desigualdade social e econômica existente naquele contexto, afirmando, inclusive, a existência de uma aristocracia em plena democracia, oriunda dos industriais, onde os ricos viveriam numa sociedade à parte, enquanto o restante da população num estado de crescente miséria.

A grande contradição das eras democráticas seria postular um regime da igualdade, ao mesmo tempo que essa igualdade nunca se concretiza, política, social e economicamente. O filósofo francês, em *Democracia na América*, problematiza, por exemplo, como a matança dos povos indígenas na América, a herança da escravidão e a existência ainda dos exércitos em plena democracia, poderia colocar em perigo a própria democracia, tal qual um passado que se instaura nos tempos da igualdade. Diante disso, justificamos a relevância das reflexões de Tocqueville, sobretudo à luz da dinâmica entre o progresso e a crise, algo essencial para a filo-

sofia política. Trata-se de uma abordagem pouco levada em consideração no debate público e filosófico acerca de Tocqueville, sendo de fundamental importância para a filosofia política contemporânea, haja vista as questões abordadas.

O espírito do tempo da igualdade e do indivíduo

Quando eu comecei a viver, a aristocracia já havia morrido e a democracia ainda não havia nascido. Logo, meu instinto não podia me determinar cegamente a eleger uma ou outra [...] Como, porém, eu pertencia à antiga aristocracia de minha pátria, não a odiava nem a invejava e tampouco a amava de modo particular quando ela foi destruída; pois só gostamos de nos vincular ao que vive. Estava suficientemente próximo dela para conhecê-la bem e distante o bastante para poder julgá-la sem paixão. Sobre a democracia poderia dizer o mesmo (TOCQUEVILLE).

No início do segundo volume de *Democracia na América*, Tocqueville (2014b) enfatiza que a igualdade democrática destruiu e modificou relações que existiam outrora, estabelecendo novas. A revolução democrática, diz o filósofo francês, é um fato irreversível contra o qual não seria nem desejável nem sensato lutar. Ela é universal e duradoura. Assim, segundo Tocqueville, a primeira e mais viva das paixões é o amor por essa mesma igualdade, especialmente na França, país em que a paixão pela igualdade adquiriu lugar de importância no coração dos homens:

Como nenhum homem difere então de seus semelhantes, ninguém poderá exercer um poder tirânico; os homens serão perfeitamente livres, porque serão todos inteiramente iguais; e serão todos perfeitamente iguais porque serão inteiramente livres. É para esse ideal que tendem os povos democráticos (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 113).

Em Tocqueville, como defende François Furet (1989), a representação que os indivíduos modernos fazem de si mesmos, como iguais, constitui a própria natureza da democracia. Tocqueville observa aquilo que denomina de um vínculo secreto entre a igualdade e as revoluções democráticas. Essa igualdade influencia o andamento da sociedade, proporcionando ao espírito público “certa direção, certo aspecto às leis; aos governantes, novas máximas e hábitos particulares aos governados” (TOCQUEVILLE, 2014a, p. 7). Segundo o pensador francês, a igualdade das condições, enquanto ideia e valor, se espalhou em todos os âmbitos da sociedade, do político ao social. “Não se poderia conceber os homens eternamente desiguais entre si num só ponto e iguais em outros; portanto eles chegarão, num tempo dado, a sê-lo em todos” (TOCQUEVILLE, 2014a, p. 63). Para Jacques Rancière (2014), Tocqueville entendia por igualdade de condições justamente o fim das antigas sociedades divididas em ordens e castas. O poder patriarcal, por exemplo, foi duramente abalado com o advento da democracia.

A força de opinião exercida pelo pai sobre os filhos, diz Tocqueville, se tornou cada vez menor, assim como a democracia exerceu forte influência na liberdade e na autonomia das mulheres. O poder da autoridade é menos absoluto com a democracia, pois uma espécie de igualdade se estabelece, seja no plano dos governos ou mesmo na esfera íntima, como na família: “A democracia derruba ou abaixa a maior parte dessas barreiras” (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 125). Essa mesma igualdade, todavia, pode fazer dos homens, nas democracias, seres isolados, uma vez que a igualdade democrática torna os indivíduos livres e senhores de seu próprio destino, como sujeitos autossuficientes.

No início do segundo volume de *Democracia na América*, Tocqueville contextualiza como a ideia do indivíduo moderno passou a dominar os mais diversos aspectos da vida social, cultural e política nas democracias. Os americanos, por exemplo, diz Tocqueville, não leem Descartes, uma vez que seu estado social os desvia dos estudos especulativos. Porém, eles seguem suas máximas, “porque esse mesmo estado social dispõe naturalmente seu espírito a adotá-los” (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 4). A América, para Tocqueville, é o país que melhor segue os preceitos de Descartes enquanto prática social.

Lima Vaz (2006) argumenta, nesse sentido, como o chamado *homem moderno* ocupa o centro da cena histórica, passando a ser a matriz das concepções contemporâneas do homem que se formularão nos séculos posteriores. Com o homem moderno, podemos falar de um novo modo de pensar e sentir (VAZ, 2006). A cultura moderna desenvolveu concepções de individualismo que retratam a pessoa humana como uma instância que encontra suas coordenadas apenas dentro de si, declarando “independência das redes de interlocução que o formaram originalmente” (TAYLOR, 2013, p. 56).

Tocqueville demonstra como a representação de um indivíduo autossuficiente norteia a América. O fim das antigas ordens aristocráticas tornou o indivíduo livre de qualquer autoridade ou tradição: ele agora é senhor de si mesmo, pensando o mundo a partir de si. Os cidadãos se tornam semelhantes, buscando na própria razão a fonte mais visível e próxima da verdade. “Cada qual se tranca, pois, estreitamente em si e pretende julgar o mundo a partir daí” (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 4). No século XVI, como demonstra Tocqueville, os reformadores submetem à razão individual alguns dos dogmas da antiga fé; já no século XVII, Bacon, nas ciências naturais, e Descartes, na filosofia, abolem as fórmulas estabelecidas, destroem o império das tradições e derrubam a autoridade do mestre. Já os filósofos do século XVIII, generalizando, enfim, o mesmo princípio, empreendem submeter ao exame individual de cada homem o objeto de todas as suas crenças. Tal método, enfatiza Tocqueville, vai das escolas de pensamento à própria sociedade. Se na França se lê Descartes, na América, diz Tocqueville, se vive Descartes. Os homens buscam “a luz tão só em si mesmos” (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 7).

Para os antigos, tal qual exemplifica Charles Taylor (2013), obter acesso ao bem era se voltar para uma ordem cósmica, entrando em sintonia com ela. Já a internalização elaborada pela ordem moderna, ao contrário das anteriores, fez com que as fontes morais passassem a habitar nossa interioridade, numa concepção autorreferencial e originária de indivíduo. “Agora, a racionalidade é uma propriedade interna do pensamento subjetivo. [...] Ao fazer essa mudança, Descartes articula o que passou a ser a visão moderna padrão” (TAYLOR, 2013, p. 206). O *eu*, então, deve assegurar a unidade biopsíquica e espiritual do indivíduo e a forma de suas relações fundamentais com o mundo, o outro e a transcendência. “É, pois, a hermenêutica do indivíduo moderno que está no centro das axiologias da modernidade, de Descartes a nossos dias” (VAZ, 2012, p. 28). Daí, Tocqueville argumentar que tal ideia de indivíduo ser influente na própria forma como as instâncias sociais, políticas e culturais se estabeleceram na América, assim como o risco de tal sociedade desenvolver noções de individualismo que poderiam colocar em questão qualquer ideia de bem comum, algo fundamental para uma democracia.

Tocqueville alerta que, sem crenças comuns, não há propriamente uma ação comum, havendo apenas homens solitários, mas não um corpo social. Aqui, Tocqueville aponta o risco de a democracia se converter em uma forma despótica, a partir da lógica de uma democracia que se fundamenta em indivíduos isolados que buscam apenas seus interesses próprios, não havendo mais corpo e laços sociais. “Como resistir à tirania num país em que cada indivíduo é fraco e em que os indivíduos não estão unidos por nenhum interesse comum?” (TOCQUEVILLE, 2014a, p. 109). Para ele, com o individualismo, toda virtude pública é sufocada, todo o “agir so-

cialmente” (LÖWITH, 2014, p. 277). Por conseguinte, um tipo muito específico de despotismo, nascido na democracia, retira dos cidadãos qualquer paixão comum ou necessidade mútua, enclausurando-os na vida privada.

Tocqueville (2014b, p. 388) fala acerca do risco de a democracia desenvolver um tipo de despotismo, denominado de “despotismo doce”, que degrada os homens sem os atormentar, porque se fundamenta num individualismo e numa vida reduzida ao consumismo e aos pequenos prazeres cotidianos. Como defende Charles Taylor (2011), podemos, em Tocqueville, observar o lado sombrio do individualismo, que torna a vida mais pobre em significado e menos preocupada com os outros. O pensador francês mostra-se preocupado com a indiferença pela vida pública em indivíduos centrados apenas em si mesmos. Estes poderão preferirem ficar em casa e desfrutar as satisfações da vida privada, desde que o governo vigente produza os meios para tais satisfações. Para Tocqueville (2014b), isso expõe o perigo de uma nova, especificamente moderna forma de despotismo, não sendo uma tirania do terror e da opressão, como nos tempos antigos (OLIVEIRA, 2019). O governo será moderado, podendo até manter formas democráticas, com eleições periódicas. Porém, tudo seria governado por um enorme poder tutelar sobre o qual o povo teria pouco controle.

O despotismo das sociedades democráticas faz da indiferença e do individualismo um tipo de virtude pública, fundamentando-se no desinteresse pela vida pública. Os vínculos sociais correriam o risco de serem destruídos à luz de um individualismo cada vez mais crescente, abrindo caminho para governos tirânicos, legitimados pela apatia e indiferença dos sujeitos com a vida pública. Acima dos indivíduos, poderá ser erguido um poder imenso, que se encarrega sozinho de assegurar o proveito da sociedade. Esse poder trabalha para a felicidade dos indivíduos, mas quer ser ele apenas o único agente de tal felicidade. Esse tipo de servidão regada, doce e calma pode perfeitamente se estabelecer nas democracias (OLIVEIRA, 2019).

Em Tocqueville, emerge o problema de uma sociedade formada apenas de indivíduos atomizados. Os homens, isolados uns dos outros, buscam apenas o bem-estar próprio, como a única ambição possível. Cada operário, diz Tocqueville, volta-se apenas para si mesmo. “O egoísmo resseca o germe de todas as virtudes” (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 119). Isto produz, ao mesmo tempo, segundo ele, uma transformação das virtudes que pensam e agem em torno da vida em comum, para uma ação que objetiva tão somente o sucesso e o bem-estar do indivíduo.

No capítulo intitulado “Por que há nos Estados Unidos tantos ambiciosos e tão poucas grandes ambições”, do segundo volume de *Democracia na América*, Tocqueville relata que a primeira coisa que chama a atenção nos Estados Unidos é a multidão incalculável dos que procuram sair de sua condição de origem; e a segunda é o pequeno número de grandes ambições que se fazem notar no meio desse movimento de ambição. As grandes ambições, em Tocqueville, no melhor sentido republicano, seriam aquelas que produziriam uma ação comum e que pensariam uma vida em comum, nos vínculos de solidariedade, ao contrário do individualismo.

Devemos lembrar que, em Tocqueville, a análise da democracia, de seus hábitos e costumes, está entrelaçada com o capitalismo nascente nos Estados Unidos, em que uma ação em comum é substituída pela busca incessante do bem-estar do indivíduo enquanto consumo de bens materiais. Por um lado, contextualiza o filósofo francês, a democracia proporcionou um ganho material para um maior número de pessoas, com um significativo aumento da mobilidade social, ao contrário das sociedades aristocráticas, que se caracterizavam por serem rigidamente hierarquizadas. A democracia elevou os salários, melhorando as condições de vida. Além disso, diz Tocqueville, o operário passou a ter uma ideia mais elevada de seus direitos. Todavia, novas ambições, desejos e necessidades surgem a partir da melhoria de vida à luz de um capitalismo nascente na América. “Nas eras democráticas, a extrema mobilidade

dos homens e seus impacientes desejos faz que eles mudem o tempo todo de lugar” (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 87). Todos se sentem constantemente pressionados pelo medo de descer e pelo ardor de subir na sociedade.

O dinheiro se torna a principal marca que classifica e distingue os homens entre si, transformando a condição dos indivíduos, elevando ou rebaixando suas famílias: “não há praticamente ninguém que não seja obrigado a fazer um esforço desesperado e contínuo para conservá-lo ou adquiri-lo” (TOCQUEVILLE, 2017, p. 46). Para Tocqueville, a ânsia de enriquecer a todo custo, o gosto pelos negócios, o amor pelo lucro, a busca do bem-estar e dos prazeres materiais são as paixões mais presentes na democracia. Paixões estas que se espalham por todas as classes, incluindo aquelas historicamente excluídas.

Segundo Furet (2014), a democracia, em Tocqueville, apresentaria, com isso, um problema até então desconhecido, a saber, o de sua viabilidade cotidiana. É preciso ressaltar que a igualdade das condições, na democracia analisada por Tocqueville, não deve ser entendida no sentido literal, tal qual uma constatação puramente empírica. A igualdade das condições, para Tocqueville, é um princípio característico da ordem social democrática, em oposição ao mundo aristocrático de outrora. Ela não significa, como aponta Furet (2014), que senhor e servo sejam realmente iguais, mas que podem sê-lo, ou ainda que a relação de subordinação provisória não é constitutiva de um “estado” que os defina a ambos por inteiro, já que ela pode, por exemplo, inverter-se um dia em função das suas conquistas recíprocas.

Como o servo pode tornar-se senhor, e aspira a isso, ele não é diferente do senhor, possuindo os mesmos direitos como cidadão (FURET, 2014). Entretanto, Tocqueville observa que rapidamente a possibilidade de expansão da igualdade e da melhoria de vida terminam, uma vez que as condições materiais se tornam limitadas, a partir, por exemplo, da queda dos salários, gerando um sentimento de melancolia e frustração nos indivíduos, embora seus desejos não possuam limites.

Revolta e melancolia na democracia

No capítulo XIII, do segundo volume de *Democracia na América*, intitulado “Por que os americanos se mostram tão inquietos no meio de seu bem-estar”, Tocqueville destaca o sentimento de frustração numa democracia que promete uma igualdade que nunca se realiza plenamente, em que a busca pelo bem comum é substituída pela procura das fruições materiais, ao mesmo tempo em que as condições de vida dos operários se deterioram, além do aumento da pobreza e da miséria.

Nos povos democráticos, os homens obterão facilmente certa igualdade; mas não poderiam alcançar a que desejam. Esta recua cada dia diante deles, mas sem nunca se furtar a seus olhares e, retirando-se, atrai-as em seu encaixo. Eles creem sem cessar que vão pegá-la, e ela escapa sem cessar de seus braços. Eles a veem bastante de perto para conhecer seus encantos, não se aproximam o bastante para desfrutar dela e morrem antes de terem saboreado plenamente suas doçuras (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 168).

A melancolia, diz Tocqueville, passa a ser um sentimento característico dos habitantes dos países democráticos. De uma euforia, de uma rápida, porém limitada ascensão social, os indivíduos se frustram. Na França, relata ele, o número de suicídios aumenta; enquanto na América a demência é mais comum. Cumpre reconhecer, nas palavras de Tocqueville, que “as esperanças e os desejos se frustram com maior frequência, as almas são mais comovidas e mais inquietas; as preocupações, mais agudas” (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 169). O mesmo estado so-

cial, afirma o filósofo francês, que sugere aos homens desejos ilimitados, encerra tais desejos em limites restritos, havendo frustração.

Não há país no mundo em que as fortunas particulares sejam mais instáveis do que nos Estados Unidos. Não é raro que, no curso da sua existência, o mesmo homem suba e desça todos os degraus que levam da opulência à pobreza (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 251).

Observamos uma complexidade e uma dinâmica presentes na análise de Tocqueville acerca da melhoria das condições de vida e o progresso da modernidade, assim como os limites de tais melhorias, como se o progresso carregasse consigo uma contradição inerente. Os horizontes de expectativas de vida logo diminuem, mesmo com um relativo avanço social, político e econômico. “Podemos, portanto, prever que as classes industriais serão, independentemente das causas gerais e permanentes de miséria que agem sobre elas, submetidas frequentemente às crises” (TOCQUEVILLE, 2020b, p.192-193). Em “O antigo regime e a revolução”, publicado em 1856, Tocqueville segue uma perspectiva semelhante àquela encontrada anteriormente em *Democracia na América*, ao analisar os momentos que antecederam à Revolução Francesa. Ele fala, inclusive, de um progresso existente ainda nos últimos anos do antigo regime sob o reinado de Luís XVI.

No capítulo intitulado “Que o reinado de Luís XVI foi a época mais próspera da antiga monarquia e como essa mesma prosperidade precipitou a revolução”, Tocqueville enfatiza que a busca por uma melhor condição de vida é sempre universal, porém impaciente e melancólica. À medida que se desenvolveu a prosperidade na França, ainda no Antigo Regime de Luís XVI, os espíritos, conta Tocqueville, ficavam mais instáveis e inquietos; o descontentamento público exaspera-se e o ódio contra todas as instituições antigas vai aumentando: “A nação marcha visivelmente para uma revolução” (TOCQUEVILLE, 2017, p. 180).

As regiões da França, diz Tocqueville, que alcançaram avanços sociais e econômicos foram justamente as mesmas onde a Revolução ganhou mais força: “os franceses julgaram sua condição tanto mais insuportável quanto melhor ela se tornava. [...] Não é sempre indo de mal a pior que se cai em revolução” (TOCQUEVILLE, 2017, p. 180-181). Ele enfatiza que o momento mais perigoso para um governo é, sobretudo, quando ele começa a progredir e a se reformar: “o mal diminuiu, é verdade, mas a sensibilidade está mais viva” (TOCQUEVILLE, 2017, p. 181). Para Tocqueville, as menores arbitrariedades de Luís XVI pareciam mais difíceis de suportar do que todo o despotismo de Luís XIV. Em 1780, explica ele, ninguém afirmava que a França estava em decadência: “Ao contrário, diriam que naquele momento não há mais limites para seus avanços” (TOCQUEVILLE, 2017, p. 181).

A ânsia de enriquecer e o gosto pelo bem-estar expandiram-se no reinado de Luís XVI. Daí, os males pareciam cada vez mais intoleráveis, em comparação há trinta anos antes. A Revolução Francesa, defende Tocqueville, não será mais do que trevas para os que quiserem olhar apenas para ela, sem seus antecedentes: “é nos tempos que a precedem que se deve buscar a única luz capaz de iluminá-la” (TOCQUEVILLE, 2017, p. 205). Sem uma nítida visão da antiga sociedade, de suas leis, de seus vícios, êxitos e limites, de seus preconceitos e misérias, jamais se compreenderá o que os franceses fizeram.

Essa visão nítida da antiga sociedade, de como o passado fala no tempo presente, isto é, de como o passado não aceita ser passado, é essencial, em Tocqueville, para sua análise social e política, haja vista uma nova sociedade que incorpora aspectos de sua antiga ordem. É notório que alguém como Marx (2010), tal qual um seguidor do espírito dialético hegeliano, cite propriamente Tocqueville, em sua crítica a Bruno Bauer, em “*Sobre a questão judaica*”. Marx

ênfatiza que o estado secular incorpora elementos religiosos em sua própria estrutura, e que o progresso secular não necessariamente elimina os valores religiosos de outrora, citando o exemplo dos Estados Unidos. Na democracia americana, ser religioso e, ao mesmo tempo, membro de uma sociedade política, não constituía uma ruptura interna ao processo de secularização, e sim uma continuidade, pois lá era possível ser religioso no privado e no público, sem que fosse necessário se exigir que o religioso deixasse de ser religioso para ser membro de uma sociedade política (OLIVEIRA; CARVALHO, 2021). Por isso, como nos lembra Marx (2010), remetendo-se a Tocqueville, era plenamente possível ser religioso e ser membro de uma sociedade política. Segundo Marx, apesar de seu caráter secular, a América do Norte era, ao mesmo tempo, a terra da religiosidade.

Daí, a análise de Tocqueville mostrar sempre que costumes e práticas dos tempos antigos podem passar a fazer parte da democracia, tal qual a herança da escravidão, a matança dos indígenas, bem como a manutenção dos exércitos na democracia, como veremos a seguir. Tudo isso, de acordo com ele, poderá ter consequências nefastas para a democracia, uma vez que um passado contrário aos tempos da igualdade instaura-se no interior da própria democracia e de suas instituições.

Como a democracia incorpora elementos da antiga ordem

Muitos acreditam que as novas sociedades vão mudar de fisionomia cada dia, e eu temo que elas acabem por se fixar demasiado invariavelmente nas mesmas instituições, nos mesmos preconceitos, nos mesmos costumes (TOCQUEVILLE).

No capítulo intitulado “Algumas considerações sobre o estado atual e o futuro provável das três raças que habitam o território dos Estados Unidos”, do primeiro volume de *Democracia na América*, Tocqueville argumenta que tanto os índios como os negros ocupam uma posição inferior frente ao homem branco. Ele mostra-se preocupado com o fato de tal desigualdade migrar para as constituições e costumes da democracia. Primeiramente, sobre os índios, Tocqueville explicita que os europeus condenaram os povos indígenas a uma vida miserável, com a destruição de seus territórios e a matança de seus diversos povos: “A condição moral e o estado físico desses povos não cessaram simultaneamente de piorar” (TOCQUEVILLE, 2014a, p. 376). O pensador francês relata que é preciso fazer “mais de cem léguas no interior do continente para encontrar um índio” (TOCQUEVILLE, 2014a, p. 379). Para sobreviver, os índios precisavam recorrer ao modo de vida dos brancos:

Atrás deles está a fome, diante deles a guerra, por toda a parte a miséria. [...] O vínculo social, desde há muito debilitado, rompe-se então. Para eles, já não havia pátria, logo não haverá mais povo; no máximo restarão famílias; o nome comum se perde, a língua é esquecida, os traços da origem desaparecem. A nação deixa de existir. [...] Não gostaria que o leitor pudesse crer que estou carregando nas tintas. Vi com meus próprios olhos várias das misérias que acabo de descrever; contemplei males que me seria impossível narrar (TOCQUEVILLE, 2014a, p. 381).

A espoliação dos índios, prossegue Tocqueville, acontece de maneira regular e legal. Isolados em seu próprio território, eles passaram a formar apenas uma pequena colônia de estrangeiros incômodos em seus próprio país. A expulsão completa dos índios é o objetivo final das medidas tirânicas, diz Tocqueville, dos legisladores dos Estados do Sul: “Os americanos dessa parte da União veem com cobiça as terras que os indígenas possuem” (TOCQUEVILLE, 2014a, p. 389). À avidez dos colonos, argumenta Tocqueville, soma-se a tirania do governo. Os

Estados Unidos, explicita ele, não quiseram reconhecer os povos indígenas como independentes, procurando submeter tais povos aos magistrados, costumes e leis dos brancos.

Tudo isso comprometeria, na perspectiva de Tocqueville, a existência da sociedade livre que a instaurou e que, por havê-la instaurado e perpetuado, encontra-se minada desde o interior. A América igualitária incorporou um princípio inconfessável e nocivo para sua própria democracia e seu futuro, tal qual gerasse, para Tocqueville, uma democracia que nunca consegue se realizar plenamente, como também parece ser o caso do passado de escravidão na América: "A opressão tirou com isso, dos descendentes dos africanos, quase todos os privilégios da humanidade" (TOCQUEVILLE, 2014a, p. 374).

A independência do negro nos Estados Unidos, destaca o autor de *Democracia na América*, muitas vezes parece um grilhão ainda mais pesado que a própria escravidão: o cativo o embrutece e a liberdade o faz perecer, haja vista que o preconceito, mesmo com a liberdade, parece ainda imóvel, diz Tocqueville. O negro liberto é deixado à própria sorte. Ele faz mil esforços inúteis para se introduzir numa sociedade que o repele: "O negro perdeu até mesmo a propriedade de sua pessoa" (TOCQUEVILLE, 2014a, p. 376). A América conserva, assim, o passado da escravidão em sua democracia:

Em quase todos os Estados em que a escravidão foi abolida, deram-se ao negro direitos eleitorais; mas se ele se apresenta para votar corre risco de vida. Oprimido, pode se queixar, mas só encontra brancos entre seus juizes. A lei, no entanto, abre-lhe o banco dos jurados, mas o preconceito afasta-o dele. Seu filho é excluído da escola em que vai se instruir o descendente dos europeus. Nos teatros, ele não conseguiria comprar, nem a preço de ouro, o direito de sentar junto daquele que foi seu amo; nos hospitais, jaz à parte. Permite-se que o negro implore ao mesmo Deus dos brancos, mas não no mesmo altar. Ele tem seus padres e seus templos. Não lhe fecham as portas do céu, porém a desigualdade mal se detém à beira do outro mundo. Quando o negro falece, jogam seus ossos em separado, e a diferença de condição se encontra até mesmo na igualdade da morte (TOCQUEVILLE, 2014a, p. 397).

Apesar de livre na democracia, o negro não pode compartilhar nem os direitos, nem os prazeres, os trabalhos, as dores ou o mesmo túmulo daquele, ressalta Tocqueville, de quem foi declarado um igual. O negro é privado de todos os direitos dos cidadãos livres, não podendo nunca se tornar um igual:

[...] confesso que não encontro indignação para estigmatizar os homens de nossos dias, autores desses ultrajes; mas junto todo o meu ódio contra os que, depois de mil anos de igualdade, introduziram de novo a servidão no mundo (TOCQUEVILLE, 2014a, p. 419).

A democracia postularia uma igualdade que não se realiza, ao mesmo tempo que suas instituições reproduzem e incorporam a desigualdade de outrora, seja política, econômica ou social. A análise de Tocqueville, seja na *Democracia na América* ou em *O Antigo regime e a revolução*, não prioriza a questão social em detrimento da questão política. Hannah Arendt, nesse sentido, notabilizou-se por caracterizar o contexto americano como aquele que enfatizaria a chamada questão política, à medida que a Revolução Francesa teria dado prioridade à questão social:

[...] o problema da pobreza estava ausente do cenário americano, mas estava presente em todas as outras partes. [...] O que estava ausente do cenário americano era não tanto a pobreza, e sim a miséria e a indignância. [...] O problema que colocavam não era social, e sim um político; referia-se não à ordem da sociedade, e sim à forma de governo (ARENDR, 2011, p. 103).

A nosso ver, em Tocqueville, ao contrário da leitura de Arendt, as questões sociais e políticas estão essencialmente interligadas, de modo que é impossível separarmos elas, seja no contexto americano ou francês. A miséria dos trabalhadores, negros e índios reverbera em suas exclusões políticas. Tocqueville dizia que a herança da escravidão na América era um empecilho para o pleno florescer da democracia naquele país.

No segundo volume de *Democracia na América*, ele mostra, por exemplo, como a miséria dos operários aumenta contraditoriamente no regime das condições de igualdade, uma vez que uma nova aristocracia passa a fazer parte da própria democracia, com a criação e expansão das indústrias. Seus donos fazem parte de num mundo diverso dos operários. Estes são cada vez mais rebaixados, enquanto os industriais tornam-se cada vez mais ricos.

Um se parece cada vez mais com o administrador de um vasto império, o outro com um bruto. Aqui, portanto, patrão e o operário não têm nada de semelhante, e se diferenciam cada dia mais. Só se ligam um ao outro como os dois elos extremos de uma longa cadeia. Cada um ocupa um lugar que é feito para si e do qual não sai. Um se encontra numa dependência contínua, estreita e necessária em relação ao outro, e parece nascido para obter, como o outro para comandar. Que é isso, senão uma aristocracia? (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 197).

Tocqueville aponta uma aristocracia presente na própria democracia, num regime teoricamente dos iguais. A indústria conservou a forma aristocrática nas nações modernas, ainda que, nas palavras de Tocqueville, “víssemos desaparecer as instituições e os costumes que a aristocracia fez nascer” (TOCQUEVILLE, 2020b, p. 190). Os ricos formam “dentro do Estado como que uma sociedade particular” (TOCQUEVILLE, 2014a, p. 205). A aristocracia dos séculos passados, enfatiza ele, era obrigada, pela lei ou pelos costumes, a socorrer seus servidores e aliviar suas misérias.

Mas a aristocracia dos tempos democráticos, depois de ter empobrecido e embrutecido os homens de que se serve, entrega-os à caridade pública. As condições de vida dos operários se deterioram, havendo, diz Tocqueville, uma multidão de miseráveis; estes mesmos operários têm de trabalhar todos os dias para não morrer de fome, porque não possuem outra propriedade além de seus braços. “A opressão empobreceu-os desde há muito, e fica mais fácil oprimi-los à medida que se tornam mais pobres” (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 235). Para Tocqueville, não há fato mais grave, nem que mereça atrair a atenção do legislador de que esse estado de dependência e de miséria em que se encontra uma parte significativa da população industrial em plena democracia.

As desigualdades sociais e econômicas, ressalta ele, seguindo um de seus pensadores de cabeceira, a saber, Rousseau, são produtos de uma dada sociedade civil e histórica. Seria com o nascimento da propriedade privada da terra que se criaria a ideia de uma superioridade de um homem e, sobretudo, de uma família sobre outra família ou sobre outro homem (JASMIN, 2020). Nas palavras de Tocqueville:

Enquanto os homens foram errantes e caçadores, a desigualdade não pôde se introduzir entre eles de uma maneira permanente. Não existiria sinal exterior que pudesse estabelecer de modo durável a superioridade de um homem e, sobretudo, de uma família sobre outra família ou sobre outro homem; e se este sinal existisse, não poderia ser transmitido aos seus filhos. Mas desde o instante em que se conheceu a propriedade da terra, e os homens converteram as vastas florestas em ricos campos e abundantes pradarias, desde esse momento, vemos os indivíduos reunirem em suas mãos muito mais terra do que necessitam para se alimentar e perpetuar a propriedade para sua prosperidade. [...] É este estágio das sociedades que se deve colocar a origem de quase todas as aristocracias (TOCQUEVILLE, 2020a, p. 162).

Mesmo em sociedades modernas e democráticas, como vimos antes, um tipo de aristocracia, que migrou para a indústria, passa também a habitar o regime dos tempos da igualdade democrática. O progresso, em seus mais diversos aspectos, traria, junto de si, um potencial de crise e contradições. Em viagem à Inglaterra, Tocqueville (2020a) observou, no “Ensaio sobre o pauperismo”, como a miséria aumentava com o progresso econômico na então Inglaterra do século XIX. “A marcha progressiva da civilização moderna aumenta gradualmente, e em uma proporção mais ou menos rápida, o número daqueles que são levados a recorrer à caridade” (TOCQUEVILLE, 2020a, p. 184). Para Tocqueville, a Inglaterra exemplificava a contradição entre uma sociedade de progresso, ao mesmo tempo em que a miséria entre os homens e o pauperismo cresciam.

Em 1833 percorri a Grã-Bretanha. Alguns estavam surpresos com a prosperidade no interior do país: eu pensava na inquietude secreta que trabalhava visivelmente o espírito de todos seus habitantes. Pensava que grandes misérias deviam se esconder sob este manto brilhante que a Europa admira. Esta ideia me faz examinar o pauperismo com particular atenção, esta ferida horrorosa e imensa que se encontrava junto a um corpo pleno de força e de saúde (TOCQUEVILLE, 2020a, p. 179).

Tocqueville explicita que a pobreza passa a minar e a corroer os laços de solidariedade fundamentais para uma sociedade democrática. O mesmo estado social que proporcionou aos homens maior liberdade de mudar de vida, oferece menos interesse na mudança social em aspectos profundos, porque, segundo o filósofo francês, um tipo de conformismo individualista substitui as virtudes cívicas, republicanas e participativas de poder, colocando a maioria dos homens em estado de miséria e isolados uns dos outros. Se uma aristocracia passa a fazer parte da democracia, estabelecendo uma desigualdade crescente no regime da igualdade, tal qual vimos antes, significa dizer que a existência de forças e agrupamentos fundados num tempo anterior à democracia também pode se estabelecer, mesmo na era das condições de igualdade, como a existência dos exércitos na democracia. Para Tocqueville, não por acaso, a democracia precisaria diminuir ao máximo o poder dos exércitos em suas sociedades.

Tocqueville (2014b) enfatiza que nas nações democráticas as paixões guerreiras se tornam raras e menos vivas, à medida que as condições são mais iguais. Nas sociedades aristocráticas, a desigualdade da sociedade também determinava a desigualdade nos exércitos. O oficial era o nobre; o soldado, o servo. Este último possuía ambições limitadas, uma vez que sociedades tradicionais eram sociedades sem mobilidade social. Nas sociedades aristocráticas, o objetivo principal dos homens de guerra não era adquirir bens materiais e uma carreira social, como, posteriormente, passa a ser o caso dos exércitos nas democracias.

Como vimos antes, a democracia é o regime da mobilidade social, o que, nesse sentido, também reverbera nos exércitos das democracias. Os soldados, diante disso, podem se tornar oficiais, o que generaliza o desejo de promoção e amplia os limites da ambição militar ao infinito. “No seio dos exércitos democráticos, a ânsia de promoção é quase universal; é ardente, tenaz, contínua” (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 331). Aqui, Tocqueville avalia a existência dos exércitos nas democracias a partir do desejo que os homens passam a ter de ascenderem econômica e socialmente a todo instante, o que, no caso dos exércitos, significa uma ascensão por meio de guerras no contexto das democracias e do capitalismo. Os soldados, afirma Tocqueville, sonham com os campos de batalha, mesmo nas democracias.

Nas democracias, os exércitos se mostram frequentemente inquietos, ameaçadores e insatisfeitos; desejam obter influência política, ao mesmo tempo que almejam as guerras. Enquanto a massa de uma nação teme as revoluções, os exércitos amam os distúrbios civis. Diz

Tocqueville: “não há nada tão perigoso quanto um exército no seio de uma nação que não é guerreira; o amor excessivo de todos os cidadãos pela tranquilidade coloca todos os dias, entre eles, a constituição à mercê dos soldados” (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 333). As guerras, nas democracias, depois de terem destruído todas as indústrias, se tornam, elas mesmas, as únicas indústrias no âmbito do capitalismo.

Seria preciso, defende Tocqueville, a atenção dos homens públicos para a existência dos exércitos nas democracias. Não é no exército, aponta ele, que se pode encontrar remédio para os vícios do próprio exército, e sim no próprio país que busca uma prática real democrática, que diminua cada vez mais a influência dos exércitos nas democracias. É justamente nesse contexto que Tocqueville reflete como o passado pode ainda fazer parte de um regime da igualdade moderna, colocando em questão a própria democracia e suas instituições.

Considerações finais

Vimos, neste artigo, como, em Tocqueville, há, em suas obras, sempre uma dinâmica de uma sociedade que progride política, social e economicamente, mas que, ao mesmo tempo, carrega consigo uma contradição inerente a tal progresso. Primeiramente, ressaltamos como a perspectiva do indivíduo marca fortemente as democracias, a partir da ideia de um indivíduo autossuficiente. Para o filósofo francês, as sociedades modernas e democráticas correm o risco, no entanto, de desenvolverem noções de individualismo que podem colocar em questão qualquer tipo de solidariedade social e bem comum, algo fundamental para uma democracia. Daí, para Tocqueville, mesmo na democracia, um tipo específico de despotismo, o “despotismo doce”, poderia se instaurar nas democracias e em suas instituições, à luz de uma sociedade apática e preocupada apenas nas satisfações dos desejos individuais.

Também, em Tocqueville, a dinâmica entre o progresso e sua crise aparece quando ele investiga como a mesma mobilidade social que a democracia proporciona é, ao mesmo tempo, limitada, frustrando os indivíduos nas democracias. Daí, como vimos, Tocqueville explicitar a melancolia e a frustração como sentimentos presentes nas democracias.

Seja em *Democracia na América*, seja em *O antigo regime e a revolução*, ou mesmo em textos menos conhecidos, como “*Ensaio sobre o pauperismo*”, observamos a dinâmica entre uma sociedade que progride, à medida que entra em processos de crise por não conseguir enfrentar suas contradições. A análise de Tocqueville aponta para diversos temas igualmente relevantes para a filosofia política contemporânea, como a desigualdade política, social e econômica na sociedade civil, a herança da escravidão na democracia, a matança dos povos originários que coloca em questão o ideal democrático da igualdade e mesmo a manutenção dos exércitos nas democracias. Os paradoxos relatados pelo filósofo francês em suas obras é o que constitui sua riqueza teórica, apontando para os desafios que a democracia enfrenta no tempo atual.

Referências

ARENDDT, H. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FURET, F. *Marx e a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

FURET, F. Prefácio. O sistema conceptual da Democracia na América. In: TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América (livro I)*: leis e costumes: de certas leis e certos costumes políticos que

foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 11-49.

JASMIN, M. Prefácio: Tocqueville e a nova pobreza do capitalismo industrial. In: REIS, H (Org.). *Democracia e miséria*. São Paulo: Discurso editorial, 2020, p. 9-13.

LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. São Paulo: Unesp, 2014.

MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

OLIVEIRA, J. O Republicanismo de Tocqueville como crítica ao despotismo nas eras democráticas. *Pensando – Revista de Filosofia*, Teresina, v. 10, n. 21, 2019, p. 123-131.

OLIVEIRA, J; CARVALHO, M. Secularismo, religião e o problema da emancipação humana em Marx. *Veritas*, Porto Alegre, v. 66, n. 1, 2021, p. 1-13.

RANCIÈRE, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

TAYLOR, C. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

TAYLOR, C. *As Fontes do Self: a constituição da identidade moderna*. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América (livro I): leis e costumes: de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América (livro II): sentimentos e opiniões de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

TOCQUEVILLE, A. Ensaio sobre o pauperismo. In: REIS, H (Org.). *Democracia e miséria*. São Paulo: Discurso editorial, 2020a, p. 159-186.

TOCQUEVILLE, A. *O antigo regime e a revolução*. São Paulo: Edipro, 2017.

TOCQUEVILLE, A. Segundo ensaio sobre o pauperismo. In: REIS, H. (Org.). *Democracia e miséria*. São Paulo: Discurso editorial, 2020b. p. 187-204.

VAZ, L. *Antropologia filosófica*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2006. v. 1.

VAZ, L. *Raízes da modernidade: escritos de filosofia VII*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

Sobre o autor

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira

Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Professor colaborador externo do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Vale do Acaraú - MAF/UVA. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com doutorado sanduíche pela Ludwig-Maximilian-Universität (LMU), em Munique, Alemanha. Realizou estágio de pós-doutorado na Universidade Federal do Piauí (UFPI), com bolsa Capes/PNPD.

Recebido em: 12/11/2024

Received in: 11/12/2024

Aprovado em: 06/12/2024

Approved in: 12/06/2024

Desmistificação e erotismo: a análise de Byung-Chul Han e Roland Barthes sobre a beleza e o sagrado na literatura contemporânea

Demystification and eroticism: Byung-Chul Han and Roland Barthes analysis on beauty and the sacred in contemporary literature

André Magalhães Coelho

<https://orcid.org/0000-0003-1143-1407> – E-mail: magalhaescoelho@gmail.com

RESUMO

Este artigo examina as reflexões dos filósofos Byung-Chul Han e Roland Barthes acerca da desmistificação na sociedade atual. A revelação do oculto diminui o erotismo, enquanto o ocultamento o valoriza. O estudo visa analisar a transformação da beleza e a perda do sagrado nas expressões literárias contemporâneas. A desmistificação transforma tudo em algo prazeroso e acessível, suavizando a beleza ao desvelar seu manto, reduzindo o erotismo e convertendo-o em simples apreciação ao invés de uma aura. O objetivo desta escrita é refletir sobre como o ocultamento também erotiza a redação; o sagrado, de forma intencional, encobre as “Escrituras Sagradas” com metáforas e figuras de linguagem, enquanto a revelação elimina os mistérios, a mística e a surpresa. Para este estudo, recorreremos às obras de Byung-Chul Han e Roland Barthes.

Palavras-chave: Desmistificação. Erotismo. Ocultamento.

ABSTRACT

This article examines the reflections of philosophers Byung-Chul Han and Roland Barthes on demystification in today's society. Revealing the hidden diminishes eroticism, while concealment

enhances it. The study aims to analyze the transformation of beauty and the loss of the sacred in contemporary literary expressions. Demystification transforms everything into something pleasurable and accessible, softening beauty by unveiling its cloak, reducing eroticism and converting it into simple appreciation rather than an aura. The aim of this writing is to reflect on how concealment also eroticizes writing; the sacred intentionally covers the “Holy Scriptures” with metaphors and figures of speech, while revelation eliminates mysteries, mysticism and surprise. For this study, we will draw on the works of Byung-Chul Han and Roland Barthes.

Keywords: Demystification. Eroticism. Concealment.

Introdução

Atualmente, somos movidos por um fervor quase contagioso na exibição de nossas imagens, corpos e criações. A imperativa da nossa era é clara: mostrar-se para ser visto e admirado.

O brilho do polido e a transparência do descoberto tornaram-se os selos distintivos da sociedade contemporânea, onde a superfície lisa e reluzente se ergue como um símbolo de uma realidade onde tudo está à disposição do toque e da contemplação.

Imagine o objeto liso e brilhante, resistente às adversidades que possam desafiá-lo, preferindo aplaudir-se em sua própria admiração. Nesse cenário, as manifestações abertas clamam por elogios e gritos de euforia, enquanto o que permanece oculto é frequentemente visto como desagradável. O olhar busca proximidade, anseia pela conexão; o distante não tem poder de atração. É no tato, o sentido que nos liga ao mundo, que encontramos a verdadeira desmistificação. Enquanto a vista nos mantém à distância, o toque dissolve barreiras, transformando o que é diferente em algo acessível e familiar.

A desmistificação torna tudo mais palatável e consumível. O tato destrói a negatividade do que é radicalmente distinto, secularizando tudo que toca. Ao contrário da vista, que pode gerar espanto, o tato é uma ponte que nos aproxima do objeto desejado. É nesse contexto que o ecrã tátil, o *touch screen*, emerge como um espaço de desmistificação e consumo total, moldando-se aos gostos de cada um.

Os *smartphones*, esses artefatos polidos que fazem nossos dedos deslizarem suavemente sobre as telas, se tornaram as vitrines do nosso cotidiano. Redes sociais como *Facebook* e *Instagram* são palcos onde todos se reúnem para expor seus corpos e ideias. O *like* é a aproximação com o objeto polido que atrai; a negatividade é um convidado indesejado nesse espaço virtual, onde apenas o positivo prospera em tempos de desnudez e transparência. O polido e liso não busca derrubar, mas sim agradar. Hoje, a beleza se torna mais sutil ao eliminar a negatividade e as emoções vulneráveis, reduzindo o belo à mera questão de gosto.

A comunicação visual, quando polida, se torna um contágio que transcende a distância estética. Contudo, a visibilidade excessiva do objeto também pode obliterar o olhar. É a dança rítmica entre presença e ausência, entre encobrimento e desvelamento, que mantém nossa curiosidade viva. Assim como no erótico, onde o aparecer e desaparecer se entrelaçam, a presença constante do visível pode sufocar nosso imaginário. O belo se junta ao tosco, ambos polidos e suavizados, transformando-se em meras fórmulas de consumo e prazer.

A linguagem se torna também polida, despojando a leitura de sua mística, fazendo com que os olhos saltem apressados sobre as palavras. Não é apenas o ritmo da leitura que traz prazer, mas o que se revela e o que permanece oculto; é nas fissuras do belo revestimento que encontramos o verdadeiro deleite.

Este texto propõe uma análise a partir das reflexões do filósofo sul-coreano Byung-Chul Han e do francês Roland Barthes, explorando como o ocultamento pode erotizar a escrita. A intenção é investigar como o sagrado ofusca as “Escrituras Sagradas” por meio de metáforas e figuras de linguagem, revelando-se sem mistérios, místicas ou surpresas.

Num primeiro momento, abordaremos a sociedade positiva e seus desdobramentos; em seguida, examinaremos os efeitos de uma contemporaneidade marcada pelo polido e sua desmistificação. Por fim, nos aprofundaremos na erotização do texto sagrado e na hermenêutica do encobrimento, identificando como o ocultamento também pode erotizar a escrita, transformando as Escrituras Sagradas em metáforas que se tornam objetos de desejo e contemplação, e não meras informações textuais polidas. Hoje, estamos imersos em um entusiasmo vibrante por expor nossas imagens, corpos e ideias. O polido e o descoberto são, sem dúvida, as marcas indelévels que deixamos em nossa jornada.

Sociedade positiva

A positividade se tornou a marca registrada das sociedades contemporâneas, mas é importante lembrar que a negatividade, impregnada de violências, controle e coerção, não desapareceu. Ela apenas se escondeu nas sombras, operando em níveis subcutâneos, sub-comunicativos e neurais, assumindo a forma de uma microfísica insidiosa. Na transição da sociedade disciplinar para a sociedade do desempenho, o superego se transforma, tornando-se uma voz interna que busca incessantemente a perfeição do eu-ideal.

Enquanto o superego é um tirano que impõe proibições e deveres, o eu-ideal surge como um sedutor, atraindo o sujeito de desempenho para um projeto de vida repleto de promessas de sucesso. Aqui, submissão e ambição se apresentam como dois modos de existência radicalmente diferentes (HAN, 2017b, p. 100).

Observamos que as mudanças provocadas por essas proibições geram emoções positivas, entrelaçando liberdade e controle de maneira complexa. No entanto, essa busca incessante pela positividade e pelo desempenho pleno ocupa todo o espaço da experiência humana, deixando pouco tempo para refletir sobre o tempo, com suas inquietações e acúmulos. Para Han (2017a, 29), a sociedade do desempenho, dominada por um poder que promete infinitas possibilidades, acaba por excluir o amor em sua forma mais vulnerável e apaixonada. O princípio do desempenho se infiltra em todos os aspectos da vida, incluindo amor e sexualidade.

Nesse cenário, tudo é otimizado, até mesmo o amor e a sexualidade, levando a um paradoxo: “atualmente, o lixo acaba sendo positivado” (HAN, 2017a, p. 224). As manifestações humanas, que deveriam refletir refinamento e sutileza, tornam-se superficiais, valorizando o distanciamento e o oculto. A sociedade positiva contemporânea se empenha em erradicar a negatividade da ferida, inclusive no que diz respeito ao amor. Qualquer intervenção que possa expor a vulnerabilidade é evitada; as energias libidinosas são dispersas entre múltiplos objetos, como investimentos de capital, a fim de evitar perdas totais. A percepção se torna uma questão de gosto, onde o prazer de ver se transforma em uma experiência diluída.

Entretanto, ver de forma autêntica implica em se expor à vulnerabilidade. A verdadeira visão requer sensibilidade, que é, por sua vez, uma forma de vulnerabilidade (HAN, 2019, p. 31). Na sociedade atual, as coisas se tornam transparentes ao eliminarem toda negatividade, tornando-se rasas e planas, ajustando-se ao fluxo superficial do capital, da comunicação e da informação. As ações se tornam operacionais e transparentes, passíveis de cálculo e controle.

O tempo, então, é aplainado em um presente sempre disponível, e o futuro se torna um produto otimizado desse presente. Essa transparência temporal resulta em uma experiência sem destino e desprovida de eventos significativos. As imagens, ao se despojarem de suas complexidades, tornam-se vulgares, reduzindo-se a um contato imediato entre a imagem e o olhar, sem qualquer profundidade hermenêutica.

Nesse mundo, a singularidade das coisas se dissolve em um único valor: o preço (HAN, 2017b, p. 8). A sociedade positiva, portanto, é dominada por uma transparência e uma obscenidade informacional que nivela o ser humano à condição de um mero elemento funcional em um sistema. É aqui que reside a violência da transparência.

Outro aspecto dessa comunidade positivada é o desaparecimento dos símbolos, resultado da atomização progressiva da coletividade. Paralelamente, a sociedade se torna cada vez mais narcisista. O processo de internalização narcisista gera uma animosidade em relação às formas objetivas, que são rejeitadas em favor de estados subjetivos. Rituais, que exigem um afastamento do eu, tornam-se inacessíveis à interioridade narcisista.

Aqueles que se entregam a rituais precisam esquecer de si mesmos, permitindo uma transcendência que os esvazia de suas psicologias e interioridades. As sensações e as experiências sociais, ao invés de promoverem um refinamento, refletem um mundo que valoriza o distanciamento e o oculto. A sociedade positiva atual se move entre informações, experiências e sensações, sem concluir nada.

As séries se tornaram populares porque se adequam ao hábito da percepção serial, sendo que o consumo de mídia leva a uma compulsão por assistir, resultando em excesso e visão bulímica. A compreensão serial, por seu caráter extenso, capta a totalidade da atenção, enquanto a interpretação simbólica se torna escassa. Assim, a comunicação digital se torna um fenômeno extensivo (HAN, 2021, p. 10).

O polido e o liso

A informação, muitas vezes, se apresenta como uma forma superficial de saber, um espetáculo sedutor que carece da profundidade e da interioridade que verdadeiramente o caracteriza. O conhecimento, por sua vez, traz consigo uma carga negativa: sua aquisição frequentemente exige um embate com resistências, um verdadeiro duelo contra as incertezas. O saber, então, se desdobra em uma estrutura temporal singular, navegando por uma tensão constante entre o passado e o futuro, enquanto a informação reside em um presente fluido e indefinido, um espaço desprovido de eventos ou destinos.

Neste cenário, o refinamento se torna um prazer sutil, algo que se aprecia sem a necessidade de confrontar a negatividade do oposto. A comunicação, em nossos dias, se torna cada vez mais lisa e polida, como um rio que flui sem obstáculos, suavizando-se através de trocas informativas que não conhecem a fricção. Essa comunicação elegante parece eliminar toda a negatividade do diferente, alcançando uma velocidade máxima quando se estabelece entre iguais, onde a positividade do polido acelera os circuitos da informação, da comunicação e do capital.

Entretanto, o corpo humano se encontra em uma crise profunda. Ele se desintegra não só em partes corporais, mas também em vastas séries de dados digitais. A fé na mensurabilidade e na quantificação da vida se tornou a norma da era digital.

Como nos lembra Han (2019), a tecnologia digital transforma nosso corpo em uma rede interconectada. O automóvel autônomo, por exemplo, não é apenas um veículo que nos transporta, mas um terminal móvel de informações ao qual estamos constantemente conectados. Conduzir um carro se torna, assim, um ato puramente transacional.

A velocidade, então, se dissocia do imaginário. O automóvel, que antes era uma extensão do corpo e um símbolo de poder, posse e apropriação, agora se transforma. O carro que se auto-conduz não é mais um falo, aquele símbolo de controle e domínio; ao contrário, ele se torna uma contradição. A partilha de veículos, o *car-sharing*, não apenas desencanta o automóvel, mas também dessacraliza o corpo humano. O princípio do “compartilhar” não se aplica ao falo, que representa a apropriação e o poder supremo. As categorias econômicas de “conexão” e “acesso” desmantelam a fantasia de controle e posse. Assim, no automóvel autônomo, deixamos de ser protagonistas, demiurgos ou dramaturgos, e nos tornamos meras interfaces na vasta rede de comunicação global.

Han (2019) faz uma distinção intrigante entre o atraente natural e o atraente polido. Para ele, o objeto encantador é aquele que se oferece ao sujeito, permitindo uma relação de liberdade. Enfrentar resistências é um desafio inerente ao conhecimento, que também se desdobra em uma estrutura temporal distinta, entrelaçando passado e futuro. Em contrapartida, a informação se aninha em um presente suave e indeterminado, um tempo sem eventos marcantes. O sofisticado, então, é algo que se aprecia, despido da negatividade do oposto, e que já não se apresenta como uma entidade em conflito.

A comunicação contemporânea, portanto, se torna uma superfície polida, onde as interações se tornam amenas e desprovidas de atritos. Diante de um artefato, o sujeito não é verdadeiramente livre se permanece subjugado a ele ou tenta dominá-lo em busca de seus próprios interesses, encontrando, nesse esforço, a resistência do próprio objeto. O belo, por sua vez, não se restringe a um produto acabado, mas brilha como a verdade que resplandece, transcendendo a complacência desinteressada e convidando-nos a uma apreciação mais profunda e significativa do saber.

Desmistificação e erotismo no texto

No vasto universo das letras, o texto emerge como uma entidade quase humana, um anagrama da nossa própria silhueta erótica. Ele não é mera gramática, um simples feno-conteúdo; é um deleite que transcende a necessidade física, assim como a essência do corpo se revela para além do seu impulso primário. O verdadeiro prazer da leitura se dá quando meu corpo, esse organismo inquieto, se permite seguir por caminhos que não necessariamente se entrelaçam com as minhas ideias.

Como posso experimentar alegria em narrativas que, à primeira vista, podem parecer entediadas? Como um espectador em um teatro de sonhos, sou chamado a ajustar minha perspectiva. Deixo de ser apenas um crítico de um único meio e me transformo em um *voyeur*, observando secretamente o prazer alheio, adentrando um universo de perversões. Nesse novo papel, a crítica se metamorfoseia em texto, em ficção, revelando-se como um invólucro frágil e intrigante aos meus olhos.

A perversidade do escritor, seu prazer em criar, não tem função definida; é uma dança de desejos que se desdobra em múltiplas camadas de prazer entre o crítico e o leitor, em uma espiral que parece se estender infinitamente. Um texto que aborda o contentamento deve ser sucinto, pois sua essência reside na reivindicação do direito ao deleite. Ele se movimenta em um jogo dialético, alternando entre afirmações e contestações.

Contudo, falta algo – um terceiro elemento que vá além do prazer e da sua censura. Este fator é adiado, como se estivesse sempre à espreita, e enquanto nos agarramos à ideia de prazer, todo texto sobre regozijo se torna uma procrastinação, uma introdução ao que nunca se concre-

tizará. As obras da arte contemporânea, por exemplo, ecoam essa efemeridade; ao serem vistas, revelam seu objetivo destrutivo, não oferecendo mais do que uma breve contemplação.

O prazer que reside nas palavras não precisa ser uma celebração triunfante ou heroica. Ele pode se manifestar em uma simples deriva, uma flutuação leve na imensidão do texto. Não se trata do *strip-tease* do corpo ou do suspense narrativo, onde cada revelação é um passo em direção ao clímax. A verdadeira excitação se encontra na expectativa do desconhecido – o sonho juvenil do amor ou a conclusão de uma trama romanesca.

Paradoxalmente, esse prazer é um consumo em massa, mas se revela mais intelectual do que a simples curiosidade edípica de desvendar a verdade. Cada história, cada descoberta, simboliza a figura do Pai ausente, oculto, um mistério que nos conecta às estruturas familiares e às restrições da nudez, como ilustra o mito de Noé e seus filhos.

Barthes nos lembra que o encobrimento é um elemento vital do erótico. O lugar mais sedutor de um corpo é aquele onde as roupas se encontram, onde a pele brilha entre costuras e bordas. A sedução é, assim, uma encenação do aparecer e do desaparecer, onde a fissura, a ruptura e o vazio se tornam irresistíveis. O prazer erótico, ao contrário do desnudar físico, não é uma revelação progressiva, mas uma dança de mistério.

Um romance com uma única trama que busca uma verdade absoluta cai na armadilha da pornografia. A excitação que dele se origina se refugia na esperança de ver o que está escondido, seja o desejo do corpo ou a satisfação da narrativa. O erótico, por sua vez, flui livre de verdades absolutas, um fenômeno envolto em véus de sedução, brincando com a percepção do que permanece oculto.

Ao transitar entre sedução, amor e pura pornografia, nos deparamos com a diminuição dos segredos, a redução dos enigmas. Avançamos em direção à confissão, ao desvelamento – não apenas do corpo, mas da alma. A pornografia anímica se torna o epílogo da sedução, onde o jogo se transforma em uma expressão explícita da verdade.

O texto, em sua essência, é um objeto fetiche que me deseja. Ele me escolheu através de critérios invisíveis, como um vocabulário que ressoa com a minha alma. Permeado pela presença do autor, o texto carrega consigo a sombra de quem o criou, mesmo quando essa figura parece ter desaparecido. O escritor, enquanto instituição, já não exerce controle sobre sua obra; seu papel de pai literário se desvaneceu.

Ainda assim, anseio pela presença autêntica do criador em suas palavras. Desejo uma conexão genuína, não apenas uma imagem ou representação. Assim como ele precisa de mim, eu busco sua essência nas páginas que leio.

O texto é um portal que produz imaginação, uma faculdade que compila imagens sensoriais em uma unidade harmoniosa. Quando diante do belo, nossas capacidades cognitivas se entrelaçam em um jogo livre, onde a contemplação se torna um prelúdio ao conhecimento. O belo, então, não é apenas agradável; é a harmonia que estimula nossa imaginação, um convite ao deleite. Diante da beleza, as faculdades cognitivas dançam em um compasso lúdico. Esse jogo, embora não totalmente livre, é um prelúdio ao conhecimento, um momento de pausa antes da interpretação.

A beleza convoca uma leitura contemplativa, uma experiência que precede o trabalho. Assim, o belo se torna um prazer, uma celebração da harmonia das capacidades intelectuais que se encontram nas palavras, formando uma sinfonia de sensações e pensamentos.

Alguns querem um texto (uma arte, uma pintura) sem sombra, cortada da ideologia dominante; mas é querer um texto sem fecundidade, sem produtividade, um texto estéril (vejam o mito da Mulher sem Sombra). O texto tem necessidade de sua sombra: essa sombra é *um pouco de ideologia, um pouco de representação, um pouco de sujeito*:

fantasmas, bolsos, rastros, nuvens necessárias; a subversão deve produzir seu próprio claro-escuro (BARTHES, 1987, p. 26 grifo do autor).

Para Roland Barthes, a beleza é como uma joia rara, escondida nas sombras das palavras, revelando-se apenas a quem tiver a paciência de olhar além da superfície. A formosura, guardada em mistérios e segredos, não pode ser exposta em toda a sua plenitude, pois o que está oculto reflete uma essência que se perde na luz do desvelamento. Assim, a beleza, em sua nudez, se transforma em algo mais sutil: o sublime, que transcende a mera estética e nos transporta para um plano onde o espírito do criador se revela.

A nudez, longe de ser uma exibição vulgar, é uma celebração do esplendor divino. O sublime não se limita a formas ou contornos; ele é uma presença que se despede das amarras da representação, atingindo um estado onde não é necessário o mistério para existir. Em sua essência mais pura, a nudez não é um convite à lascívia, mas uma evocação do que há de mais sublime na criação.

Na rica tradição cristã, essa nudez se entrelaça com o significado teológico, onde o oculto e o revelado dançam em uma sinfonia de graça e perda. O que é coberto mantém sua integridade sob o véu, enquanto o que é desvelado corre o risco de se perder em sua própria exposição. Assim, a nudez se transforma em um símbolo da perda da graça, um eco da fragilidade humana.

Nos dias de hoje, vivemos em um mundo saturado de informações, onde o que está escondido se dissolve em um mar de dados. Essa avalanche informativa nos afasta da verdadeira proximidade, eliminando o mistério que outrora envolvia nossas interações. A aura, aquela sensação mágica que nos conecta ao que é distante, se desmancha sob o peso do conhecimento imediato.

O rastro que uma obra deixa é uma lembrança de um tempo e um espaço que, mesmo distantes, nos convidam à contemplação. A narrativa, impregnada de uma beleza quase poética, se torna escassa em nossas vidas apressadas. O espírito da história, essencialmente ligado ao mistério e à magia, está sendo sufocado pelo dilúvio de informações que inundam nosso cotidiano.

A arte de contar histórias, que deveria ser uma dádiva, é eclipsada por uma avalanche de dados que nos apresenta um mundo pronto, mas sem alma.

Assim, somos constantemente bombardeados por notícias que nos chegam com explicações prontas, mas onde estão as histórias que nos surpreendem? O que acontece ao nosso redor raramente se presta à narrativa; ao contrário, tudo parece servir a uma lógica informativa que nos afasta da profundidade da experiência humana. Em meio a esse turbilhão, a narrativa se torna um tesouro raro, um chamado à redescoberta do mistério que, mesmo em tempos de transparência, ainda pode iluminar nosso caminho.

Basta com efeito que o cinema tome de *muito perto* o som da fala (é em suma a definição generalizada do grão da escritura) e faça ouvir na sua materialidade, na sua sensualidade, a respiração, o embrechamento, a polpa dos lábios, toda uma presença do focinho humano (que a voz, que a escritura sejam frescas, flexíveis, lubrificadas, finamente granulosas e vibrantes como o focinho de um animal), para que consiga deportar o significado para muito longe e jogar, por assim dizer, o corpo anônimo do ator em minha orelha: isso granula, isso acaricia, isso raspa, isso corta: isso frui (BARTHES, 1987, p. 52).

Para Roland Barthes, o erotismo desempenha um papel fundamental na arte do encobrimento, que por sua vez, jazzifica o texto. À luz da reflexão de Santo Agostinho, percebemos que Deus, em sua sabedoria, envolveu as "Sagradas Escrituras" em um véu de metáforas e figuras,

transformando-as em objetos de desejo e mistério. Esse elegante manto de metáforas não apenas adorna, mas também erotiza as Escrituras, como bem destaca Agostinho (1999, p. 84).

Assim, o revestimento se torna não apenas essencial para o entendimento das Escrituras, mas também para a apreciação do belo. A técnica do encobrimento transforma a hermenêutica em uma experiência erótica, elevando o prazer da leitura a um ato de amor. A Torá, por exemplo, utiliza essa mesma técnica de ocultação (HAN, 2019, p. 29).

A Torá é como uma amante enigmática que, em um momento fugaz, revela seu rosto ao amante que permanece oculto. Essa leitura se transforma em uma verdadeira aventura: uma palavra se destaca, brilha, e logo se esconde novamente, um jogo de esconde-esconde que apenas aqueles que a conhecem profundamente conseguem decifrar.

Ela é uma beleza galante, escondida em sua câmara secreta, com um único amado que permanece em anonimato, vagando ao redor de sua casa em busca do olhar da amada. Ele sabe que ela observa sua incessante busca, e, em um gesto sutil, abre uma pequena fresta, permitindo que seu rosto seja vislumbrado antes de se ocultar novamente (HAN, 2019).

A Torá é, portanto, “patente e oculta”, falando através de um delicado véu de palavras alegóricas. Ela confessa a seu amado todos os seus segredos e os caminhos guardados em seu coração desde tempos imemoriais. Contudo, as informações que compartilha não se escondem; elas são, por sua essência, transparentes e propensas ao desvelamento, buscando a verdade última. Nesse sentido, são quase pornográficas (HAN, 2019).

A beleza, por sua vez, é um labirinto de ocultação. O ato de esconder é essencial ao que consideramos belo. A formosura se choca com a transparência, pois a beleza, em sua essência, é uma aparência que carrega uma opacidade intrínseca. O desvelamento, por sua vez, tem o poder de desencantar e destruir essa beleza. É por isso que o belo, em sua essência, pode ser indesejável.

A pornografia, ao contrário, expõe a nudez sem mistérios ou disfarces, sendo o oposto da beleza. Seu espaço ideal é o expositor: uma fotografia erótica é um objeto único, despojado de qualquer distração que possa desviar o olhar. O belo, por sua natureza, vacila ao se manifestar. A distração é uma proteção contra o contato direto, enquanto a pornografia avança sem hesitar, indo direto ao ponto (HAN, 2019, p. 26).

Karl Barth, o teólogo protestante, ao discutir a manifestação do sagrado, argumenta que a revelação é um conceito que transcende as realidades religiosas, um limite da verdade que desafia a compreensão. Ele enfatiza que tentar extrair conhecimento das “Escrituras Sagradas” sem considerar a profundidade da contemplação e da revelação pode levar a interpretações distorcidas.

O que está oculto não se revela através da transparência, mas sim por meio de uma hermenêutica que joga com o encobrimento (BARTH, 2011, p. 32).

Roland Barthes, a respeito da ciência, nos lembra que o texto possui múltiplas camadas, e a ciência se debruça sobre um texto que é apenas uma das suas facetas. Barthes vê o erotismo como um elemento crucial que dá vida ao disfarce que torna o texto ainda mais sedutor. Assim como Santo Agostinho nos ensina, Deus, de maneira intencional, envolve as “Sagradas Escrituras” em metáforas e mistérios, transformando-as em objetos de desejo. Esse belo emaranhado de metáforas não só adorna, mas também dá vida às Escrituras. O encobrimento, portanto, é tão vital para a interpretação das Escrituras quanto para a apreciação do belo, transformando a hermenêutica em uma dança de nuances e distanciamento (BARTHES, 1987, p. 15).

Considerações finais

Neste artigo, nos aventuramos nas reflexões instigantes de Byung-Chul Han e Roland Barthes para explorar a face brilhante de nossa sociedade positiva, em que tudo se transforma em mero objeto de consumo. Em meio ao polido e ao superficial, a negatividade se dissolve, eclipsada pela urgência de mostrar e performar. A *internet*, esse vasto palco digital, tornou-se um espaço de exibição onde cada indivíduo busca interagir com uma miríade de conteúdos, imagens e expressões, moldando sua identidade em um espetáculo constante.

Nesta era da aparência, o que importa é a superfície impecável, a beleza desprovida de segredos e mistérios. O revestimento artificial que nos envolve sempre brilha, transmitindo apenas uma sensação prazerosa, mas desprovida de sentido ou profundidade. Diante disso, percebemos que a sociedade positiva não apenas transforma a escrita em produção acelerada, mas também reduz a nudez à pornografia: uma exposição sem véus, onde o segredo que permeia as letras é ignorado.

Contrapõe-se a isso o texto sagrado, cuja beleza reside no mistério que só se revela por meio do conhecimento do véu que o oculta. É ao véu que devemos retornar para nos conscientizarmos do que está velado. A transparência da informação, ao deixar tudo exposto, revela-se como uma forma pornográfica de conhecimento. Em contraste, a verdadeira informação reside em um tempo suavizado, emanando de pontos indistintos do presente, um tempo que carece de eventos significativos.

O agradável se torna um mero objeto de apreciação, isento da negatividade que caracteriza o oposto. Assim, a comunicação contemporânea se torna lisa, suavizando-se em uma troca desprovida de fricções. Essa comunicação polida elimina a negatividade do diferente e do estranho, e o excesso de informação, com seu afastamento velado, obliteram tanto a proximidade quanto a distância.

O que permanece oculto mantém sua essência sob o manto do ocultamento. O desvelamento, por sua vez, instiga uma interação entre a intimidade e a distância, gerando uma aura que, mesmo distante, evoca um sentido de vizinhança. A aura se torna narrativa, impregnada pela distância, enquanto a informação, ao despojar o mundo de seu encantamento, o torna meramente disponível. O rastro que aponta para a distância é rico em alusões, seduzindo-nos para a narração.

A crise narrativa que permeia a modernidade é, em grande parte, consequência da inundação de informações. O espírito da narração, antes vibrante, é sufocado pelo dilúvio de dados que nos rodeia. A arte de contar histórias se torna rara, enquanto a disseminação de informações se impõe como a causa principal desse declínio. Informações reprimem acontecimentos que não se prestam a explicações, mas que clamam por narrações, frequentemente adornadas por mistério e milagre.

A interação atinge sua velocidade máxima quando a mesma mensagem refinada se torna idêntica, e a positividade do polido acelera os circuitos da informação, comunicação e capital.

O véu, portanto, revela-se mais essencial do que o objeto que oculta. Observamos que o texto permite que uma palavra surja antes de se ocultar novamente, revelando-se a quem possui a habilidade de decifrá-la, mesmo que, por vezes, se esconda.

A “Escritura Sagrada” assemelha-se a uma amada encantadora que, ao mesmo tempo que se revela, também se oculta, criando um jogo fascinante entre presença e ausência.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões. De magistro*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).
- BARTH, Karl. *Revelação de Deus: como sublimação da Religião*. Trad. Dorival Alves de Oliveira. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.
- BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- HAN, Byung-Chul. *A salvação do belo*. Trad. Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019.
- HAN, Byung-Chul. *O desaparecimento dos rituais. Uma topologia do presente*. Trad. Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2021.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017b.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017a.

Sobre o autor

André Magalhães Coelho

Doutor em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Pós-doutorando pela mesma instituição (UMESP).

Recebido em: 11/07/2024

Received in: 07/11/2024

Aprovado em: 24/11/2024

Approved in: 11/24/2024

Conversando com Sellars sobre regras

Talking with Sellars about rules

Ralph Leal Heck

<https://orcid.org/0000-0002-9827-1743> – E-mail: imagomundi@hotmail.com

Carlos Eduardo Fisch de Brito

<https://orcid.org/0000-0002-9652-8277> – E-mail: carlosbritobr@gmail.com

RESUMO

Sellars faz as perguntas, “O que é a linguagem?” e “Como é que a gente aprende a linguagem?”, e vai em busca de respondê-las. Mas, essas perguntas são muito interessantes, e nós queremos respondê-las também. Isso dá origem à nossa conversa, que mais se parece com um encontro de duas pessoas que falam sozinhas – (como qualquer outra conversa). Daí que, as duas histórias se desenrolam em paralelo, ora se aproximando e ora se afastando. Mas, a coisa nunca se resolve. Porque Sellars tem em mente o paradigma descritivo da linguagem, e nós queremos falar sobre o paradigma prescritivo. Quando isso fica claro, nós deixamos o Sellars de lado, e vamos esboçar as nossas notas para uma semântica prescritiva da linguagem.

Palavras-chave: Linguagem. Prática. Regras. Sellars. Paradigma prescritivo.

ABSTRACT

Sellars poses the questions, “What is language?” and “How do we learn language?” and sets out to answer them. But these questions are very interesting, and we want to answer them too. This gives rise to our conversation, which resembles a meeting of two people talking to themselves – (like any other conversation). Thus, the two stories unfold in parallel, at times converging and at times diverging. But it never fully resolves. This is because Sellars has in mind the descriptive paradigm of language, while we want to discuss the prescriptive paradigm. Once this becomes clear, we set Sellars aside and begin outlining our notes for a prescriptive semantics of language.

Keywords: Language. Practice. Rules. Sellars. Prescriptive paradigm.

0 Prefácio

A consciência está lá, mas nós não vamos falar sobre ela. O nosso foco está colocado sobre a atenção e a intenção. E a primeira observação é que a atenção e a intenção estão sempre focadas – (ou quase sempre ...).

Quer dizer, elas estão sempre pousadas ou orientadas a alguma coisa, e elas se movimentam para lá e para cá – (intencionalidade).

É sobre esse movimento que nós queremos falar. E também, sobre aquilo que direciona esse movimento.

Nota: Nós somos aqueles que falam sobre aquilo que nós fazemos. E ao falar sobre isso, nós modificamos a maneira como nós fazemos as coisas – (aqui já aparece a tensão entre a linguagem e o comportamento).

Daí que, a perspectiva adotada aqui para a investigação da linguagem não é a da pessoa que olha para o mundo e presta atenção naquilo que acontece, mas a perspectiva da pessoa que olha para si mesma e para os outros e presta atenção naquilo que está sendo feito.

0.1 Roteiro

1,2: Primeiro falamos nós, para introduzir algum vocabulário.

3,4: Depois fala o Sellars, para apresentar o seu dilema.

5,6: Aqui o problema é formulado em termos do caráter prescritivo das regras.

7,8: E aqui aparecem os dois extremos da questão: a causalidade e a intencionalidade linguística.

9,10,11: Esse é o núcleo do nosso argumento, onde é esboçada uma solução em termos de uma dupla determinação na dimensão normativa: demandas e motivações.

12,13: Daí, o Sellars examina e rejeita a história de *Metaphysicus*.

14,15: E nós pegamos a palavra outra vez, para reformular essa história.

16,17,18: Esse é o núcleo do argumento do Sellars, onde ele apresenta a sua solução baseada em uma analogia evolucionária.

19,20: E aqui nós apenas acompanhamos a conclusão do seu argumento.

1 O que é a linguagem?

Sellars começa o seu artigo sem perder tempo, fazendo duas observações que já colocam o tema da discussão sobre a mesa. A primeira delas é a seguinte (1954, p. 204):

→ “A language is a system of expressions the use of which is subject to certain rules”¹.

Sellars entende a linguagem como um jogo. Mas, ele não usa a expressão “language game” (jogo de linguagem) da mesma maneira que Wittgenstein – (por quê?). O entendimento de Sellars é mais próximo do entendimento de Haugeland: a linguagem é um jogo no mesmo sentido em que o xadrez é um jogo. E o modelo de linguagem que corresponde ao jogo de xadrez é a noção de sistema formal.

Qual é a diferença?

¹ “Uma linguagem é um sistema de expressões cujo uso está sujeito a certas regras”.

Bom, uma diferença é que o sistema formal é um jogo fechado – (pré-definido e completamente determinado pelas regras). Mas, a linguagem é um jogo aberto – (para cima e para baixo). Ela é um instrumento que nós utilizamos para organizar as nossas atividades e guiar as nossas ações no mundo, no contexto de uma comunidade – (i.e., um jogo dentro de um jogo ...).

2 O que é o aprendizado?

A segunda observação é a seguinte (1954, p. 204):

→“Learning to use a language is learning to obey the rules for the use of the expressions”².

A novidade de Sellars é que há o jogo e há alguém que aprende a jogar o jogo.

Mas, qual é a diferença entre isso e a máquina de Haugeland que é construída ou programada para jogar o jogo de xadrez?³

Bom, a máquina não faz outra coisa senão jogar o jogo de xadrez. Todos os seus movimentos são restringidos e direcionados para que ela siga as regras do xadrez – (ou as instruções de um programa qualquer). Mas, uma pessoa aprende a usar a linguagem em meio a outras coisas que ela faz – (qual é a diferença?).

3 O dilema de Sellars

Uma vez que as peças já foram posicionadas, Sellars pode formular o seu dilema (1954, p. 204):

Learning to use a language (L) is learning to obey the rules of L.

But a rule which enjoins the doing of action (A) is a sentence is a language which contains an expression for A.

Hence, a rule which enjoins the using of a linguistic expression (E) is a sentence in a language which contains an expression of E, - [...] a sentence in a metalanguage [ML] [...]. [So,] learning to use a language (L) presupposes having learned to use a language (ML). [...].

But, this is impossible [...].⁴

O ponto é que as regras são expressões linguísticas. E Sellars assume que o aprendizado de uma linguagem L acontece quando a pessoa “learns to obey the rules” (“aprende a obedecer às regras”) – (ou aprende a fazer o que a regra diz). Mas, aprender a obedecer à regra é o mesmo que aprender a usar a regra – (porque uma regra serve para dizer o que é que nós temos que fazer). Só que a regra é uma expressão linguística. Daí que, aprender a usar uma linguagem pressupõe que a gente já sabe usar uma linguagem. Esse é o dilema.

² “Aprender a usar uma linguagem é aprender a obedecer às regras para o uso das expressões”.

³ Sellars escreveu o artigo “Some Reflections on Language Games” em 1954, um ano depois da publicação do artigo de Watson e Crick sobre o DNA, quando a área da computação ainda se encontrava na sua primeira infância, e quando ninguém imaginava ainda o desenvolvimento técnico atual da IA. O que há em comum entre esses 4 domínios é que em todos os casos nós temos alguma forma de estrutura (linguagem, DNA, programa, redes neurais artificiais) governando ou direcionando alguma forma de comportamento. E em todos os casos nós temos processos que constroem ou dão forma a essas estruturas (pensamento, evolução, programação, aprendizado automático). Em seu artigo, Sellars ensaia uma aproximação entre o aprendizado da linguagem e o fenômeno da evolução biológica. Mas, ele não fala sobre máquinas e computadores. Para fazer essa aproximação nós estamos utilizando os trabalhos de J. Haugeland (1981; 1996).

⁴ “Aprender a usar uma linguagem (L) é aprender a obedecer às regras de L. Mas uma regra que prescreve a realização de uma ação (A) é uma sentença em uma linguagem que contém uma expressão para A. Assim, uma regra que prescreve o uso de uma expressão linguística (E) é uma sentença em uma linguagem que contém uma expressão de E, — [...] uma sentença em uma metalinguagem [ML] [...]. [Portanto,] aprender a usar uma linguagem (L) pressupõe ter aprendido a usar uma linguagem (ML). [...] Mas isso é impossível”.

4 Uma saída para o dilema

Tão rápido quanto Sellars coloca o dilema, ele oferece uma solução:

→ “[There is a simple way out]: replacing ‘learning to conform to the rules...’ for ‘learning to obey the rules’ where ‘conforming to a rule enjoining the doing of A in circumstance C’ is to be equated simply with ‘doing A when the circumstances are C’ [...]”⁵.

A ideia aqui é tirar o elemento linguístico da jogada – (i.e., a regra). Quer dizer, agora o aprendizado envolve apenas fazer o que deve ser feito (nas devidas circunstâncias), e não obedecer a uma regra.

5 Comportamento com regra e sem regra

Sellars explica o que ele tem em mente assim (1954, p. 204):

→ “A person who has the habit of doing A in C would then be conforming to the (...) rule even though the idea that the he was to do A in C had never occurred to him, and even though he had no language for referring to either A or C”⁶.

Mas, a coisa não é tão fácil... O aprendizado que consiste em adquirir um conjunto de hábitos para fazer coisas diferentes em circunstâncias diferentes, não precisa envolver a participação direta das regras – (mesmo que o comportamento reflita o que dizem as regras).

Essa ideia surge em contraste com o aprendizado mediado por regras: “learning to obey the rules”. E a distinção entre as duas formas de aprendizado implica em uma distinção entre comportamento com regra e comportamento sem regra.

Que distinção é essa?

Bom, a primeira observação é que, frequentemente, alguma coisa que a gente aprende a fazer por meio de uma regra se transforma mais tarde em algo que a gente faz apenas por hábito – (sem pensar na regra). E o contrário também acontece. Isto é, alguma coisa que a gente aprende a fazer por meio de hábitos pode eventualmente receber o foco da nossa atenção. Daí, nós podemos tentar formular a regra da atividade. E daí, mais tarde, nós podemos tentar fazer a mesma coisa seguindo a nossa regra.

Mas, a gente também pode pensar em termos de máquinas. Então, a gente nota que é possível construir um artefato mecânico que se conforma a uma regra – (i.e., exibe um certo comportamento em uma certa circunstância, como a ratoeira). E também é possível construir uma máquina que segue regras com um certo formato (o computador). E daí, a gente pode dar uma regra para essa máquina seguir.

Mas, qual é a diferença?

O primeiro caso corresponde ao comportamento sem regra, e o segundo caso corresponde ao comportamento com regra?

E a construção da primeira máquina corresponde a “learning to conform to the rule” (“aprender a conformar-se à regra”), enquanto a construção da segunda máquina corresponde a “learning to obey the rule” (“aprender a obedecer à regra”)?

⁵ “[Há uma saída simples]: substituir ‘aprender a conformar-se às regras...’ por ‘aprender a obedecer às regras’, onde ‘conformar-se a uma regra que prescreve fazer A na circunstância C’ é simplesmente igualado a ‘fazer A quando as circunstâncias são C’”.

⁶ “Uma pessoa que tem o hábito de fazer A em C estaria, então, conformando-se à [...] regra, mesmo que a ideia de que ela deveria fazer A em C nunca tenha lhe ocorrido e, mesmo que ela não tivesse linguagem para se referir nem a A nem a C”.

Bom, uma observação fácil é que, do ponto de vista da realização de um único comportamento específico, não há nenhuma diferença: fazer a coisa com regra e fazer a coisa sem regra é a mesma coisa – (apenas uma diferença no modo de implementação). Mas, a máquina que segue regras pode fazer coisas diferentes em circunstâncias diferentes – (basta utilizar uma regra diferente). Ou ainda, nós podemos experimentar fazer coisas diferentes nas mesmas circunstâncias – (para ver o que acontece). Em outras palavras, ela é programável.

6 Regras e regras

Aqui a confusão começa a clarear, porque a gente vê que existem duas concepções de linguagem sendo articuladas simultaneamente (SELLARS, 1954, p. 205):

→ “[...] there are many modes of human activity for which there are rules [...] in which people participate (play) without being able to formulate the rules to which they conform in doing so”⁷.

Sellars diz que há regras. Mas as regras são expressões linguísticas. E esses objetos só existem quando eles são formulados pelas pessoas. Só que Sellars diz que essas pessoas não são capazes de formular as regras das atividades que elas realizam.

O que está acontecendo aqui?

Bom, aqui a gente pode considerar os dois sentidos da noção de regra: a descrição e a prescrição. No primeiro sentido, nós temos a ideia da intencionalidade como direcionalidade: a nossa atenção e intenção estão sempre direcionadas (ou focadas), e elas se movem no desenrolar da nossa atividade. As regras nos permitem falar sobre esse movimento. E então, algumas pessoas podem falar sobre a atividade que é realizada por outras pessoas.

No segundo sentido, as regras têm o papel de determinar a direção do movimento. Por exemplo, o comportamento de crianças e animais domésticos deve se conformar a certas regras, mesmo que eles não tenham acesso à formulação dessas regras. Na prática, o seu comportamento é direcionado por pessoas que tem acesso às regras – (até que eles sejam capazes de realizar o comportamento sozinhos com base em hábitos ou condicionamento).

Sellars está interessado fundamentalmente no papel prescritivo das regras. Ele quer saber como é que uma pessoa adquire a capacidade de guiar o seu próprio comportamento por regras – (ou pela linguagem). Mas, ao mesmo tempo, ele concebe as regras em termos descritivos: “a rule which enjoins the doing of action (A) is a sentence in a language which contains an expression for A” (“uma regra que prescreve a realização de uma ação (A) é uma sentença em uma linguagem que contém uma expressão para A”). Daí que, para fazer o que a regra prescreve é preciso saber o que a regra diz. E assim surge o dilema de que para aprender a usar as regras de uma linguagem é preciso já conhecer uma linguagem.

Colocando as coisas nesses termos, a gente pode reformular a questão assim: como é que a regra pode desempenhar o seu papel prescritivo sem que a pessoa tenha acesso ao seu aspecto descritivo? Quer dizer, a tarefa consiste em tirar o aspecto descritivo da jogada. Mas, o aspecto prescritivo precisa continuar lá. Porque aprender a jogar um jogo regrado consiste em aprender a jogar com as regras: coordenar as nossas ações por meio de algo que tem o papel de prescrição – (i.e., algo que determina a sua direção).

⁷ “[...] há muitos modos de atividade humana para os quais existem regras [...] nas quais as pessoas participam (jogam) sem serem capazes de formular as regras às quais elas se conformam ao fazê-lo”.

7 As regras e o jogo

Mas, a gente acabou andando rápido demais. E encontra o Sellars laborando ainda o ponto do comportamento com regras e sem regras (1954, p. 205):

→ “[...] the ability to formulate and obey the rules, although it may be a necessary condition of playing in a “critical, self-conscious manner”, cannot be essential to playing *tout court*”⁸.

As regras estão lá porque a linguagem já está lá. A ideia é que a linguagem é um instrumento que nos permite guiar as nossas ações de maneira controlada. Daí, quando a gente aprende a fazer isso, nós criamos todo tipo de jogos – (jogos de linguagem). E uma vez que os jogos estão lá, nós podemos aprender a jogá-los com ou sem regras – (com ou sem linguagem). Mas, o Sellars diz que os jogos são definidos pelas regras (1954, p. 205):

→ “[...] the formulation and promulgation of rules for a game is often an indispensable factor in bringing about that a game is played”⁹.

A ideia é que o jogo só é instaurado quando existem regras que já desempenham um papel prescritivo – (e definem os contornos do jogo). Antes disso não havia jogo, e, portanto, ele não podia ser jogado. Mas, isso não é a mesma coisa que dizer que na prática o jogo não pode ser jogado antes que as suas regras sejam formuladas explicitamente. Essa última observação pressupõe que o direcionamento do jogo pode ser determinado por outra coisa que não regras linguísticas – (no sentido descritivo do termo).

Esse ponto é ilustrado muito claramente pelas máquinas que seguem regras – (como a máquina que joga xadrez de Haugeland). Mas, aqui é preciso cuidado para evitar um erro fatal. Porque a operação da máquina que joga xadrez não ilustra outra coisa senão o fenômeno da causalidade. A ideia é que o papel prescritivo das regras não se esgota na determinação da direção da ação. Quer dizer, ela também deve ser aquilo que recebe o foco da nossa atenção, e se torna um objeto da nossa manipulação. Por meio dessa manipulação nós modificamos as regras e criamos novos jogos – (jogos de linguagem). As máquinas que nós construímos não são capazes de fazer esse tipo de coisa – (ainda?)

8 Just doing vs following rules

Mas, a dicotomia do Sellars não é essa. Quer dizer, ele continua perplexo com a ideia de que alguém possa jogar um jogo sem a participação das regras (1954, p. 205):

Is conforming to rules [...] an adequate account of playing a game? Surely, the rules of a game are not so “externally related” to the game that it is logically possible to play the game without “having the rules in mind!”. Or again, surely, one is not making a move in a game (however uncritically and un-selfconsciously) unless one is making it *as a move in the game*, and does this not involve that the game is somehow “present to the mind” in each move? And what is the game but the rules? So must not the rules be present to mind when we play the game?¹⁰

⁸ “A capacidade de formular e obedecer às regras, embora possa ser uma condição necessária para jogar de maneira ‘crítica e auto-consciente’, não pode ser essencial para jogar *tout court*”.

⁹ “A formulação e a promulgação de regras para um jogo frequentemente são um fator indispensável para que o jogo seja jogado”.

¹⁰ “Conformar-se às regras [...] é uma descrição adequada de jogar um jogo? Certamente, as regras de um jogo não estão tão ‘relacionadas externamente’ ao jogo que seja logicamente possível jogar o jogo sem ‘ter as regras em mente!’. Ou ainda, certamente, ninguém faz uma jogada em um jogo (por mais não crítico ou inconsciente que seja) a menos que a faça *como uma jogada no jogo*, e isso não envolve que o jogo está de alguma forma ‘presente à mente’ em cada jogada? E o que é o jogo senão as regras? Então, as regras não devem estar presentes à mente quando jogamos o jogo?”.

O ponto é que não dá para remover o elemento prescritivo da jogada. Mas, para entender isso, nós precisamos recapitular o nosso argumento. Já que, a pressuposição é a de que um jogo é um conjunto de prescrições. E que jogar o jogo é agir de acordo com as suas prescrições. Mas, como é que nós podemos agir de acordo com as prescrições consistentemente, sem que sejam as prescrições elas mesmas que determinam como nós agimos?

O problema do Sellars é que as prescrições são as regras. E as regras são expressões linguísticas. Daí que, isso nos leva a pensar em coisas como “having the rules in mind!” (“ter as regras em mente!”), ou “the game somehow ‘present to the mind’ in each move” (“o jogo de alguma forma ‘presente à mente’ em cada jogada”) – (como objetos).

Essa dificuldade surge pela ausência de outro fator de determinação que possa desempenhar o papel prescritivo que não as regras. E a ideia que foi colocada acima é que os hábitos/condicionamento (ou a estrutura da máquina) pode desempenhar esse papel. Mas a objeção é que, daí, o que se tem não é prescrição e sim causalidade.

A saída que nós encontramos aponta para os processos de formação do condicionamento (ou a construção da máquina). Em outras palavras, nós não vamos tentar explicar a prescrição em termos do modo de operação da estrutura, mas sim em termos dos processos de construção da estrutura. É ali que os fatores prescritivos vão atuar, juntamente com outros fatores.

Vejamos.

A primeira observação é que todo jogo contém movimentos que são realizados de maneira natural pelos jogadores – (quando confrontados com uma certa circunstância). Esses movimentos não são regrados. Isto é, os movimentos regrados são aqueles que os jogadores não fariam de maneira natural – (e.g., porque eles são apenas uma dentre várias possibilidades naturais de ação, ou porque eles não são algo que ocorreria naturalmente aos jogadores). Daí que, se nós vemos alguém jogando o jogo, nós podemos presumir com segurança que a pessoa está seguindo as regras do jogo – (i.e., agindo sob as suas prescrições).

Nesse sentido, as regras não são a única coisa que determina o jogo – (o que já começa a responder à pergunta do Sellars: “what is the game but the rules? (o que é um jogo de linguagem senão as regras?)”). Quer dizer, as regras são aquilo que modifica o modo de ação de um indivíduo para que ele produza um certo comportamento – (e pode ser o caso que indivíduos diferentes precisem de regras diferentes para jogar o mesmo jogo). Aqui nós temos mais uma ilustração da ideia de que um jogo é sempre um jogo dentro de um jogo.

Mas, isso ainda não é tudo. Também pode ser o caso que certos movimentos que são realizados de maneira natural pelos jogadores (em certas circunstâncias) são incompatíveis com o bom andamento do jogo. Daí, é fácil ver que nós vamos precisar de regras que impeçam a realização desses movimentos pelos jogadores.

Esse fato é particularmente visível na atividade de construção de máquinas. Quer dizer, a primeira etapa do processo consiste em eliminar os movimentos naturais do material que está sendo utilizado – (e.g., bloqueando influências externas, controlando a variação da temperatura, e dando forma às peças para garantir a sua rigidez). E daí, uma vez que tudo está imobilizado, criam-se mecanismos para induzir os movimentos que produzem a funcionalidade da máquina.

No caso dos jogos humanos a coisa tende a ser mais flexível. Mas, é como se um olhar atento quase pudesse ver a atuação das regras na performance dos jogadores: “Não”, “Não”, “Vai”, “Não” ...

9 Metaphysicus entra na conversa

Nesse ponto, o Sellars muda o rumo da conversa e aponta para outro lugar. E nós vamos tentar entender o que é que ele tem a dizer (1954, p. 205-206):

Metaphysicus [solution] combines the claim[s] that [a.] one isn't playing a game [...] unless he is obeying (not just conforming to) its rules [...] [b.] one may obey a rule without being able to use the language in which its rules are formulated. To do this he distinguishes between the verbal formulation of a rule, and the rule itself as the *meaning* of the formula. [He argues that rules (meanings)] [...] are entities of which the mind can take account before it is able to give them a verbal clothing. [...] He continues by proposing to represent these rules by the form 'D (doing A in C)', where this indicates that the doing of A in C has the "demanded" character which makes it a rule to do A in C¹¹.

Um jogo é uma coleção de prescrições (demandas/obrigações e permissões). Daí que, uma pessoa não está jogando o jogo a menos que esteja envolvida com as suas prescrições – (i.e., seja movida pelas regras do jogo). A novidade é que agora o Sellars (ou Metaphysicus) diz que esse envolvimento não precisa se dar por meio da expressão verbal da regra – (o que tira o elemento linguístico da jogada).

Mas daí, é a nossa vez de perguntar: O que dá a algo o seu caráter prescritivo?

Bom, agora há pouco nós jogamos o problema para cima, deslocando a atenção da operação da máquina (estrutura) para o processo de construção da máquina. E aqui, o Sellars também joga o problema para cima, deslocando a atenção da expressão verbal da regra para o significado da regra (*meaning*). Mas, na prática, o problema é resolvido atribuindo ao significado "[a] demanded character which makes it a rule" ([um] caráter exigido que o torna uma regra).

Nesse ponto, a gente lembra que o jogo em que o Sellars está interessado é o jogo da linguagem. Ele entende a linguagem como um sistema de expressões cujo uso é sujeito a certas regras. As regras têm um papel prescritivo. E elas desempenham esse papel por meio do seu aspecto descritivo – (elas significam alguma coisa, elas nos dizem o que fazer). Como já dissemos, essa concepção de linguagem corresponde à noção de sistema formal – (i.e., um sistema de símbolos cuja manipulação é governada por regras).

Nota: As regras já são o final da história. Não existe uma razão por que as regras são essas e não outras. E não se joga o jogo do sistema formal por alguma razão. As regras como que fundam a nossa convivência em sociedade. E poderiam ser explicadas por algum processo natural de formação de regras – (semelhante à evolução por seleção natural). Esse ponto de vista não concebe um processo de formação de regras dentro do próprio sistema. E o jogo da linguagem fornecendo os recursos necessários para a realização dessa tarefa, dentro de um jogo maior – (i.e., o jogo das atividades práticas).

¹¹ "[A solução de] Metaphysicus combina as alegações de que [a.] alguém não está jogando um jogo [...] a menos que esteja obedecendo (não apenas conformando-se com) às suas regras [...] [b.] alguém pode obedecer a uma regra sem ser capaz de usar a linguagem em que as regras são formuladas. Para isso, ele distingue entre a formulação verbal de uma regra e a própria regra como o *significado* da fórmula. [Ele argumenta que regras (significados)] [...] são entidades que a mente pode apreender antes de ser capaz de dar a elas uma roupagem verbal. [...] Ele continua propondo representar essas regras na forma 'D (fazer A em C)', onde isso indica que fazer A em C tem o caráter 'demandado' que faz disso uma regra para fazer A em C".

10 Demandas e motivações

Mas, logo em seguida, o Sellars nos dá o elemento que nós precisamos para fazer a nossa história funcionar (1954, p. 206):

→ “[...] Metaphysicus proceeds to argue that to learn a game is to become aware of a structure of *demands* (which may or may not have found expression in language) and to become able to realize these demands and motivated to do so.”¹²

Sellars usa o termo “demand” em um sentido semelhante ao do termo “determinação” – (*constraint*). Quer dizer, aquilo que induz ou direciona um movimento ou ação.

A noção de demanda tem a conotação de algo externo. E a sua frase indica que o aprendizado envolve um esforço interno de apreensão (interpretação?) da demanda, e o desenvolvimento da capacidade de realizá-la – (algo ganha uma nova organização interna, a partir de uma força externa). Mas, a estrutura de demandas já aparece como algo dado – (o que lhe confere o seu caráter externo).

Por outro lado, essa ideia é complementada pela noção de motivação: a demanda externa é substituída por um fator de determinação interno. Mas, é preciso distinguir isso da ideia de condicionamento (ou construção), onde uma estrutura ganha forma a partir da experiência de demandas externas, e reproduz o comportamento mesmo na ausência das demandas – (como uma máquina). Quer dizer, a noção de motivação que nós temos em mente é a ideia de algo que também atua de maneira prescritiva.

Mas, qual é a diferença?

Bom, a explicação tradicional diz que no primeiro caso a estrutura determina o movimento/comportamento de maneira causal – (i.e., *no matter what*, em condições normais). E no segundo caso, a regra apenas indica o que deve ser feito, mas não determina realmente o movimento/comportamento – (que pode acontecer de uma maneira diferente na prática).

Nota: A estrutura de duplo controle software-hardware dá a ideia de que existem regras direcionando o comportamento – (como se o programa desempenhasse um papel prescritivo). Mas, ela não captura a situação muito bem, porque tudo continua unicamente determinado – (o computador é um sistema determinístico, que opera de maneira causal).

A ideia é que a regra tem um caráter prescritivo quando existe uma razão para ela ser aplicada. E nesse sentido, a regra passa para a posição de objeto, que pode ser inspecionado e manipulado – (porque existem critérios para essa inspeção e manipulação: as razões por trás da regra – demandas e motivações).

Então, agora, nós podemos distinguir o aprendizado da construção de uma máquina. Porque o primeiro envolve não apenas o desenvolvimento da capacidade de seguir as regras (i.e., fazer o que deve ser feito nas devidas circunstâncias), mas também o desenvolvimento da capacidade de apreciar as razões por trás das regras (demandas e motivações), e raciocinar sobre as regras à luz dessas razões. Em outras palavras, o aprendizado envolve o acesso à dimensão normativa do jogo.

11 Dupla determinação

Aqui, finalmente, nós apresentamos a nossa solução para o dilema (1954, p. 206):

¹² “Metaphysicus prossegue argumentando que aprender um jogo é tornar-se consciente de uma estrutura de *demands* (que pode ou não ter encontrado expressão na linguagem) e tornar-se capaz de realizar essas demandas e motivado a fazê-lo”.

→ “[...] to play a game is to be moved to do what one does, at least in part, *to satisfy these demands*”¹³.

A ideia é que os movimentos não são determinados apenas pelas regras (como na máquina), mas também por aquilo que está por trás das regras: demandas e motivações. Mas, apenas adicionar uma camada de controle a mais não resolve o nosso problema, se a coisa continua unicamente determinada:

razões (demandas) – *software* (regras) – *hardware* (condicionamento).

Quer dizer, a ideia é que as regras passem à posição de objeto, que pode ser inspecionado e manipulado. Mas para isso é preciso critérios para essa inspeção e manipulação. E para isso é preciso dupla determinação.

Então, a nossa ideia é que as demandas (e.g., cobranças da comunidade) são um fator de determinação (externo) que é colocado sobre o sujeito para que ele cumpra as regras. E as suas motivações intrínsecas (e.g., desejos) são um fator de determinação (interno) que podem levá-lo a descumprir as regras.

Agora, nós temos dupla determinação em cima e embaixo – (o que corresponde à ideia de que um jogo de linguagem é aberto em cima e embaixo). Posto que, em cima o jogo não é completamente determinado pelas regras/normas. E embaixo o jogo também não é completamente determinado pelas regras/condicionamento – (e nem pelos objetos que são manipulados no jogo).

As regras podem ser aplicadas de maneiras diferentes em situações diferentes, dependendo das demandas e motivações que estão em jogo. E o condicionamento guiado por regras pode ser estabelecido de maneiras diferentes em indivíduos diferentes, dependendo das aptidões e habilidades que eles já têm – (os objetos também, apesar de suas propriedades e relações objetivas, podem ser manipulados de maneiras diferentes em situações diferentes, dependendo do que se pretende fazer com eles).

A resolução da dupla determinação de baixo define a forma ou estrutura das nossas atividades práticas. E a resolução da dupla determinação de cima estrutura a atividade autônoma do indivíduo, no domínio da normatividade.

As máquinas se distinguem das pessoas no sentido de que elas só manifestam a dupla determinação de baixo: a sua forma e movimentos mecânicos (eletrônicos) são articulados com as propriedades do seu material de construção, e também com a forma e movimentos dos objetos que elas manipulam. Só que não são as máquinas que resolvem essa dupla determinação, e sim as pessoas que constroem/programam as máquinas.

As máquinas da IA, por outro lado, resolvem a dupla determinação de baixo – (encontrando novas formas de articulação com os objetos que elas manipulam). Mas, elas fazem isso à luz de uma dupla determinação que já foi resolvida em cima.

Nota: A dupla determinação não é algo que as pessoas costumam ver. Quer dizer, embaixo elas costumam ver a determinação associada aos aspectos objetivos da realidade – (representação). Mas elas não veem muito bem (ou projetam no exterior) as contribuições do sujeito para a organização da sua própria atividade. Daí, a tentativa de alguns de entender a atividade do sujeito acaba revelando a dimensão da normatividade. Só que daí, mais uma vez, o foco é colocado sobre os fatores de determinação externos: as demandas sociais associadas

¹³ “Jogar um jogo é ser movido a fazer o que se faz, pelo menos em parte, para satisfazer essas demandas”.

às regras. E a gente acaba não vendo muito bem a contribuição do sujeito (as suas motivações) para a regulação do seu próprio comportamento por meio de regras.

Mas, agora que a dupla determinação se tornou visível, a gente pode aproveitar a ocasião para dar uma espiada no fenômeno na perspectiva do sujeito.

0. **Assimetria.** No caso da dupla determinação de baixo, que molda e define o comportamento, os movimentos/hábitos naturais aparecem já como algo dado, e as regras são o elemento que tem o papel de regulação – (por meio do estímulo e da inibição).

No caso da dupla determinação de cima, a situação se inverte. Posto que, as demandas/normas aparecem já como algo dado, e as motivações do sujeito tem o papel de regulação – (por meio do estímulo e da inibição).

O ponto é que a dupla determinação é sempre uma relação assimétrica. Uma consequência dessa assimetria é que, do ponto de vista do sujeito, a dupla determinação de baixo, que dá forma ao seu comportamento, tende a ser sentida como uma relação opressiva. E a dupla determinação de cima, que envolve a negociação e o ajuste das normas à sua própria vontade, tende a ser sentida como a expressão da sua autonomia.

1. **Autoprogramação.** Aqui, a gente nota que as regras (expressões linguísticas) aparecem como o ponto de articulação concreto das duas relações. E para entender isso melhor, nós precisamos mergulhar brevemente nos detalhes mecânicos da dupla determinação.

A observação inicial é que não são realmente as motivações intrínsecas que desempenham o papel de regulação no domínio da normatividade. E da mesma forma, não são as regras (expressões linguísticas) ou as demandas externas que desempenham o papel de regulação no domínio do comportamento condicionado.

Quer dizer, a gente pode imaginar, no caso do comportamento condicionado, que o treinamento bem-sucedido faz aparecer hábitos/movimentos não naturais (*constraints*) que fazem a regulação dos hábitos/movimentos naturais – (por meio do estímulo e da inibição).

Da mesma maneira, no domínio normativo, a gente pode imaginar que a reflexão bem-sucedida do sujeito faz aparecer mais regras (expressões linguísticas) que fazem a regulação das regras (expressões linguísticas) que veiculam as normas e demandas da comunidade.

A gente nota que em ambos os casos as regras desempenham um papel central.

No primeiro caso, elas dão suporte ao treinamento, para guiá-lo na instalação dos hábitos/movimentos não naturais que moldam o comportamento. E no segundo caso, elas suportam a reflexão do sujeito, fornecendo pontos de apoio concretos (expressões linguísticas) que podem oferecer uma resistência efetiva à força concreta das regras (expressões linguísticas) que veiculam as normas da comunidade.

Aqui começa a ficar clara a ideia de que a manifestação intencional autônoma do indivíduo passa pelo desenvolvimento da capacidade de construir uma maneira própria de falar. Mas, os mesmos jogos de linguagem que surgem como resultado da atividade autônoma do indivíduo, cumprem mais tarde o papel de dar suporte ao treinamento que molda o comportamento e nega a autonomia do indivíduo – (encaixotamento).

12 Três concepções da linguagem

Sellars diz (1954, p. 206):

as Metaphysicus sees it, to learn to play a game involves:

- (a) becoming aware of a set of demands and permissions: D (A in C), P (A' in C')
- (b) acquiring the ability to do A in C, A' in C' etc.

(c) becoming intrinsically motivated to do them as *demandad* [...] by the rules of the game. [Hence] [...] to learn to use a language – play a language game – is, on this account, to become aware of a set of demands concerning the manipulation of symbols, to acquire the ability to perform these manipulations, and to become motivated to do them as being demanded¹⁴.

No esquema de Sellars/Metaphysicus, a linguagem aparece apenas como um jogo – (e não como um jogo dentro de um jogo). Daí, a estrutura de demandas aparece como algo arbitrário, e a motivação intrínseca como algo difícil de entender.

Nota: As motivações (internas ou intrínsecas) não são algo que se contrapõe às demandas (externas). As motivações apenas substituem as demandas para realizar o mesmo papel: dar um caráter prescritivo às regras.

O que nós temos acima é a descrição de um processo de condicionamento, envolvendo três movimentos de adaptação por parte do sujeito para aprender a jogar o jogo: (1) apreender (ou interpretar) as demandas que são colocadas sobre ele, (2) desenvolver a capacidade de realizar as ações como demandado, e (3) estar motivado a fazer o que deve ser feito mesmo na ausência de demandas externas.

No que diz respeito à linguagem, a pessoa aprende apenas a manipular os símbolos de acordo com as regras – (como no jogo de xadrez). Isto é, a manipulação correta dos símbolos aparece com um fim em si mesmo – (como a manipulação das peças no jogo de xadrez). E o processo de condicionamento explica como é que se pode chegar a esse fim.

Mas, é claro que a manipulação dos símbolos da linguagem acontece em um contexto de coisas e circunstâncias. Daí que, ao aprender a manipular os símbolos adequadamente, nós acabamos por aprender também como lidar com todo um monte de coisas e circunstâncias – (e de certa forma, esse é o fim/objetivo de se aprender a linguagem).

Ao ver as coisas desse modo, seria mais adequado descrever o processo como o aprendizado da linguagem, das coisas e das circunstâncias.

Mas, ao ver as coisas assim, a relação de dupla determinação entre a linguagem e as coisas e circunstâncias não fica muito aparente – (há uma espécie de tensão entre as duas que não se vê). E também não fica aparente a ideia de que a linguagem é um jogo que a gente aprende a jogar dentro do contexto de um jogo maior de inspeção e manipulação de coisas e circunstâncias – (i.e., a ideia de que o jogo maior tem uma certa autonomia com relação ao jogo da linguagem).

Quer dizer, o uso da linguagem não se resume a codificar e aprender maneiras prontas de fazer as coisas – (regras e jogos prontos). A gente também usa a linguagem para procurar e dar forma a novas maneiras de fazer as coisas – (em um contexto de coisas e circunstâncias bem conhecidas).

Nesse sentido, existe um aprendizado específico da linguagem – (independente do aprendizado das coisas e circunstâncias). E esse aprendizado, claro, não pode se resumir ao aprendizado das regras já prontas da linguagem. Quer dizer, ele deve envolver a criação de novas regras (e conceitos).

¹⁴ Como Metaphysicus o vê, aprender a jogar um jogo envolve:

(a) tomar ciente de um conjunto de demandas e permissões: D (A em C), P (A' em C')

(b) adquirir a capacidade de fazer A em C, A' em C' etc.

(c) tornar-se intrinsecamente motivado a realizá-los conforme *demandado* [...] pelas regras do jogo.

[Portanto] [...] aprender a usar uma linguagem – jogar um jogo de linguagem – consiste, nessa visão, em tomar ciência de um conjunto de demandas relacionadas à manipulação de símbolos, adquirir a capacidade de realizar essas manipulações e tornar-se motivado a realizá-las conforme demandado.

Nota: Essas coisas ficam difíceis de se ver quando a gente imagina que a linguagem é um sistema de expressões/peças, como o jogo de xadrez, ou o jogo de manipulação de coisas e circunstâncias – (i.e., como um jogo, e não como um jogo dentro de um jogo).

Mas, no esquema do Sellars, a linguagem não é apenas um sistema de expressões governado por regras. Existe uma estrutura de demandas (razões) associadas às regras. Isso abre uma dimensão normativa para o fenômeno da linguagem – (o que também envolve o seu aprendizado).

Só que, a estrutura de dupla determinação ainda não esgota o funcionamento da linguagem – (ou das atividades práticas). Quer dizer, a estrutura da dupla determinação corresponde apenas à lógica da unidade de controle. Mas, o controle só faz sentido se ele está lá para controlar a manipulação de alguma coisa: os objetos.

Então, a gente pode pensar que a estrutura completa consiste em uma relação de tripla determinação. Quer dizer, na unidade de controle nós temos o entrelaçamento de dois fatores de determinação que articulam os hábitos/movimentos que definem o comportamento do corpo. E esse corpo, por sua vez, interage (inspeciona e manipula) objetos, em uma relação de dupla determinação – (i.e., as propriedades e movimentos dos objetos afetam e são afetados pelos hábitos e movimentos do corpo).

Isso é o que acontece no domínio das atividades práticas. Mas, a mesma coisa acontece no domínio do pensamento. Só que lá, tudo acontece no interior da linguagem. Quer dizer, nós já vimos a relação de dupla determinação entre regras (expressões linguísticas) e regras (expressões linguísticas) que estruturam a manifestação autônoma da intencionalidade linguística do indivíduo – (controlando os movimentos da atenção e da intenção).

Mas, como no caso das atividades práticas, esse controle só faz sentido se ele está lá para controlar alguma coisa. E essa coisa é sempre a inspeção e manipulação de objetos. Mas, no caso do pensamento, os objetos não são uma coisa física – (porque ninguém fala consigo mesmo enquanto está fazendo alguma coisa, a gente apenas faz as coisas). Quer dizer, os objetos que são inspecionados e manipulados pelo pensamento são as representações (expressões linguísticas) – (também em uma relação de dupla determinação).

Daí que, como tudo acontece no interior da linguagem, a impressão que se tem é que tudo o que está envolvido em aprender uma linguagem é aprender a usar as suas expressões. De fato, em um jogo de linguagem que já está pronto, o jogo se desenrola pela colocação de um símbolo adequado em um contexto que é definido também por uma coleção de símbolos. E isso é uma coisa que uma máquina é capaz de aprender a fazer – (computação e o *chatGPT*).

13 Recusando a solução de Metaphysicus

A gente não fez polêmica com a solução polêmica de Metaphysicus – (e apenas pegou emprestado a noção de motivação para construir a nossa solução). Mas, o Sellars quer fazer essa polêmica (1954, p. 206):

Unfortunately, [...] this solution reveals to be [...] identical with the original thesis [...]. The issue turns on the term “awareness” [in part (a)] [...]. Becoming aware of something cannot be to make a move in a game for then learning a game would involve playing a game¹⁵.

¹⁵ “Infelizmente, [...] esta solução revela-se [...] idêntica à tese original, [...]. A questão gira em torno do termo ‘ciência’ [na parte (a)] [...]. Tornar-se ciente de algo não pode ser fazer um movimento em um jogo, pois aprender um jogo envolveria jogar um jogo”.

Aqui lembramos que, desde o início, a proposta de Metaphysicus envolvia as noções de “rule itself” e “meaning” como algo que “the mind can take account of before it can give them a verbal clothing”¹⁶ (p. 205-206). E Daí, a gente pode perguntar como é que a mente aprende a fazer isso. Ou então, podemos pressupor que a mente já é capaz de fazer isso. Mas isso não é satisfatório, porque ao invés disso a gente pode pressupor que a mente já é capaz de usar a linguagem – (porque as duas pressuposições são equivalentes). Quer dizer, o ponto comum das duas pressuposições é que “meaning” e “expressão linguística” são algo que possuem conteúdo – (i.e., as duas invocam o aspecto descritivo da linguagem) (1954, p. 206):

“The notion of being aware of propositions, properties, relations, demands, etc. [...] are exactly *positions* in the ‘game’ of *reasoning*”¹⁷.

A questão que se coloca sobre o aprendizado da linguagem é a questão sobre como a mente adquire a capacidade de apreender conteúdos e obedecer regras. Logo, pressupor essa capacidade não responde à questão.

Mas, ainda há algo mais na primeira observação do Sellars. Isto é, ali ele também rejeita a ideia de que “learning a game would involve playing a game” (“aprender um jogo envolveria jogar um jogo”) (1954, p. 206). Só que o ponto central da nossa argumentação é que a linguagem é um jogo dentro de um jogo. Ou ainda, que todo jogo é na realidade um jogo dentro de um jogo – (i.e., a regulação de um jogo pré-existente).

Essa diferença de opinião foi um pouco encoberta pela observação que nós fizemos há pouco de que tanto o Sellars como nós estávamos jogando o problema para cima. Só que, no caso do Sellars, jogar o problema para cima consiste em pressupor um jogo que tem as mesmas características do jogo que ele quer explicar: a linguagem. E no nosso caso, isso tem apenas a conotação lógica de deslocar a atenção da operação para o processo de construção de uma máquina. De fato, quando nós fazemos isso, nós estamos jogando o problema para baixo. Porque nós estamos pressupondo um jogo pré-existente que vai ser regulado pela linguagem – (e que não instancia algumas características essenciais do jogo da linguagem)

14 Três concepções de aprendizado

Uma saída possível para Metaphysicus consiste em dizer que o problema surge por causa da nossa maneira de falar sobre essas coisas. Quer dizer, não é realmente o caso que o sujeito interpreta as demandas – (e apreende o seu significado). O que acontece no passo (a) é que o sujeito não aparece como sujeito (agente) e sim como objeto (paciente) de um processo de construção (condicionamento) que dá forma ao seu comportamento. E é só depois que o condicionamento acontece que nós dizemos que ele entendeu o significado, desenvolveu a habilidade, e adquiriu a motivação intrínseca de seguir a regra. Isso resolve o problema – (mas tira o caráter metafísico da solução de Metaphysicus ...).

Então, em princípio, as opções que estão sobre a mesa são três. A primeira consiste no processo de condicionamento, onde o sujeito aparece como objeto e as informações que chegam para ele não tem conteúdo, mas são apenas aquilo que molda a sua forma – (o que é semelhante ao processo de construção de uma máquina). A segunda consiste na capacidade da mente de apreender conteúdos/regras que são apresentados a ela, e de manipulá-los para organizar a sua atividade – (o que é semelhante ao processo de programação de uma máquina).

¹⁶ “a mente pode levar em consideração antes de dar a elas uma roupagem verbal”.

¹⁷ “A noção de estar ciente de proposições, propriedades, relações, demandas, etc. [...] são exatamente *posições* no ‘jogo’ do *raciocínio*”.

A terceira consiste na capacidade do sujeito de construir conceitos e regras a partir da sua interação direta com as coisas e as circunstâncias – (o que é semelhante ao processo de invenção de uma máquina).

A terceira opção não aparece na discussão de Sellars. Ele reconhece que a segunda possibilidade pode servir de base para o aprendizado de jogos de linguagem – (e de jogos em geral). E utiliza o próprio aprendizado da linguagem para apontar para a primeira possibilidade – (uma vez que a dependência apenas da segunda possibilidade levaria a um paradoxo). Só que ele não desenvolve essa ideia como nós fizemos acima, e vai procurar a sua solução em outro lugar.

15 Em busca de outra solução

Note que Sellars diz (1954, p. 207):

[...] how could one make a series of moves *because* of the system of moves demanded and permitted by the rules of a game, unless by virtue of the fact that one made one's moves *in the light* of these demands and permissions, reasoned one's moves in terms of their place in the game as a whole?¹⁸

Na prática, as questões são duas. Quer dizer, há pouco nós vimos as três concepções de aprendizado. A primeira delas é baseada na linguagem e se adequa à descrição nessa passagem: “the moves are made *in the light* of these demands and permissions” [represented by the rules] (representado pelas regras). Só que isso não se aplica ao aprendizado da própria linguagem. E Daí, nós precisamos da segunda. Mas, na medida em que a segunda é semelhante à construção de uma máquina (i.e., não há conteúdos e regras envolvidos), ela não se adequa à descrição nessa passagem.

Então, as duas questões são:

- Quais são os processos de aprendizado que estão por trás do comportamento?
- Qual deles suporta a noção prescritiva de regra? – (necessária para o aprendizado de um jogo).

Nota: Nós já vimos a ideia de que um jogo inicialmente aprendido por meio de regras pode passar a ser jogado por meio do condicionamento – (sem pensar nas regras). Agora nós podemos pensar o contrário. Quer dizer, a ideia é que um jogo inicialmente aprendido por meio do condicionamento pode passar a ser apreendido (e jogado) por meio de regras.

Isso dá uma saída para o dilema de Sellars dividindo o aprendizado em duas etapas, onde a segunda etapa já pode se apoiar nas habilidades desenvolvidas na primeira.

16 Desatando o nó

Nesta parte, Sellars nos diz (1954, p. 207):

we have tacitly adopted a dichotomy between
(a) *merely conforming to rules*: doing A in C, A' in C' etc, where these doings “just happen”

¹⁸ “Como alguém poderia fazer uma série de movimentos *por causa* do sistema de movimentos demandados e permitidos pelas regras de um jogo, a menos que, em virtude do fato de que os movimentos fossem *feitos à luz* dessas demandas e permissões, raciocinasse seus movimentos em termos de seu lugar no jogo como um todo?”

to contribute to the realization of a complex pattern.

(b) *obeying rules*: doing A in C, A' in C' etc, with the intention of fulfilling the demands of an envisaged system of rules.

But surely this is a false dichotomy! For it required us to suppose that the only way in which a complex system of activity can be involved in the explanation of the occurrence of a particular act, is by the agent envisaging the system and intending its realization¹⁹.

Nota: Mas, aqui a questão foi modificada. Quer dizer, antes o ponto era o aspecto prescritivo das regras, e a capacidade de fazer as coisas guiados por regras. E agora o ponto é “doing A in C” (fazendo A em C) como parte (ou por causa) de um “complex pattern” (padrão complexo).

Então, é oportuno nesse momento reexaminar o argumento que vem sendo desenvolvido. O ponto de Sellars é que as regras são uma noção linguística, e o seu uso envolve capacidades intelectuais que não podem ser pressupostas em todos os casos – (e.g., o aprendizado da própria linguagem). Daí que, ele quer buscar uma alternativa a (b) que não dependa de competências linguísticas. Especificamente, o ponto em (b) é que o ato particular é realizado com uma intenção: “fulfilling the demands of an envisaged system of rules” (“cumprindo as demandas de um sistema de regras previsto”).

Mas, o que é isso?

Bom, a gente ganha uma dica na frase que aparece um pouco mais embaixo: “the agent envisaging the system [of rules] and intending its realization”. Quer dizer, a gente pode pensar nisso como uma coisa depois da outra: a manipulação das regras nos permite imaginar o desenrolar da ação e examinar as suas consequências antes de realizar o ato. É nisso que consistiria fazer as coisas com intenção, e fazer as coisas sob o governo de regras.

Daí que, o que está sendo pressuposto em (b) é um processo que antecede a ação, e que de alguma forma determina a ação que vai ser realizada – (de modo que a ação não é determinada exclusivamente pelo contexto C).

Em outras palavras, o ponto em (b) é que a ação como que surge como resultado de um jogo – (que articula as regras). Daí, se a gente pensar no comportamento também como um jogo, Então nós temos outra vez a ideia de um jogo dentro de um jogo. A ideia então é que, um jogo regrado (onde as regras desempenham um papel prescritivo) é aquele que envolve a manipulação de um jogo de regras para ser jogado – (e não apenas um jogo que é definido ou delimitado por regras). E agora, Sellars vai buscar algo para desempenhar o papel desse jogo, que não envolva a capacidade linguística.

17 O jogo evolucionário

Sellars diz o seguinte (1954, p. 207-208):

Let me use a familiar analogy to make my point. In interpreting the phenomena of evolution, it is quite proper to say that the sequence of species living in the various environments on the earth's surface took the form it did because this sequence maintained and improved a biological rapport between species and environment. [But], saying this does not commit

¹⁹“Nós adotamos tacitamente uma dicotomia entre

(a) *meramente conformar-se às regras*: fazer A em C, A' em C', etc., onde essas ações ‘apenas acontecem’ de contribuir para a realização de um padrão complexo.

(b) *obedecendo às regras*: fazer A em C, A' em C', etc., com a intenção de cumprir as demandas de um sistema de regras previsto.

Mas certamente esta é uma falsa dicotomia! Pois nos exigia supor que a única maneira pela qual um sistema complexo de atividade pode ser envolvido na explicação da ocorrência de um ato particular é através do agente visualizando o sistema e pretendendo sua realização”.

us to the idea that some mind or other envisaged this biological rapport and intended its realization. [...] Given the occurrence of mutations and the fact of heredity, we can translate the statement that evolutionary phenomena occur because of the biological rapport they make possible [...] into a statement concerning the consequences to particular organisms and hence to hereditary lines, of standing or not standing in relations of these kinds to their environments²⁰.

Nós podemos pensar que o “biological rapport” é o análogo do comportamento. Como resultado do jogo evolucionário, o “biological rapport” vai ganhando a sua forma por meio da experimentação e manutenção daquilo que funciona: “the occurrence of mutations and the fact of heredity” (“a ocorrência de mutações e o fato da hereditariedade”). Ao contrário da mente intencional linguística, o jogo evolucionário não pode visualizar o que pode acontecer, e daí se direcionar para aquilo que ele acredita que é o melhor. Ele apenas arrisca os seus movimentos, e deixa que as suas consequências se manifestem no contexto do “biological rapport with the environment” (“relação biológica com o ambiente”).

Sellars publicou seu texto em 1954, apenas 1 ano após o aparecimento do artigo de Watson e Crick. É possível então que ele não estivesse a par da estrutura do DNA, o que lhe daria um análogo concreto para as regras que definem o comportamento. Com esse elemento, o jogo evolucionário pode ser visto como um jogo que habilita e desabilita regras, no processo de definição do “biological rapport”.

De fato, como as mutações podem modificar a estrutura dos genes no DNA, o jogo evolucionário também pode ser visto como um jogo que cria as regras que são articuladas para dar forma ao “biological rapport”.

18 Evolução do comportamento

[Another example]. What would it mean of a bee returning from a clover field that its turnings and wiggings occur *because* they are part of a complex dance. Would this commit us to the idea that the bee *envisages* the dance and acts as it does by virtue of intending to realize the dance? If we reject this idea, must we refuse to say that the dance pattern as a whole is involved in the occurrence of each wiggle and turn? Clearly not (SELLARS, 1954, p. 208)²¹.

Sellars quer dizer que “playing a game involves doing what one does because doing it is making a move in the game”. Isto é, ele quer eliminar o caso em que o movimento ocorre como que por acidente, ou “just happen to contribute to the realization of a complex pattern”. Mas, não quer cair na situação em que o movimento é guiado por uma representação (abstração) que a pessoa possa ter do jogo. Daí, ele recorre aos exemplos do processo evolucionário e da dança da abelha. A diferença entre os dois exemplos é que aqui os “turnings and wiggings” não

²⁰ “Deixe-me usar uma analogia familiar para ilustrar meu ponto. Ao interpretar os fenômenos da evolução, é bastante adequado dizer que a sequência de espécies vivendo nos vários ambientes da superfície da Terra assumiu a forma que tomou porque essa sequência manteve e melhorou uma relação biológica entre espécies e ambiente. [Mas], dizer isso não nos compromete com a ideia de que alguma mente ou outra concebeu essa relação biológica e intencionou sua realização. [...] Dada a ocorrência de mutações e o fato da hereditariedade, podemos traduzir a afirmação de que os fenômenos evolutivos ocorrem por causa da relação biológica que tornam possível [...] em uma declaração sobre as consequências para organismos específicos e, portanto, para linhagens hereditárias, de estarem ou não em relações desse tipo com seus ambientes”.

²¹ “[Outro exemplo]. O que significaria uma abelha voltando de um campo de trevos, que seus giros e movimentos ocorrem *porque* fazem parte de uma dança complexa. Isso nos obrigaria a aceitar a ideia de que a abelha *concebe* a dança e age como age com a intenção de realizá-la? Se rejeitarmos essa ideia, devemos recusar a dizer que o padrão da dança como um todo está envolvido na ocorrência de cada giro e movimento? Claramente não”.

são o alvo direto das mutações. Também não são o alvo direto do processo de seleção. Quer dizer, é a dança como um todo (“a complex pattern”) que desempenha um papel no “biological rapport” das abelhas, e que pode dar vantagens evolutivas a um grupo de indivíduos. Portanto, na medida em que é a dança que é selecionada pelo jogo evolutivo, os “turnings and wiggings occur because they are part of a complex dance”.

19 A refutação da refutação

Note que (Sellars, 1954. p. 208-209):

The phenomena of learning presents interesting analogies to the evolution of species. [...] For our purposes it is sufficient to note that when the learning to use a language is viewed against the above background, we readily see the general lines of an account which permits us to say that learning to use a language is to coming to do A in C, A' in C' etc., because of a system of “moves” to which these acts belong, while yet denying that learning to use a language is coming to do A in C, A' in C' etc., with the intention of realizing a system of moves²².

Aqui, Sellars está finalizando o argumento. Ao que parece, ele conseguiu algo mais do que meramente se conformar às regras do jogo, sem com isso pressupor que o sujeito tem alguma forma de “awareness” do sistema de regras. E ele também conseguiu isso sem falar sobre qualquer coisa que não faz parte do jogo – (dizendo apenas que o sujeito aprende a fazer os movimentos do jogo em virtude do fato de que eles são demandados pelo jogo).

20 Pattern governed behavior

→ “In short, what we need is a distinction between ‘pattern governed’ and ‘rule obeying’ behavior, the later being a more complex phenomenon which involves, but is not to be identified with the former”²³ (SELLARS, 1954. p. 209).

Em resumo, a distinção é a seguinte:

*merely conforming (accident) – pattern governed (know-how) – rule obeying (know-that)*²⁴.

Apêndice: Notas para uma semântica prescritiva da linguagem

Sellars diz (1954, p. 204): “A language is a system of expressions the use of which is subject to certain rules. [...] Learning to use a language is learning to obey the rules for the use of its expressions”²⁵.

²² “Os fenômenos de aprendizado apresentam analogias interessantes com a evolução das espécies. [...] Para nossos propósitos, é suficiente observar que, quando o aprendizado do uso de uma linguagem é visto nesse contexto, percebemos prontamente as linhas gerais de uma explicação que nos permite dizer que aprender a usar uma linguagem é começar a fazer A em C, A' em C' etc., por causa de um sistema de ‘movimentos’ ao qual esses atos pertencem, enquanto negamos que aprender a usar uma linguagem seja começar a fazer A em C, A' em C' etc., com a intenção de realizar um sistema de movimentos”.

²³ “Em resumo, o que precisamos é de uma distinção entre comportamento ‘governado por padrões’ e comportamento ‘obediente a regras’, sendo este último um fenômeno mais complexo que envolve, mas não se identifica com o primeiro”

²⁴ apenas conformidade (acaso) — governado por padrões (saber como) — obediente a regras (saber que)

²⁵ “Uma linguagem é um sistema de expressões cujo uso está sujeito a certas regras. [...] Aprender a usar uma linguagem é aprender a obedecer às regras para o uso de suas expressões”.

Mas, qual é o uso de um termo da linguagem? Bom, a resposta é que existem vários usos diferentes. Daí, é razoável que existam várias maneiras diferentes de aprender esses usos.

A perspectiva que nós queremos adotar é que os vários usos da linguagem se resolvem no contexto da relação:

expressões (regras) ↔ coisas, circunstâncias e ações (comportamento).

Quer dizer, a gente usa a linguagem para guiar as nossas ações em um contexto de coisas e circunstâncias. Daí, a gente nota que o domínio das coisas, circunstâncias e ações pode se resolver por si mesmo, no sentido de que as nossas atividades (práticas) podem se resolver em termos de fazer alguma coisa com alguma coisa em alguma circunstância, sem a intervenção da linguagem – (i.e., apenas em termos de hábitos de percepção e ação).

Da mesma maneira, o domínio da linguagem também pode se resolver por si mesmo, no sentido de que os nossos jogos (linguísticos) podem se resolver em termos de dizer alguma coisa depois que alguma outra coisa foi dita, sem o envolvimento com nenhuma atividade prática – (i.e., apenas em termos de hábitos de falar e ouvir) E aqui a gente encontra o primeiro uso que fazemos das expressões linguísticas: inferências. Mas, as coisas ficam mais interessantes quando os dois domínios entram em relação.

E a gente pode começar examinando a noção de regra: *doing A in C*.

Sellars diz que as regras são objetos linguísticos. E diz que para ter essa regra é preciso pressupor que a linguagem possui uma expressão para a ação A, e uma expressão para a circunstância C – (i.e., é preciso pressupor a semântica descritiva da linguagem).

Mas, as coisas não precisam ser assim.

Quer dizer, nós podemos ter uma regra da forma “Quando você está na circunstância C faça isso <demonstração>”. Ou, “Quando você vê isso <apontando> faça a ação A”. Ou ainda, “Quando você vê isso <apontando>, faça isso <demonstração>”.

Mas, por que essas coisas funcionam?

Bom, elas funcionam porque o domínio das atividades práticas pode se resolver por si mesmo. Quer dizer, esse domínio é constituído por coisas e circunstâncias que a gente reconhece e pode indicar. E por ações que a gente reconhece e pode realizar. Daí que, as regras são compreendidas, e podem ser colocadas em uso.

Mas, qual é o uso que a gente faz dessas regras?

O uso mais natural parece ser orientar alguém para que ela passe a fazer algo que ela ainda não faz, em uma determinada circunstância. Ou então, em um contexto de experimentação, quando as coisas dão certo, a gente pode dizer: “Hmm, quando eu vejo isso eu devo fazer isso”.

E aqui nós encontramos os aspectos prescritivo e descritivo das regras. Em ambos os casos, nós temos que as regras nos orientam a fazer coisas de um certo modo, em uma certa circunstância. Nesse sentido, as regras são um instrumento que nos permite moldar ou dar forma às nossas atividades (práticas).

Mas, não é preciso linguagem para que isso aconteça.

Isto é, em um contexto social, onde alguns indivíduos já sabem fazer as coisas, outros indivíduos podem aprender a fazer a mesma coisa por meio de observação e imitação. Ou Então, em um contexto de experimentação, quando as coisas dão certo, nós podemos simplesmente passar a fazer as coisas de um certo modo – (porque nós lembramos daquilo que aconteceu).

Mas, qual é a diferença entre essas duas coisas?

Em ambos os casos, nós temos processos em que uma atividade (prática) ganha uma certa forma. A diferença é que no primeiro caso o processo é intencional: existe alguém que faz alguma coisa com o objetivo de que a atividade (prática) ganhe uma certa forma – (a atividade de uma outra pessoa, no caso da instrução, ou a nossa própria atividade, no caso da descoberta).

Então, essa é a característica da linguagem: ser um instrumento para direcionar e dar forma às nossas atividades. E essa é a marca da intencionalidade humana: nós somos aqueles que prestam atenção e modificam (intencionalmente) a maneira com que nós fazemos as coisas.

E nesse sentido, nós podemos dizer que a linguagem é aquilo que nos distingue dos demais animais – (i.e., nesse sentido).

Mas, como isso funciona?

Bom, aqui a gente nota que, no caso mais básico, a linguagem está funcionando sem qualquer mecanismo explícito de descrição: tanto a circunstância como a ação são apresentadas de maneira ostensiva. A partir disso, a gente pode imaginar o caso em que alguém apresenta uma regra para alguém. E essa regra fica armazenada na sua memória. Mas, isso não significa ainda que a partir desse momento a pessoa vai fazer as coisas de acordo com a regra.

Quer dizer, ela pode fazer diferente, e as coisas podem dar errado. E então ela pode lembrar da regra. Ou, ela pode fazer diferente, e daí o outro vem e apresenta a regra outra vez. O ponto é que, em algum momento, quando a circunstância se apresenta, a pessoa pode lembrar da regra, em seguida, fazer aquilo que a regra indica. Mais tarde, depois que a coisa se repete algumas vezes, a pessoa pode simplesmente fazer as coisas de acordo com a regra nas devidas circunstâncias – (sem sequer lembrar da regra).

E o ponto aqui é que o aprendizado por meio da regra não precisa deixar qualquer traço da regra – (nós não somos aqueles que agem por meio de regras; nós somos aqueles que usam regras para agir da maneira como nós agimos) – (ou, nós somos aqueles que agem sobre os outros, para que eles passem a fazer sozinhos aquilo que nós queremos ...).

Certo.

Então, até aqui, nós temos que as nossas atividades (práticas) se desenrolam na forma de circunstâncias que evocam uma certa ação, o que produz uma nova circunstância que evoca uma nova ação – (i.e., leitura e escrita) E que as atividades (práticas) ganham a forma que tem em virtude dos resultados que elas produzem.

Nesse contexto, a dimensão linguística aparece por meio das regras, que são um instrumento para inspecionar/explicitar e manipular a forma das nossas atividades.

Entretanto, podemos pensar que esse modelo ainda não é bom o suficiente. Porque o elo entre circunstância e ação (ou circunstância, contexto e ação) ainda não é estável o suficiente – (porque a nossa apreensão/distinção das circunstâncias e ações ainda não é precisa o suficiente).

E daí, a gente pode pensar que a linguagem vem a cumprir um novo papel de dar estabilidade e precisão às relações entre circunstância e ação. Note que isso é um novo papel, que é cumprido de uma nova maneira.

Como assim?

No caso das regras, o papel da linguagem era dar forma a uma atividade, ou modificar a forma de uma atividade. Mas nesse caso, o papel da linguagem é estabilizar uma forma que a atividade já tem.

Além disso, no caso da regra, uma vez que ela cumpria o seu papel de dar forma à atividade, ela podia desaparecer. Mas, o que nós temos em mente nesse caso, é que a linguagem vai cumprir o seu papel fornecendo pontos de apoio, em termos dos quais a atividade vai se realizar.

Quer dizer, aqui a linguagem está desempenhando o papel de estado, em contraposição à noção de regra.

E aqui nós chegamos a um outro ponto chave.

Quer dizer, no início nós assumimos que as nossas atividades se resolvem em termos das noções de circunstâncias e ações, o que já corresponde a uma noção de estados e regras. Daí, vimos como a linguagem intervém no domínio da atividade prática (primeiro como um instrumento de modificação, e depois como um instrumento de estabilização), o que faz surgir uma nova noção de estado e regra.

Portanto, a situação se organiza na forma de uma estrutura dual de estados e regras – (como na máquina de Turing).

Referências

HAUGELAND, John. *Artificial intelligence: the very idea*. Cambridge: MIT Press, 1996.

HAUGELAND, John. Semantic engines: an introduction to mind design. *In*: HAUGELAND, John (Ed.). *Mind design*. Cambridge: The MIT Press, 1981. p. 34-50.

SELLARS, Willfrid. *Empiricism and the philosophy of mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

SELLARS, Wilfrid. Some reflections on Language Games. *Philosophy of Science*, v. 21, n. 3, jul./1954, p. 204-228.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translation by G.E.M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte. West Sussex: Blackwell Publishing Ltd., 2009.

Sobre os autores

Ralph Leal Heck

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor da Universidade Federal do Ceará (UFC).

Carlos Eduardo Fisch de Brito

Doutorado em Computer Science pela University of California – Los Angeles (2003). Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal do Ceará (UFC).

Recebido em: 01/11/2024

Received in: 11/01/2024

Aprovado em: 15/12/2024

Approved in: 12/15/2024

On two ways to expand on the harm principle

Sobre duas maneiras de expandir o princípio do dano

Rodrigo Jungmann de Castro

<https://orcid.org/0000-0002-0619-9693> - E-mail: rjungmann9@gmail.com

ABSTRACT

In this article I survey the historical antecedents of what has been commonly referred to as John Stuart Mill's Harm Principle and some of the ways in which the principle has been discussed in the work of recent analytic philosophers. Subsequently, in the article's substantive core, I focus entirely on what Mill refers to as the "moral coercion of public opinion". Here I address matters which I take to underexplored in the literature, namely some difficulties that arise for Mill's treatment in connection with our ordinary notions concerning politeness and social avoidance. Though the problem of avoidance has been addressed by Dan Threet and John Dilulio, among others, I believe that my approach to the problems created by Mill's take on politeness is entirely original with me. Considering the foregoing, I propose adding two supplementary clauses to the Harm Principle. I conclude by presenting a modern statement of said principle.

Keywords: John Stuart Mill. Harm Principle. Public opinion. Liberalism.

RESUMO

Neste artigo, passo em revista os antecedentes históricos do que se tem normalmente chamado de Princípio do Dano, de John Stuart Mill, assim como algumas das formas pelas quais o princípio tem sido discutido por filósofos analíticos recentes. Subsequentemente, no núcleo substantivo do artigo, passo a focar inteiramente aquilo a que Mill se refere como a "coerção moral da opinião pública". Neste sentido, abordo questões que reputo insuficientemente exploradas na literatura, a saber, algumas dificuldades que se colocam para o tratamento fornecido por Mill no contexto das nossas noções comuns de polidez e evitação social. Embora o problema da

evitação tenha sido abordado por Dan Threet e John Dilulio, entre outros, creio que a minha abordagem dos problemas criados pela posição de Mill sobre a polidez é inteiramente original. Considerando o que se disse, proponho acrescentar duas cláusulas suplementares ao Princípio do Dano. Concluo com a apresentação de uma formulação moderna do referido princípio.

Palavras-chave: John Stuart Mill. Princípio do Dano. Opinião pública. Liberalismo.

Introduction

I begin this article by quoting the full statement of John Stuart Mill's Harm Principle as presented in *On Liberty*. Next I present his historical antecedents and then go on to conduct a brief survey of some of the controversies attending the interpretation of the Harm Principle in recent work done by analytic philosophers. I state my reasons for remaining neutral on such controversies. Having dealt with such preliminaries, I proceed to argue that the Harm Principle should, quite regardless of the controversies mentioned, be expanded on to include what I refer to as supplementary clauses. The last clause is meant to dissolve an alleged puzzle in connection with what Mill himself called the "moral coercion of public opinion". I conclude the article with a modern statement of the Harm Principle that incorporates the need to take the supplementary clauses into account.

I Mill's statement of the principle

In the 9th paragraph of Chapter I (Introductory) of *On Liberty*, John Stuart Mill enunciates what he calls "a very simple principle" from which many of the essential features of his book are supposed to derive. Although Mill himself did not use the term, in contemporary philosophical jargon – most notably among commentators from the analytic school – the expression "the Harm Principle" is commonplace.

For my purposes throughout this article, it will be convenient to reproduce the full paragraph containing the Harm Principle. The full quote serves two purposes: ease of recapitulation and comparison. As it will be seen in Section V of this article, it has seemed to some commentators that there is a tension between the Harm Principle and a vital passage contained in the fifth paragraph of Chapter V. The Harm Principle reads as follows.

The object of this Essay is to assert one very simple principle, as entitled to govern absolutely the dealings of society with the individual in the way of compulsion and control, whether the means used be *physical force in the form of legal penalties, or the moral coercion of public opinion. That principle is, that the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection.* That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a *civilised community*, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant. *He cannot rightfully be compelled to do or forbear because it will be better for him to do so, because it will make him happier, because, in the opinions of others, to do so would be wise, or even right. These are good reasons for remonstrating with him, or reasoning with him, or persuading him, or entreating him, but not for compelling him, or visiting him with any evil in case he do otherwise.* To justify that, the conduct from which it is desired to deter him must be calculated to produce evil to some one else. The only part of the conduct of any one, for which he is amenable to society, is

that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign (MILL, 2014, pp. 223-224; emphases added by the present author)¹.

II Preliminary remarks on Mill's historical antecedents and goals

On Liberty is comprised of five chapters. These are Chapter I (Introductory), Chapter II (Of the Liberty of Thought and Discussion), Chapter III (Of Individuality, as One of the Elements of Well-being), Chapter IV (Of the Authority of Society over the Individual), and Chapter V (Applications).

Let me address first the concerns voiced in Chapter II.

Invectives against state and church interference in freedom of conscience preceded Mill by centuries. The unfettered choice of religious confession and freedom of expression more generally had already been an active operating ideal in the public sphere.

As far as intellectuals are concerned, ideals such as the rejection of censorship, tolerance and freedom of expression had been championed by, among others, such prominent figures as John Milton (MILTON, 2016)², John Locke (LOCKE, 2003)³ and Benjamin Constant (CONSTANT, 2003)⁴.

In connection with the free development of personality, mainly covered by the considerations adduced in Chapter III (Of Individuality as one of the Aspects of Well-being), it bears noting that in his posthumously published *Autobiography*, (MILL, 2008, 260)⁵ acknowledges his indebtedness to Humboldt (HUMBOLDT, 1969)⁶ in whose honor Mill had written the frontispiece of *On Liberty*.

As to the contents of Chapter IV (Of the Limits to the Authority of Society over the Individual), it is worth our time recalling that the "tyranny of the majority", as channeled through public opinion, is liable to silence dissenting voices and to promote social conformity. This had already been sadly acknowledged by Alexis de Tocqueville, who also exercised a major influence on Mill. In his classic *Democracy in America*, (TOCQUEVILLE, 2000)⁷. Tocqueville was confronted by the perplexing realization that, in the freest country of his day and age, public opinion more often than not induced intellectual conformity and a distinct reluctance to deviate from majority customs. Thus, the basic notion that every adult and mentally healthy individual should enjoy a sphere of autonomy in their private choices does not, of course, originate with Mill⁸.

It is no wonder then that in *On Liberty* Mill himself admits that "to many persons, the doctrine may have the air of a truism" (MILL, 2014, p. 226). Still, it is by no means hard to see that

¹ Originally published in 1859.

² Originally published in 1644.

³ Originally published in 1689.

⁴ Originally published in 1815.

⁵ Originally published in 1873.

⁶ Originally published in 1792.

⁷ Originally published as two volumes in 1835 and 1840.

⁸ Despite all the progressive elements of his thought, Mill was of course an author who composed the bulk of his work in the Victorian age, with at least some of the attendant vices of that age. Here the implicit concession is that *uncivilized* communities might be legitimate objects of intervention. This is not surprising. Mill's job for much of his life was in the East India Company. *By his lights*, Indians were not fully civilized yet. Elsewhere in his works, it emerges that he hoped that uncivilized peoples would be fully integrated into civilization. Even with this qualification, these are of course, *by our lights*, outdated and unfortunate views. In fairness to Mill, though, it should be added that he thought that the British should rule over India only until the Indians were mature enough to rule over themselves. He defended a *paternalistic* rather than *oppressive* conception of Empire.

the doctrine is much more than that. For, in reference to *On Liberty*, Mill also says in his *Autobiography* that “It is hardly necessary to remark here that there are abundant differences in detail, between the conception of the doctrine by any of the predecessors I have mentioned, and that set forth in the book” (MILL, 2008, p. 261)⁹. And Mill goes on to remark that, as neatly summarized by Riley, there is no reason to assume that “the best qualities of transitional periods will automatically persist into subsequent organic periods” (RILEY, 2015, p. 34). After all, there was a danger in assuming that the enlightened qualities of Mill’s European intellectual milieu would necessarily be secured in perpetuity. There is also, as Mill saw it, a need for principled advocacy of the qualities in question. This is what Mill aims at, as there is no guarantee that freedom of thought and action will be permanently shielded from legal authorities and the tyranny of the majority that had figured so prominently among Tocqueville’s worries. Also needed was a principle “grounded in reason and in the true exigencies of life” (MILL, 2008, p. 173), apt to be placed at the disposal of reasonable people in subsequent periods. Should the “truism” of Mill’s cease to be a truism in later periods, Mill expected that those individuals concerned with the preservation of liberty could still rely on his principle. It is precisely having such a reversal of fortune in mind that, according to Mill, “the teachings of the *Liberty* will have their greatest value” (MILL, 2008, p. 260).

It is, therefore, plain that the novelty of Mill’s presentation in *On Liberty* does not reside in the topics discussed. The really novel aspect of Mill’s contribution is his claim to have written “a textbook of a single truth” (MILL, 2008, p. 259) as expressed by the above-mentioned Harm Principle, in the sense that Mill expects the book’s remaining truths to derive from it – or, more plausibly, to cohere seamlessly with it¹⁰.

III A brief survey of responses to *On Liberty* by analytic philosophers

Among analytic philosophers who have been impressed by Mill’s work, an extensive number of questions have made themselves felt. For starters, some authors question the ultimate correctness of the Harm Principle in its application to criminal law. Notable in this regard is the work of Joel Feinberg, author of a tetralogy that in many ways constitutes a response to Mill (FEINBERG, 1984), (FEINBERG, 1985), (FEINBERG, 1986) and (FEINBERG, 1988). Feinberg argues for the need to embrace what he calls the Offense Principle, to which he dedicates a whole chapter of his (FEINBERG, 1985, p. 50-72). Certain forms of offense would be in the category of what the author refers to as “profound offense” (FEINBERG, 1988, p. 80). Even though an offense of this nature may not exactly constitute harm to anyone, it could in any case, on Feinberg’s view, be a just object of criminal sanction. Mill’s anti-paternalism is in turn attacked by Dworkin (DWORKIN, 1972) and others.

A recent interpretative dispute has Pier Norris Turner and Jonathan Riley in opposite camps. Turner (TURNER, 2014, p. 310-319) downplays the efficacy of the Harm Principle as a bulwark for the defense of a liberal order, while recognizing that it does serve its anti-paternalistic purposes effectively. In doing so, he denies the coherence of an interpretation proposed by Riley (RILEY, 1998), which, as the latter author sees it, furnishes a robust view of harm as “perceptible damage”, and not as mere offense of a sort not caused by perceptible damage. In response, Riley argued in (RILEY, 2015, 137) that Turner’s interpretation effectively turns Mill into

⁹ Originally published in 1873.

¹⁰ No attempt will be made here to address some thorny issues posed by Mill, such as Mormon polygamy (Chapter IV) and voluntary slavery contracts (Chapter V, Applications). Most of what Mill says in this connection strikes me as simply wrong-headed.

“an illiberal utilitarian” who implausibly converts “mere dislike” into non-consensual harm, and hence into a form of other-regarding harm, which appears to dismantle the very distinction at the heart of the Harm Principle¹¹.

Thinkers more enamored of technical philosophizing have explored other lines of enquiry. Anna Folland, (FOLLAND, 2021) points to exhaustive efforts to define the concept of harm in terms of necessary and sufficient conditions, concluding that a precise definition is not necessary for philosophical purposes.

In light of these preliminary observations, the Harm Principle seems both interesting on theoretical grounds and potentially very useful as a guideline for the safeguarding of individuals’ freedom of speech and action against unacceptable encroachments from both organized political and legal power and the meddlesome interference in one’s affairs coming from one’s fellow community members.

Analytic philosophers have produced vast amounts of controversy over the Harm Principle. That there should be controversy is to be expected in light of the fact that discussions of the Harm Principle necessarily make philosophers engage with domains with fuzzy boundaries. Mill nowhere explicitly defines the very notion of harm. It is not to be wondered at that the lines of demarcation between domains should oftentimes be unclear. Who is to say where mere offense ends and genuine harm begins? Feinberg takes the notion of harm to be insufficient. Accordingly, he advocates a separate Offense Principle. And who is to say exactly to what extent the protection of individuality should extend? Many would agree that governments should not ban the consumption of fast-food out of a concern for the health of mature men and women and that their choices in the matter should be respected. But are we all supposed to be such rugged individualists in all sorts of situations? Is a firefighter not within his rights if he rescues from a rooftop a man who is about to commit suicide?

These are hard issues. But, in the words of a popular legal maxim, “hard cases make bad law”. Perhaps Mill seems very happy with the application of the Harm Principle because he was not for the most part concerned with such cases. It is understandable that the Harm Principle has had such a hard time in the hands of analytic philosophers. But, even granting that Mill avows in his *Autobiography* that none of his previous essays exacted from him so much care as *On Liberty* did, I submit that he was to the last an author whose writings on political and moral issues were composed in the same essayistic vein as some of the earlier pieces that will be referred to below.

This being the case, I am not overly concerned with the problems he failed to anticipate, but rather with problems which I believe he might have identified fairly easily from his own perspective as a nineteenth century thinker.

At the end of this article, I will use the results of this investigation to propose a modern reformulation of the Harm Principle in plain, modern English, which will incorporate a concern for such problems.

To the best of my knowledge, treatments of the Harm Principle, as presented in the text of *On Liberty*, have not approached the text of *On Liberty* along the lines that will be suggested here. As will be seen in the next two sections, I believe that some difficulties pertaining to the Harm Principle are best dealt with by expanding on the principle with the explicit use of some supplementary clauses.

¹¹ My sympathies lie squarely with Riley. But nothing in my discussion hangs on this. I may remain neutral as far as the definition of harm is concerned.

Before I get to that, though, let us recall the *italicized* part of the quote above. Specifically, let us dwell a bit longer on the distinction between “physical force in the form of legal sanctions” and the “moral coercion of public opinion”.

At this point, it is well worth stressing that Mill does not take issue with public opinion *per se*. Had he done so, *On Liberty* would contradict much of what we can read in other parts of the vast Millian corpus. That public opinion does not necessarily impinge negatively on people's lives is a theme which figures prominently in earlier essays of Mill, such as “Perfectibility” (1829), “Civilization” (1836) and “Coleridge” (1840).

Accordingly, it looks as though Mill's exclusive concern in *On Liberty* is with the *negative* effects of public opinion on self-regarding conduct. After all, in proposing the Harm Principle as reproduced above, he talks about *physical force in the form of legal penalties or moral coercion of public opinion*. As for the latter, it is *moral* in so far as it is the product of moralizing. It is a form of *coercion* in so far as it may be forceful enough to inhibit both expression and individuality, as manifested by the lifestyle choices a person makes for himself or herself. As for the former, the historical record abounds with examples.

People have been imprisoned and tortured for their political opinions, persecuted for their religious convictions, burned at the stake as heretics, deprived of the means of obtaining their livelihoods, and much else besides. And not for any harm that they visited upon others.

To mention a classic example of egregious abuse, let us recall that the Irish writer Oscar Wilde was criminally prosecuted for homosexual conduct and ended up serving time in prison, his plight being compounded by a sentence to hard labor, which lasted from 1895 to 1897.

That having been said, Mill is also evidently concerned with the ostensibly less drastic but all-pervading power of public opinion to intrude unduly upon private, self-regarding, conduct and thereby beat people into submission, as it were. By non-physical means, unpopular views may end up being silenced and conformism encouraged. Just as importantly, a free choice of lifestyle may be hindered. Decisions about the private sphere are known to have brought misery upon people because of what others think. Relatives of the present author are old enough to remember the time when a couple's decision to obtain a divorce was frowned upon. As a social force, “the moral coercion of public opinion” stands on its own. It is a force in and of itself.

The remainder of this article is devoted primarily to this force of opinion. The following sections are related to issues which Mill failed to address properly. In each case, consideration of the problem leads me to suggest a supplementary clause to Mill's Harm Principle.

IV The politeness problem

There are certain things that are quite evident for anyone who has ever read Mill's writings or those of his biographers. His favored means of social interaction presupposed the use of reason and persuasion. In fact, two recent scholars have referred to Mill as a “British Socrates” (DEMETRIOU; LOIZIDES, 2013). Just as evidently he appears to have kept throughout his life a gentlemanly demeanor (CAPALDI, 2004). This being the case, the following remarks in *On Liberty* may seem at least initially surprising.

Though doing no wrong to any one, a person may so act as to compel us to judge him, and feel to him, as a fool, or as being of an inferior order: and since this judgment and feeling are a fact which he would prefer to avoid, it is doing him a service to warn him of it beforehand, as of any other disagreeable consequence to which he exposes himself. *It would be well, indeed, if this good office were much more freely rendered than the common*

notions of politeness at present permit, and if one person could honestly point out to another that he thinks him in fault, without being considered unmannerly or presuming (MILL, 2014, 278, italics added).

Is there a *politeness problem* in Mill's *On Liberty*? In a certain sense, the answer is clearly no. He is not suggesting that one may be offensive and rude to strangers on the grounds that their self-regarding conduct is harmful to themselves. Rather, I take it that what Mill is really saying here is that there is no impoliteness in merely *broaching* the subject of other people's self-regarding acts by talking to them about such acts. The problem unanticipated by Mill, which incidentally is particularly relevant in this day and age of omnipresent social media and ubiquitous instances of personal and social harassment, is that even when *broaching* is both allowable and a good thing to do, there are limits to the intensity of the permissible "remonstrating" There is such a thing as *too much* remonstrating. Such limits are due to considerations pertaining to the persistence of the one person doing the remonstrating and the number of people doing the remonstrating.¹² For even if a man allows one or more strangers to engage in benevolent persuasion, rather than compulsion and control, the stranger's or strangers' attitude may turn into an instance of the "moral coercion of public opinion" in at least two scenarios not envisaged by Mill. Let me provide an example of the first such scenario.

Example 1. John is a cardiologist. Sitting at a restaurant table next to the obese Peter, he approaches him very politely and after some small talk to break the ice, broaches the subject of obesity and so finds himself in a position to give some advice, which Peter consents to. Sure enough, John is a member of the public and the conversation starts out perfectly smoothly. Although he is a member of the public as far as John is concerned, it is plainly wrong to say that he is applying any "moral coercion" on Peter. Peter listens to him very attentively and courteously. At a later stage of the conversation, though, Peter becomes a little impatient and attempts to change the subject of conversation entirely. But John keeps bringing the conversation back to the topic of obesity. Quite regardless of how rational and polite John remains the whole time, I am inclined to say that John's rational remonstrations have metamorphosed into a form of "moral coercion" simply because he cannot bring himself to stop. Behavior that was initially admissible by Mill's lights has turned into unwelcome "moral coercion" because it was taken to excess.

Now, consider one more example:

Example 2. This time Peter is sitting at a restaurant table in the lobby of a hotel where a cardiology congress is taking place. Sitting next to him are several cardiologists all of whom leave their tables, politely approach Peter and strike up a conversation which the extrovert and easy-going Peter is more than happy to go along with. After a while, they begin to shower Peter with well-meaning remonstrations on the subject of his obesity. I submit that this may easily turn into "moral coercion of public opinion" through sheer force of numbers.

Having said that, I am now in a position to introduce my first supplementary clause.

First supplementary clause: (1) a more helpful presentation of the Harm Principle should indicate that there is a threshold past which admissible remonstrations are no longer morally permissible, namely when they move past the point in time when the person to whom they are addressed no longer consents to hear them and the remonstrations turn into "moral coercion" and (2) it should indicate that the combination of separately remonstrations, which would be

¹² I stick to the solemn "remonstrating" out of deference for the language used by Mill in the paragraph containing the Harm Principle. One could easily come up with more colloquial forms of putting the point.

individually fine, may jointly rise to the category of moral coercion of public opinion. And this is so because acceptable *broaching* may turn into unacceptable forms of *pestering* or *overwhelming*, as the case may be, thereby constituting an exercise of “moral coercion of public opinion”.

It is surprising that Mill should be unconcerned with such matters in *On Liberty*. For he gives some indication that he knew all too well the evils attendant on such interactions in the course of our social lives, as witnessed by his praise for solitude in *Principles of Political Economy*: “It is not good for man to be kept perforce at all times in the presence of his species. A world from which solitude is extirpated is a very poor ideal”. (MILL, 2009, p. 756)

Indeed, it seems plainly the case that he would not have gladly accepted to be either *pestered* or *overwhelmed* and that he could easily have noticed that the “tyranny of the majority” may impose itself on others after such a fashion.

V The interference *versus* avoidance problem

A highly interesting and complex controversy has come to light in connection with the proper interpretation of the initial paragraphs of Chapter IV of *On Liberty*. There is quite a lot going on there. For one thing, Mill insists that his advocacy of non-interference in other people’s self-regarding conduct is not due to selfish indifference to their fate. It would be wrong to hold that those who accept his doctrine “should not concern themselves about the well-doing or well-being of one another, unless their own interest is involved” (MILL, 2014, p. 277). Furthermore, Mill clearly regards self-regarding conduct as morally relevant: “I am the last person to undervalue the self-regarding virtues” (MILL, 2014, p. 277). But the concern to foster their cultivation should of necessity be based on persuasion, with no recourse to “whips and scourges, either of the literal or metaphorical sense” (MILL, 2014, p. 277). Still, one may judge people unfavorably in virtue of their self-regarding conduct. Such conduct may elicit distaste and even contempt.

And, as we have seen in the preceding section, the virtue of politeness should not constitute an absolute impediment if we want to dissuade others from nefarious self-regarding conduct out of a benevolent concern for their well-being.¹³ So far, so good. What comes right after Mill exposes his take on politeness, on the other hand, *does* give rise to a number of concerns. Some authors even think that, taken together, with the Harm Principle, the following passage saddles us with what Threet (THREET, 2018) takes to be a puzzle – “Mill’s Social Pressure Puzzle”.

To understand why there might be a puzzle here, we had better quote the passage in full.

*We have a right, also, in various ways, to act upon our unfavourable opinion of any one, not to the oppression of his individuality, but in the exercise of ours. We are not bound, for example, to seek his society; we have a right to avoid it (though not to parade the avoidance), for we have a right to choose the society most acceptable to us. We have a right, and it may be our duty, to caution others against him, if we think his example or conversation likely to have a pernicious effect on those with whom he associates. We may give others a preference over him in optional good offices, except those which tend to his improvement. In these various modes a person may suffer very severe penalties at the hands of others, for faults which directly concern only himself; but he suffers these penalties *only* in so far as they are the natural, and, as it were, the spontaneous consequences of the faults themselves, not because they are purposely inflicted on him for the sake of punishment. (MILL, 2014, p. 278).*

¹³ We may concede Mill’s point here and still propose some qualifications on his view, as I did in the previous section. There is no contradiction on my interpretation of Mill’s remarks on politeness.

The puzzle Threet claims to see here is both theoretical and practical. Perhaps, we are once again coming up against the difficulties posed by fuzzy boundaries. Human behavior comes in many forms, and the demarcation line between actively criticizing a man in regard to his self-regarding conduct and simply shunning his company on account of such conduct is not at all that clear. Let me offer an example:

Example 3. To a lesbian woman who recently came out of the closet, a former friend's avoidance of her company *does* send a communicative signal. Even if we may draw a neat theoretical demarcation line between these two different sorts of communicative act, it is certainly questionable if this would make much of a practical difference to the woman who is shunned. The new circumstances she finds herself in *might*¹⁴ end up smacking of stigma or ostracism regardless of how the circumstances were produced.

It is of course true to say that a charitable reading of Mill here could be presented along these lines. He *does* seem to be concerned with the boundaries. And that may well be what prompts him to insist that we should not go around *parading* one's avoidance of a given individual. Parading one's avoidance is a very overt act which may have negative repercussions for that individual. After all, others might fail to show any restraint. Let me explain the point with yet another example.

Example 4. Julie is a religious and conservative woman. She is disgusted to find that her fellow parishioner Mark is an avid porn-watcher. She feels uncomfortable in his company and starts to avoid him. However, she hopes that he will mend his ways and above all she wants to preserve the prospects for their friendship. She actually thinks he is a good man, all things considered. She does not want rumors about Mark's porn-watching habit to circulate. Other parishioners might not be so considerate as she is. They might embarrass him, call him names and the like. Julie does not want to see Mark either isolated or disgraced. By an unexpected and unfortunate turn of events, Susan, Julie's sister falls in love with Mark. Julie is alarmed at the prospect that her beloved sister, who is also a devout parishioner, might be negatively impacted by a relationship with Mark. And so Julie cautions Susan against Mark. Presumably, in so doing, she hopes that her sister will be as discreet as she was. It seems to me that Mill had something of the sort in mind, which led him to envisage a distinction between *parading* one's avoidance of a person and *cautioning* others against that person. Needless to say, things are not so simple. Julie cannot rest assured that Susan, on being apprised of the facts, will keep quiet about them. In practice, the distinction proposed by Mill may seem to dissolve before our eyes. After all, on hearing from Susan about Mark's habits, a lot more people may see fit to offend him or maybe simply to avoid him. The apparently important distinction between *not parading* one's avoidance of Mark and feeling free to *caution* others against him does not in the end seem to amount to much, if this line of reasoning is correct. Still, we may grant Mill his point that we are entitled to avoid a person's company and that we are at a liberty to do so as a form of expressing our own individuality.

I believe this example should suffice to illustrate the alleged puzzle. A variety of responses are certainly possible, though Threet claims to see no solution to it. Speaking for myself, I am happy to concede that there is certainly a *tension* between the ninth paragraph of Chapter I (the enunciation of the Harm Principle), and the passage we quoted last. But I see no genuine *puzzle*.

For one thing, I believe that the Harm Principle, as far as public opinion is concerned, is a principle with an *aspirational* character. Mill cannot hold, at least not consistently with

¹⁴The use of *might* as opposed to, say, *will* is of considerable importance for my purposes, as will be made clear in a moment.

his stated doctrine, that some form of legal action is *required* to prevent the situations leading to the puzzle.

And it is certainly the case that no one can be *forced* not to avoid the company of a porn-watcher, even if it is also certainly true to say that *it would be a very sad thing indeed if everybody chose to do so*. It being obviously the case that the *law* should not be brought to bear on the matter, who or what should do so? The obvious alternative would be the *public*. But Threet ought not to support such a view. After all, if it were adopted, a new form of coercion would be in place.

I am convinced that the puzzle can be dissolved once attention is directed to an important asymmetry between active coercion by the public and mere avoidance. As is usually the case, I try to make my point clear by having recourse to an example.

Example 5: A good many people enjoy the practice of nudism. Let us suppose that both Robert and Selena are known to practice nudism in beaches reserved for that purpose. Let us stipulate further that Robert and Selena do not know each other. Now let us suppose that both Robert and Selena have moralist friends. Upon hearing of the nudist practices of Robert and Selena, many of their friends decide to avoid their company. Instead of merely avoiding them, such friends might easily enough have brought misery to Robert and Selena by aggressively criticizing them, pestering them and suchlike. If they are insistent and vociferous enough, they may end up promoting a climate of hostility aimed at nudists in general. They might even attempt to change the laws which permit the practice of nudism in certain places. And who knows? They might succeed in doing so.

What Threet appears to be implying is that something like the silent and subdued avoidance of Robert and Selena by their respective friends would be just as bad. But this is patently wrong. It is true that Robert and Selena are likely to lose friends, but in the absence of general hostility against nudists, they are just as likely to make new non-moralist friends. For example, they might find out about each other's hobby in a casual social interaction. Or more simply as they become acquainted with each other on a nudist beach.

As Dilulio beautifully presses the point in a recent book, it is true that losing "friends and companions" through mere avoidance "is nothing to minimize or undervalue". But those affected would find themselves in a far worse situation if friends such these "turn around and actively participate in stigmatizing, harassing, or ostracizing". After all, the "social cost imposed by freedom of association is not *final*".¹⁵ Individuals "disliked or spurned in a Millian society" will "be far more likely to find other like-minded persons". Able to band together in the absence of "actual social interference", such individuals "might be able to reach back into the general community from a position of strength". (DILULIO, 2012, p. 271).

I am now in a position to state the second supplementary clause.

Second supplementary clause: a more helpful presentation of the Harm Principle should indicate that avoiding behavior need not amount to a form of moral coercion if it is silent and subdued, since their targets are still left enough breathing space. Moreover, the spurned individuals can avoid actual general stigma, as they may find their place inside groups that welcome their lifestyle choices.

¹⁵The emphasis is Dilulio's.

VI Conclusion: a modern version of the Harm Principle

A modern, informal and certainly provisional version of the Harm Principle could go somewhat like this:

The sphere of self-regarding activities should be protected from undue interference by both the legal system and public opinion. Though public opinion is obviously not an evil in itself, it may take on a coercive character, when it expresses itself as imperative and aggressive behavior. However, it should be noted 1) that even though the self-regarding nature of a person's conduct does not constitute a reason why others should refrain from all attempts to persuade the person to act otherwise, not even polite attempts to do so are morally acceptable if they, overtime or through sheer force of numbers, amount to acts of pestering or overwhelming and 2) that out of concern for preservation of individually, any person may choose to avoid others because of their self-regarding conduct. This is oftentimes undesirable but cannot be prevented in a liberal culture. It should be noted, however, that, even if undesirable, such behavior does not have the same social consequences as active harassment, because, in the absence of legal prohibition or society-wide hostility, the shunned persons will likely find comfort in the company of welcoming social groups comprised of like-minded people. Avoidance and actual social punishment through overt acts of coercion do not amount to the same thing and are not likely to have the same social consequences.

Needless to say, the proposal I present above makes no claim on finality. But I am firmly convinced that the considerations adduced in this article warrant further exploration, whether by the present author or by other scholars interested in Mill's Harm Principle.

References

- CAPALDI, N. *John Stuart Mill: a Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- CONSTANT, B. *Principles of Politics Applicable to All Governments*. Trad. de Dennis O'Keefe. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.
- DEMETRIOU, K. N.; LOIZIDES, A. *John Stuart Mill: a British Socrates*. Palgrave: Macmillan, 2013.
- DILULIO, J. P. *Completely free: the moral and political vision of John Stuart Mill*. Princeton: Princeton University Press, 2022.
- DWORKIN, G. "Paternalism". *The Monist* v. 56, n. 1, 1972, p. 64-84.
- FEINBERG, J. *Harm to Others*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- FEINBERG, J. *Harm to Self*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- FEINBERG, J. *Harmless Wrongdoing*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- FEINBERG, J. *Offense to Others*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- FOLLAND, A. The Harm Principle and the Nature of Harm. *Utilitas*, v. 34, 2022, p. 139-153.
- HUMBOLDT, W. von. *The limits of state action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- LOCKE, J. *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003.

- MILL, J. S. *Autobiography* (1873). In: *Collected Works of John Stuart Mill*. v. 1. New York: Routledge, 2008.
- MILL, J. S. "Civilization" (1836). In: *Collected Works of John Stuart Mill*. v. 18. New York: Routledge, 2014.
- MILL, J. S. "Coleridge" (1840). In: *Collected Works of John Stuart Mill*. v. 10. New York: Routledge, 2014.
- MILL, J. S. *On Liberty*. (1859). In: *Collected Works of John Stuart Mill*, v. 18. New York: Routledge, 2014.
- MILL, J. S. "Perfectibility" (1829). In: *Collected Works of John Stuart Mill*. John M. Robson (Ed), v. 26. New York: Routledge, 2016.
- MILL, J. S. *The Principles of Political Economy* (1848). In: *Collected Works of John Stuart Mill*. v. 3. New York: Routledge, 2009.
- MILTON, J. *Areopagitica and other writings*. London: Penguin Classics, 2016.
- RILEY, J. *Mill's on Liberty*. New York: Routledge, 1998.
- RILEY, J. *Mill's on Liberty*. 2. ed. New York: Routledge, 2015.
- THREET, D. Mill's Social Pressure Puzzle. *Social Theory and Press*, v. 44, n. 4, 2018, p. 539-565.
- TOCQUEVILLE, A. de. *Democracy in America*. Trad. Harvey Mansfield e Delba Winthrop. Chicago: Chicago University Press, 2000.
- TURNER, P. N. Harm and Mill's Harm Principle, *Ethics*, v. 124, n. 2, 2014, p. 299-326.

Sobre o autor

Rodrigo Jungmann de Castro

Doutorado em Filosofia pela University of California, Riverside, onde também desempenhou atividades de ensino. Atualmente é Professor Adjunto II na Universidade Federal de Pernambuco.

Recebido: 04/11/2024

Received: 11/04/2024

Aprovado: 21/11/2024

Approved: 11/21/2024

A crueldade pode ser piedosa? Considerações sobre o conceito de *Piedosa Crueldade* em *O Príncipe* de Maquiavel

Can cruelty be pious? Considerations on the concept of
Pious Cruelty in Machiavelli's *The Prince*

Bruno da Silva

<https://orcid.org/0000-0003-1203-0082> – E-mail: bruno_cadete@outlook.com

RESUMO

Apesar de a crueldade ser uma espécie de irracionalidade na condição humana, esse fenômeno, a crueldade, tem na literatura política, conforme o arcabouço teórico de autores como Maquiavel, um aspecto instrumental. Neste sentido, a crueldade atua em diferentes âmbitos, podendo ser tencionada em favor de objetivos que tenham consonância com razões políticas, convertendo algo que é reconhecidamente um mau em um meio para fins imprescindíveis. Todavia, mesmo um poderoso “mecanismo” de domínio como a crueldade pode elevar os seus efeitos quando relacionada a um, de certa maneira, contraditório fenômeno: a religião. No capítulo XXI de *O Príncipe*, *O que convém a um príncipe para ser estimado*, podemos evidenciar um exemplo singular dessa associação, entre a crueldade e a religião, a partir do agir político do rei espanhol Fernando de Aragão, “o rei católico”, contra os “marranos”. Trata-se de uma ação repleta do uso dos supracitados elementos, religião e a crueldade, em seu estágio mais elevado. Ao se servir “sempre da religião”, “para poder realizar maiores feitos”, Fernando de Aragão comete uma transgressão, mas que é nomeadamente piedosa, sendo, como o próprio oxímoro indica: *Piedosa Crueldade*. A partir desse exemplo, adotamos como hipótese a possibilidade de que a crueldade pode ser justificada mediante a uma retórica religiosa, sendo, no interior da obra política de Maquiavel, considerada como piedosa. Na primeira parte da pesquisa, desenvolveremos, de forma geral, a temática da crueldade e da religião na obra política de Maquiavel, enquanto na segunda e última parte, relacionaremos a crueldade à religião e, assim, demons-

traremos como essa associação, entre crueldade e a piedade (como um elemento da religião cristã), culmina na *Piedosa Crueldade*.

Palavras-chave: Maquiavel. Política. Crueldade. Religião. Piedosa.

ABSTRACT

Although cruelty is a kind of irrationality in the human condition, this phenomenon, cruelty, has an instrumental aspect in political literature, according to the theoretical framework of authors such as Machiavelli. In this sense, cruelty acts in different spheres, and can be used in favour of objectives that are in line with political reasons, converting something that is admittedly evil into a means to essential ends. However, even a powerful “mechanism” of domination like cruelty can increase its effects when related to a somewhat contradictory phenomenon: religion. In the XXI chapter of *The Prince*, *What befits a prince to be esteemed*, we can see a unique example of this association between cruelty and religion in the political actions of the Spanish king Ferdinand of Aragon, “the Catholic king”, against the “Marranos”. It was an action full of the use of the aforementioned elements, religion and cruelty, at their highest level. By “always making use of religion”, “in order to accomplish greater deeds”, Ferdinand of Aragon commits a transgression, but one that is namely pious, being, as the oxymoron itself indicates: *Pious Cruelty*. Based on this example, we hypothesize that cruelty can be justified through religious rhetoric and, within Machiavelli’s political work, considered to be pious. In the first part of the research, we will generally develop the theme of cruelty and religion in Machiavelli’s political work, while in the second and final part, we will relate cruelty to religion and thus demonstrate how this association between cruelty and piety (religion) culminates in *Pious Cruelty*.

Keywords: Machiavelli. Politics. Cruelty. Religion. Pious.

Introdução

A *Piedosa Crueldade*¹ é o instrumento de domínio mais efetivo da filosofia política de Maquiavel. Por ser piedosa, a *Piedosa Crueldade* se enquadra no escopo da religião, contudo, ao se associar a crueldade, cria-se o oxímoro. A princípio, há o paradoxo sobre como uma violência, política ou não, pode ser considerada como piedosa, o que poderíamos dizer, então, de uma crueldade?

A análise sobre a crueldade produz diferentes querelas. Reconhecidamente um mal, a crueldade possui, nas linhas argumentativas de Maquiavel, um sentido “técnico”, preambular para a história da filosofia ocidental, contribuindo para, especialmente, as reflexões dos (as) mais reconhecidos (as) filósofos (as) políticos (as) dos últimos cinco séculos. Por outro lado, é

¹ No original: *Pietosa Crudeltà*. A expressão, isto é, o conceito de *Piedosa Crueldade* aparece apenas em um único episódio durante toda a obra de Maquiavel: “Oltra di questo, per possere intraprendere maggiore imprese, servendosi sempre della relligione, si volse a una pietosa crudeltà, cacciando e spogliando el suo regno de’ marrani; né può essere, questo, essempro più miserabile né più raro” (MACHIARELLI, 2018, p. 887).

válido destacar que o conceito de violência política se encontra, hodiernamente², em um escopo mais abrangente das ciências humanas.

Quando enfatizamos a temática da crueldade, mesmo no arcabouço teórico de Maquiavel, podemos considerar esse fenômeno como abstrato, requerendo um criterioso estudo sobre o seu efeito, a princípio, ambíguo. A crueldade como instrumento de domínio encontra-se em referência direta às temáticas da imutável natureza humana e dos conflitos. Compreender a natureza humana, assim como o tema dos conflitos na filosofia de Maquiavel, requer um comparativo, mesmo que breve, entre as diferentes obras do autor florentino.

A temática dos conflitos se configura como um conteúdo basilar da teoria política de Maquiavel, sendo efetivamente examinado entre os (as) principais maquiavelianos (as) brasileiros (as) e estrangeiros (as). Apesar da importância do tema dos conflitos, não pretendemos avançar nesse quesito, visto que o cenário nacional – e internacional – disponibiliza uma extensa contribuição sobre esse conteúdo.

Como vimos, a temática dos conflitos pode se configurar como uma forma de compreensão preambular e, também posterior, de uma natureza humana mutável (no interior de uma ciclicidade histórica) na filosofia maquiaveliana, servindo, assim, para evidenciarmos os mecanismos moderadores de todo o devir histórico das camadas sociais, nobres e povo, presentes no arcabouço teórico de Maquiavel e, assim, alicerçar a nossa pesquisa.

Em um primeiro momento, o nosso estudo pode ressoar como uma espécie de apologia aos agentes dominantes da teoria maquiaveliana: os príncipes (e reis, entre outros). Essa compreensão é, a princípio, válida. No entanto, a vigente pesquisa tem no horizonte a pretensão de analisar um fenômeno, a crueldade, que por sua natureza transgressora, encontra-se além dos meios normativos, legais. Portanto, torna-se limitado o desenvolvimento do conceito da crueldade em uma forma de governo republicana, sendo os principados, por suas lideranças isoladas, mais condizentes com o manuseio da crueldade.

A composição de um teórico como Maquiavel desperta a atenção de várias correntes filosóficas, políticas, religiosas, entre outras. Como um autor “maldito” durante alguns séculos, o “*Machevill*” – e até mesmo o sinônimo diabólico: “*Old Nick*” para os ingleses (CASSIRER, 1976, p. 135) – foi símbolo de uma sabedoria tida como perversa por muitos dos seus primeiros leitores.

A reflexão sobre uma filosofia que, aparentemente, apresenta uma linguagem límpida, direta e acessível, esconde um pensamento repleto de densas camadas. As obras de Maquiavel não pertencem, nem se revelam, a um primeiro olhar. Sua teoria exige constantes revisionismos, detalhismos e, até mesmo, suspeição sobre cada linha construída.

Para autores como Skinner, a compreensão sobre o contexto histórico e político em que cada autor – e, por conseguinte, a sua obra – está inserido nos permite uma maior envergadura sobre a dimensão do seu pensamento (SKINNER, 1996, p. 13). Concordamos com o historiador britânico. Todavia, em nossa análise, a filosofia maquiaveliana também nos concede a possibilidade de reconhecê-la por si mesma mediante à exegese dos textos do autor florentino. Uma das chaves de leitura, ao menos adotada na presente pesquisa, foi a partir da interpretação das ações dos personagens políticos e históricos das linhas argumentativas de Maquiavel.

² Especificamos a violência política porque o conceito de violência é, notadamente, mais amplo e se torna, de certo modo, inviável traçar o seu surgimento no arcabouço teórico das ciências humanas, bem como, de outras ciências. Além disso, não podemos afirmar, efetivamente, que a temática da violência política surge a partir da filosofia de Maquiavel, mas, sim, como a obra do autor florentino demarca uma contribuição singular sobre esse conteúdo. Além disso, alguns termos hodiernos utilizados no presente artigo se limitam ao campo do comentário, não sendo, notadamente, encontrados no interior da literatura maquiaveliana.

O uso dos personagens históricos serve, assim como o conceito de religião, para traçarmos os elos entre os conceitos maquiavelianos. Sobre esses personagens, segundo Cardoso: “com seu manejo hábil dos instrumentos retóricos, Maquiavel transfere frequentemente aos próprios agentes históricos a palavra da interpretação que define sua situação e o sentido de sua intervenção da cena política” (CARDOSO, 2022, p. 245).

Ao examinarmos o agir político dos personagens históricos de Maquiavel, torna-se possível a reconstrução de cenários, imersão nos contextos políticos de sua literatura e uma compreensão profícua e, ao mesmo tempo, ambígua sobre a sua escrita. Cabe, então, a uma contínua capacidade analítica, bem como a uma imaginação guiada pelas entrelinhas do arcabouço teórico de Maquiavel, a possibilidade de firmar posições em um terreno movediço, em especial quando analisamos temas como a crueldade e a religião.

Crueldade e religião na filosofia de Maquiavel

Maquiavel não apresenta a origem da crueldade, nem a sua finalidade. O autor florentino sequer, assim como a natureza humana e outros conceitos, define a crueldade. Convém, de certa maneira, aos comentadores (as) de sua obra evidenciar o porquê e como a crueldade deve ser analisada. Como imanente à violência, política ou não, a crueldade se revela nos excessos. É a força que, racionalmente ou não, parece sempre ir além da ação de si mesma. Sendo um excesso, a crueldade “bem usada” se desenvolve no campo retórico mediante à envergadura e classificação dos seus resultados (MAQUIAVEL, 2004, p. 41)³.

Ao associarmos a crueldade aos fins políticos, especificamos como esse mecanismo, a crueldade, se torna legitimado ao se encontrar em posse de uma autoridade política como príncipes, reis, entre outros de mesma estirpe. Novamente, em uma forma de governo como a república, o uso da crueldade não se enquadra em seus princípios perenes. A república usa a violência (ou a força, dependendo da interpretação), mas não, necessariamente, a crueldade. Suas ações envolvem as boas leis, que sustentam, estavelmente, essa forma de governo, bem como as boas armas: os exércitos.

A manutenção do *Stato*⁴ – também no sentido de conjuntura – como dever dos príncipes remonta, mesmo que indiretamente, à compreensão de que os governos principescos podem ser, na obra de Maquiavel, transitórios. Mesmo em um principado, a crueldade deve possuir limites. Nos principados, a manutenção do domínio se desenvolve, em diferentes casos, a partir de punições e, por conseguinte, da criação de temor contra as revoltas. A crueldade e a expiação demonstram que, mesmo na filosofia política de Maquiavel, podemos encontrar práticas que se assemelham aos sacrifícios, políticos ou não, conhecidos hodiernamente⁵.

A “pedagogia” punitiva, a criação da atmosfera de medo, a radicalidade violenta que impede o retorno das rivalidades, evidenciam como a crueldade possui uma linguagem única. Quando César Borgia, o duque Valentino, cria um tribunal para julgar e condenar a morte o seu

³ Apesar da extensa importância da expressão “crueldade bem usada” e as suas implicações na filosofia maquiaveliana, em especial quando há o comparativo entre as ações de César Borgia e Agátocles de Siracusa, não elaboraremos esse quesito devido à compreensão de que se faz necessário uma pesquisa específica, pormenorizada, como pretendemos fazer em um diferente momento.

⁴ A princípio adotamos o termo *Stato* no original, italiano, por ser mais condizente com o contexto da obra de Maquiavel e, assim, evitarmos possíveis ambiguidades sobre o uso do termo Estado.

⁵ O artigo não tem como propósito desenvolver a compreensão sobre os sacrifícios políticos ou, mais especificamente, o uso de *bodes expiatórios* no contexto vigente. Decerto, o nosso estudo poderia, de alguma forma, servir, mesmo que minimamente, para futuras pesquisas que relacionem os sacrifícios políticos da filosofia maquiaveliana com as reflexões de outros autores das ciências humanas.

antigo aliado, *messer* Remirro de Orço, cortando-o (ou mandando cortá-lo) ao meio e expondo-o em praça pública, consegue, assim, unir os seus súditos que se encontravam revoltados com as ações excessivas de Remirro (sob as ordens do próprio César Borgia) durante a pacificação da Romanha (cidade dominada pelo duque Valentino) (MAQUIAVEL, 2004, p. 31).

Com efeito, por meio de um único sacrifício, o duque Valentino desvia o ódio dos seus súditos contra si, elegendo um “ímolado” para receber toda a “catarse” vingativa da população (MAQUIAVEL, 2004, p. 31)⁶. Por ser cruel e não apenas violento, César Borgia aumenta a dimensão do seu ato. A ação única impede uma violência contínua e, dessa forma, a ampliação do ódio e de um temor que, ao invés de ser impeditivo, se torna a fonte de mais revoltas.

No âmbito político, a diminuição das desordens se mantém como uma prática inserida em um determinado cálculo político. Os “remédios” aplicados reduzem, em grande quadro, os humores (ou incitam, dependendo do episódio e do uso). Em um período de governos efêmeros, impedir o contágio disruptivo dos conflitos é um signo de *virtù*. No contexto maquiaveliano, sacrificar e desviar o ódio, além de criar comunhão, se torna uma ação estimável. Ao aplicar as punições por meio de terceiros e apenas receber as glórias dos bons resultados, os líderes políticos se estabelecem em uma posição singular, reforçando as suas habilidades políticas.

Os sacrifícios políticos são um dos fundamentos do presente artigo. Nossa contribuição versa, como vimos antes, na associação dessa prática, dos sacrifícios políticos, com a religião na obra de Maquiavel. A politização da força tem na religião o auge de sua justificativa retórica. No prisma de domínio, a religião se mantém como um elemento único.

A temática da religião na literatura maquiaveliana se desenvolve, ao menos em grande quadro, sobre a sua contribuição para a vida civil, sendo a religião indispensável, como veremos brevemente, para a manutenção das ordenações políticas estáveis. Para isso, se faz necessária a construção sobre a esfera valorativa da religião e a sua inserção em diferentes elementos como a ética, as leis, a guerra, a pátria, entre outros.

A Roma da Antiguidade Clássica presente nos escritos de Maquiavel, assim como a religião romana, se transforma em uma das maiores fontes de inspiração do autor florentino, sendo comum à sua reflexão sobre o seu presente com um olhar específico para o passado dessa religião. A história nas linhas argumentativas de Maquiavel se mantém ativa, em grande quadro, por meio dos exemplos dos vencedores, culminando em uma imortalidade resultante da memória dessas ações e das suas possíveis reproduções. Os modelos de imitação, sejam indivíduos, instituições ou regiões, facilitam aos conhecedores da história, a condução de seus caminhos, ainda mais pela compreensão de circularidade histórica que há nos escritos de Maquiavel (MAQUIAVEL, 1994, p. 133).

A religião na filosofia política de Maquiavel tem, da mesma forma que a crueldade, a função basilar de dominar os apetites humanos. A natureza humana como princípio de toda ação política desperta a possibilidade de diferentes análises sobre a sua moderação. Por se associar ao sagrado, indo além da compreensão humana, a religião se posiciona como um elemento mantenedor da ordem em seu sentido mais elevado mesmo quando se encontra restrita ao campo das palavras. As promessas, boas ou ruins, garantem, inicialmente, uma espécie de obediência que contribui em um contexto civil.

⁶ Ainda sobre acontecimento, prossegue De Grazia: “o esquartejamento em certas regiões da Itália é um castigo reservado para crimes hediondos, como a traição e a revolta” (DE GRAZIA, 1993, p. 343); Segundo De Grazia (1993, p. 348), Maquiavel foi testemunha ocular desse acontecimento: a exposição do corpo cortado de Remirro de Orço em praça pública.

Profetas, papas, príncipes, legisladores, entre outros, se transformaram nos agentes políticos que detinham a associação direta com esse fenômeno: a religião. Mais do que a total adoção de uma conduta religiosa, se faz necessário, por fins políticos, a posse de uma aparência que remonta à crença nas divindades. Quando indivíduos que se assenhoreiam de uma determinada autoridade por sua posição política, aderem, aparentemente ou não, à força da religião, aumentam, consideravelmente, a dimensão de sua força (MAQUIAVEL, 2004, p. 85-86).

Na promoção das leis, fortalecimento dos exércitos, desenvolvimento do âmbito civil, a religião se torna ainda mais secular. Os auspícios e ritos persistem em todas essas camadas da vida civil, não importando, necessariamente, a incorporação ao âmago dos indivíduos, apenas como essas práticas poderiam contribuir para o agir político.

A associação entre a religião, a própria política, e até mesmo a força são basilares para promover estabilidade. No que se refere aos agentes políticos, associar elementos – ordinários e extraordinários – e naturezas – animal e humana – representa a personificação do Quíron “moderno”, evidenciando aqueles que compreenderam as diferentes possibilidades de adquirir e manter o poder (MAQUIAVEL, 2004, p. 73).

Ao retornarmos ao cerne ao conceito de *Piedosa Crueldade*, devemos evidenciar o agente que personifica essa ação: Fernando de Aragão. Além disso, as ações do rei espanhol se mantêm no plano secular, sendo mais próximas das condições “normais” se o compararmos até mesmo com os profetas armados. No campo secular, reproduzível, Fernando de Aragão é, pelo contexto, o que mais se aproxima dos profetas armados, em especial Moisés. Por se servir “sempre da religião”, como veremos a seguir, e pela sua posição de rei, “o rei católico” representa, de algum modo, a religião cristã, mesmo não confeccionando, necessariamente, o seu elo com as profecias.

A Piedosa Crueldade do rei espanhol Fernando de Aragão, “o rei católico”

Como “o rei católico”, Fernando de Aragão demonstra a construção retórica da sua imagem e simboliza, assim, uma prolongada posse de *virtù*. A sua politização da religião, escolha minuciosa dos inimigos, aliado ao uso da força, alçaram a sua figura dentre os principais agentes políticos da filosofia de Maquiavel. O poder de Fernando de Aragão persiste, como veremos a seguir, em diferentes camadas, indo do sacrifício tido como piedoso contra os maranos até o ataque, sob a égide da nação espanhola, a três diferentes regiões: África, a península itálica e, até mesmo, a poderosa França, governada pelos seguintes e, também poderosos, reis: Carlos VIII, Luís XII e Francisco I no recorte da literatura maquiaveliana.

Apesar da força dos supracitados reis franceses, o destaque de Fernando de Aragão se refere, entre outros atributos, a sua pretensa e supracitada religiosidade. Em nossa análise, dentre os reis europeus presentes no arcabouço teórico de Maquiavel, Fernando de Aragão se aproxima mais, pela sua associação à religião, ao contexto em que se encontrava o sobrinho do papa Leão X, Lorenzo de Médici, o “homenageado” da obra *O Príncipe*.

Isto posto, o exemplo do rei espanhol Fernando de Aragão é basilar para o desenvolvimento do artigo nos mais diferentes aspectos. Como a maior autoridade de um país unificado sob a égide da coroa espanhola (ANDREW, 1990, p. 410), Fernando de Aragão encontrava-se em uma posição favorável para as suas ações à frente dessa nação, sendo um agente político decisivo nas movimentações políticas da Europa (CUNTINELLI-RÈNDINA, 1998, p. 89). Apesar de ser um importante personagem histórico do período do Renascimento, Fernando de Aragão se destaca, na obra política de Maquiavel, pelo seguinte episódio:

Além disso, para poder realizar maiores feitos, servindo-se sempre da religião, voltou-se para uma piedosa crueldade, expulsando e saqueando os marranos do seu reino, um exemplo que não podia ser mais infeliz nem mais extraordinário. Sob este mesmo pretexto, invadiu a África, fez a campanha da Itália e por fim atacou a França. Assim, sempre realizou e planejou grandes coisas para pasmo e admiração de seus súditos, empolgados com o sucesso final dessas aventuras. Desencadeando uma ação após a outra, não deixou jamais nenhum intervalo entre elas para que os homens pudessem agir tranquilamente contra ele (MAQUIAVEL, 2004, p. 105-106).

A sentença acima é a mais significativa de toda a pesquisa. Trata-se de uma ação repleta do uso de elementos singulares, religião e a crueldade, em seu estágio mais elevado. Ao se servir “sempre da religião”, “para poder realizar maiores feitos”, Fernando de Aragão comete uma transgressão, mas que é, nomeadamente, piedosa, sendo, como o próprio oximoro indica, uma *Piedosa Crueldade*. A imposição do “rei católico” tem como propósito o antagonismo com evidentes adversários, os marranos⁷, que, além de serem expulsos do reino espanhol, ainda são saqueados, promovendo querelas sobre o efetivo anseio do rei espanhol.

Ao ser considerado um representante do catolicismo, sobretudo por ser um regente, Fernando de Aragão remonta, assim, a uma áurea de “santidade”, personificando preceitos cristãos. O “parecer ser” do rei espanhol é repleto de *virtù* por apresentar em seu repertório uma gama de habilidades evidenciadas a partir do seu agir político.

Fernando de Aragão então, no auge de sua ambiguidade, manuseia a religião como uma ferramenta política, demonstrando como diferentes personagens históricos presentes no arcabouço teórico de Maquiavel – profetas, papas, reis, entre outros – que souberam, a princípio, manipular a religião, ascenderam a posições de domínio (KORVELA, 2005, p. 194). Sobre as ações de Fernando de Aragão, segundo Colish:

O invasor estrangeiro a quem Maquiavel presta mais atenção é Fernando de Aragão. Ele retrata Fernando como um conquistador bem-sucedido e um novo príncipe que usou a religião efetivamente contra os muçulmanos, mouriscos e marranos na Espanha, completando a Reconquista, expulsando os não-cristãos, cortando o poder dos então nobres, invadindo o Norte da África sob o “manto de religião” e resumidamente ganhando grande reputação como o “primeiro entre os governantes cristãos” (COLISH, 1999, p. 607).

Por ser um príncipe novo, como indica Colish, Fernando de Aragão demarca através da religião, política, violência e retórica, o posicionamento do seu poder, reconquistando o seu domínio e, ao mesmo tempo, justificando as suas ações sob o “manto religioso”. Além disso, sobre a oposição do rei espanhol em relação aos marranos, podemos analisar se essa rivalidade pode ser, de certa maneira, confeccionada de forma estratégica, sendo, como vimos antes, sempre justificada através da religião. Desse modo, o que, a princípio, pode ser uma disparidade meramente religiosa, entre o cristianismo e o judaísmo, se torna uma disputa que envolve mais elementos. Assim, para Korvela:

Estes atos, no entanto, foram motivados menos por preocupações religiosas do que econômicas e políticas. O próprio Fernando provavelmente não era tão intolerante como os seus conselheiros clericais, mas o que o inspirava era a riqueza dos judeus: os marranos eram muitas vezes ricos e ocupavam os mais altos níveis da nobreza castelhana e aragonesa e também do clero (KORVELA, 2005, p. 195).

⁷ O termo encontrado na edição de *O Príncipe* utilizado na pesquisa é, como vimos na citação acima, marranos. Neste sentido, sobre as variáveis de marrano que podem mudar conforme a tradução e o entendimento sobre o contexto: (cf. ANDREW, 1990, p. 416).

Não podemos afirmar, notadamente, os verdadeiros anseios de Fernando de Aragão. Contudo, torna-se válida a compreensão de como os pretensos desejos dessa autoridade, determinam o sentido da análise de Maquiavel sobre esse regente por se tratar, como vimos antes, de um decisivo agente político na Europa renascentista. Ao retornarmos a sentença de Maquiavel sobre a *Piedosa Crueldade* de Fernando de Aragão, em especial ao seguinte trecho: “um exemplo que não podia ser mais infeliz nem mais extraordinário”⁸, podemos suscitar algumas ambiguidades sobre essa ação. Neste sentido, prossegue Korvela:

Isto é precisamente o que Fernando fez pelos mouros e pelos marranos, e a este respeito a sua piedosa crueldade poderia ser considerada miserável na opinião de Maquiavel. Talvez Maquiavel não aprecie Fernando porque o rei foi motivado não pelo bem comum, mas pelo seu ganho pessoal. Pareceria plausível que Maquiavel se opusesse ao uso astuto da religião quando esta é feita para obter riqueza ou outras vantagens pessoais (que é o que a maioria dos padres fizeram, segundo ele e muitos outros escritores da Renascença), mas não quando é feita para a glória da pátria (KORVELA, 2005, p. 195-196).

A indeterminação sobre a conduta de Fernando de Aragão, se este rei apenas considera os seus desejos privados ou “bem comum” da Espanha, pode ser refletida mediante às noções de glória. De início, não podemos afirmar se Fernando de Aragão possui a glória ou não. No entanto, sob a ótica dos resultados de suas ações, podemos colocar que este personagem histórico possui a glória tida como mundana, momentânea.

Além disso, atrelada à relação a ser examinada, se Fernando de Aragão possui glória ou não, vamos desenvolver, brevemente, a argumentação fundamentada por Edward Andrew, em seu artigo: *The Foxy Prophet: Machiavelli versus Machiavelli on Ferdinand the Catholic*, se o rei espanhol é um profeta armado ou apenas uma astuciosa e manipuladora “raposa” (ANDREW, 1990, p. 413). Desse modo, como um agente político pretensamente prudente com a sua nação, Fernando de Aragão poderia ser o condutor da Espanha contra a opressão – ao menos, conforme o prisma do “rei católico” – dos seus inimigos, em especial, os marranos, tecendo os alicerces para a consolidação de poderosa coroa espanhola (ANDREW, 1990, p. 417).

A rivalidade, fabricada ou não, e as transgressões de Fernando de Aragão contra os marranos se torna a oportunidade de um princípio de conservação institucional através do sacrifício de inimigos, notadamente, mais frágeis (ANDREW, 1990, p. 417). Se essa rivalidade é fabricada, trata-se, então, de uma “ocasião” formada para servir aos propósitos do rei espanhol e, por conseguinte, da coroa espanhola por não haver, ao menos nitidamente, uma distinção entre a figura do agente dominante e a instituição, a coroa, que este regente governa no período do Renascimento.

Isto posto, Maquiavel poderia considerar Fernando de Aragão como um “verdadeiro miserável” e, até mesmo, inglorioso ou, por outro lado, uma raposa que consegue manter a conjuntura do seu governo mediante à sofisticadas manipulações. Desse modo, segundo Andrew: “Guicciardini e Maquiavel consideravam Fernando uma fraude que ostentava a religião, embora o primeiro pensasse que a farsa praticada numa guerra contra os mori, e o último contra os *marrani*” (ANDREW, 1990, p. 419).

Entretanto, se Maquiavel considerava, de fato, Fernando de Aragão como uma fraude, destoa, de certa maneira, do conteúdo de sua obra política, em especial *O Príncipe*, pois, parecer ser religioso, se mantém como uma habilidade elevada em suas linhas argumentativas. O termo

⁸ É válido destacar que o vocábulo: extraordinário também pode significar, na filosofia política de Maquiavel, como algo transgressor, ou seja, que vai além dos meios tidos como legais.

fraude é, em nossa análise, dissonante de um agente político que, notadamente, obteve bons resultados por meio de uma retórica religiosa.

Assim, como modo de estabilizar a sua posição de agente político dominante, possivelmente confeccionou inimigos que justifiquem e realcem o uso de sua força. De todo modo, torna-se evidente como o rei espanhol manuseia, conforme a sua posição de regente, os meios institucionais disponibilizados pela coroa, determinando uma longa hereditariedade para o seu governo e para a sua estirpe (ANDREW, 1990, p. 420). Sobre as ações de Fernando de Aragão, para Andrews:

Fernando era, para Maquiavel, não apenas uma raposa, mas uma raposa que brincava com os fogos da religião. Um profeta seria alguém que pudesse usar a religião para os propósitos temporais do príncipe e não alguém que a usasse para os propósitos sobrenaturais do sacerdócio. Contudo, talvez um profeta genuíno não possa ser astuto; ele deve ser instrumento de uma causa santa, mesmo que use essa causa como meio de mobilização popular. Na verdade, Maquiavel não falou de profetas verdadeiros e falsos; ele distinguiu profetas armados de desarmados e bem-sucedidos de fracassados. Mas talvez Maquiavel via Fernando como uma raposa armada e bem-sucedida que atuou como profeta (ANDREW, 1990, p. 421).

Neste sentido, prossegue Andrew:

Os profetas raposa, se existirem, teriam de combinar táticas flexíveis e objetivos inflexíveis, pragmatismo e princípios e, o mais difícil, engano e inspiração brilhante. Um ato de equilíbrio instável seria exigido dos profetas astutos; nomeadamente, usar uma causa nacional como uma ferramenta de ambição pessoal sem ser usada ou ser o mero instrumento da causa popular (ANDREW, 1990, p. 421).

Não podemos definir Fernando de Aragão como profeta ou, até mesmo, *profeta-raposa*. Contudo, torna-se evidente como o agir político do rei espanhol tem consonância com as práticas citadas acima. Seu “parecer ser” apresenta, novamente, a *virtù* de um agente político singular. Com efeito, os astuciosos líderes presentes no arcabouço teórico de Maquiavel não precisam, necessariamente, serem completos adeptos de qualquer crença, apenas, da capacidade de simular uma pretensa crença (ANDREW, 1990, p. 422).

Isto posto, profeta – armado ou desarmado – pode coexistir com as das habilidades da raposa em qualquer contexto em que precise ser dominante, sobretudo para fundar novos domínios (ANDREW, 1990, p. 422), pois, “precisa, pois, ser raposa para conhecer os laços” (MAQUIAVEL, 2004, p. 73). Por fim, o “*profeta-raposa*” faz uso de inspiração profética aliada a um singular cálculo político (ANDREW, 1990, p. 422). Com isso, segundo Andrew:

A ambivalência de Maquiavel sobre Fernando pode surgir de um conflito entre o técnico do poder político, que admirava a astuta ascensão de Fernando ao poder principal da cristandade, e o ser ético, que considerava os métodos de Fernando moralmente não atrativos. O que eu sugeri é que os métodos de Fernando não eram em si questionáveis, mas não serviam a um fim glorioso. Fernando foi uma raposa, não um profeta, que astuciosamente fabricou uma guerra contra os marranos para melhorar a sua reputação à custa do bem comum ou do interesse duradouro do seu país (ANDREW, 1990, p. 422).

Se os métodos de Fernando não são “atrativos”, entramos em um debate ético. No que se refere à glória tida como “eterna” – uma glória que se estenderia além da existência do próprio

agente (VIROLI, 2010, p. 11), concordamos com a análise de Andrew⁹. Todavia, as ações e valências de Fernando de Aragão remontam a uma glória mundana daquela que mesmo um período repleto de perigos, permanecem através da manutenção dos domínios, sendo, de certa maneira, algo duradouro por criar legados, mesmo que, talvez não seja algo intencional.

Com efeito, além de um quesito ético, examina-se, em nossa análise, a “técnica”. Se, de fato, as motivações de Fernando de Aragão flutuam além dos seus humores privados, podemos destacar uma diferente compreensão sobre o seu agir político. Para prosseguirmos nesse horizonte, retornarmos à segunda parte da citação sobre a *Piedosa Crueldade*. Assim, disserta Maquiavel:

Sob este mesmo pretexto, invadiu a África, fez a campanha da Itália e por fim atacou a França. Assim, sempre realizou e planejou grandes coisas para pasmo e admiração de seus súditos, empolgados com o sucesso final dessas aventuras. Desencadeando uma ação após a outra, não deixou jamais nenhum intervalo entre elas para que os homens pudessem agir tranquilamente contra ele (MAQUIAVEL, 2004, p. 105-106).

As seguintes ações: invasão a África, campanha nas cidades italianas, ataque a França enfatizam a força de Fernando de Aragão e, por conseguinte, da nação espanhola. “Sob este mesmo pretexto”, o uso da religião transgrediu três regiões de diferentes envergaduras. Assim, como vimos antes, até mesmo uma sólida estrutura de domínio como a França do período do Renascimento, além das duas outras regiões citadas, é atacada pela Espanha.

Ao planejar “grandes coisas”, “o rei católico” desperta a percepção de seus súditos que “empolgados com o sucesso final dessas aventuras” se mantém em consonância com o seu regente. Nessa mesma citação, vemos no seguinte trecho: “Desencadeando uma ação após a outra, não deixou jamais nenhum intervalo entre elas para que os homens pudessem agir tranquilamente contra ele”, sendo essa uma conduta singular. No caso, o rei espanhol se mantém em movimento, se transformando em um agente político, de certo modo, imprevisível.

Em um cenário político também imprevisível como o da Europa renascentista, podemos examinar como Fernando de Aragão se adequa inteiramente ao período. O seu agir político, talvez pelo seu posto de rei, é um dos mais elevados dos agentes políticos “seculares” presentes na filosofia política de Maquiavel, assim como algumas das ações César Borgia, Agátocles de Siracusa, Júlio II, entre outros, sendo apenas inferior às ações dos profetas armados.

No entanto, assim como os inspirados profetas armados da obra política de Maquiavel, Fernando de Aragão possui, como vimos antes, as habilidades dissimulantes da raposa, sendo também como os profetas armados, um exímio usuário da força leonina (ANDREW, 1990, p. 422). Além disso, no campo tido como espiritual, Fernando de Aragão se encontra mais próximo dos profetas armados do que até mesmo o papa Júlio II, “o papa guerreiro”. Decerto, devido aos predicados encontrados em suas instituições, por conseguinte: a coroa espanhola e o papado¹⁰, bem como a alcunha de “o rei católico”, Fernando de Aragão se eleva diante do “papa guerreiro”.

Em *O Príncipe* e nos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, Fernando de Aragão se encontra em episódios destacados. No capítulo XXI: *O que convém a um príncipe para ser estimado*, há a sua relação com supracitada *Piedosa Crueldade*. Enquanto, no livro III dos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, capítulo VI: *As conspirações*, conseguimos compreender como conspirar contra um agente poderoso como o rei espanhol se torna uma prática arris-

⁹ Ainda sobre isso, (cf. PRICE, p. 614-615).

¹⁰ A coroa como uma instituição monárquica faz parte de um governo, em grande quadro, consolidado por ser hereditário, enquanto o papado é alvo de incessantes disputas entre os nobres pelo *Trono de Pedro*.

cada. Segundo Maquiavel: “Assim também aconteceu no caso da conspiração promovida em nossos dias por Copola contra Fernando de Aragão. Copola chegou a ter tal poder que só lhe faltava a coroa; quis obtê-la, e perdeu a vida” (MAQUIAVEL, 1994, p. 326).

Ainda no que se refere ao rei Fernando, um indivíduo, quando estimado, consegue evitar, em grande quadro, as ofensas e os ataques contra a sua autoridade. Caso atacado, instaura por si ou através dos seus partidários uma célere vindita. Ao (re)conquistar e manter o seu domínio, Fernando de Aragão reproduz, a princípio, algumas das considerações “técnicas” promovidas por Maquiavel em *O Príncipe*. Neste sentido, o rei católico é um exemplo imitável de liderança política, sendo, ao menos, detentor de uma glória momentânea.

Considerações finais

Se, de fato, cabe ao termo *Piedosa Crueldade* a associação entre os dois instrumentos analisados no artigo, crueldade e religião, torna-se necessário, ao menos, um esforço retórico para adequar através da literatura maquiaveliana essa hipótese. Com efeito, podemos lançar no horizonte a perspectiva de que mesmo um conceito pouco examinado, possui um extenso escopo teórico para ser investigado.

Apesar de Fernando de Aragão ser o exemplo da *Piedosa Crueldade* não podemos afirmar se a sua crueldade contra os marranos é, de fato, piedosa. Seu agir político pode ser, assim como a sua imprevisibilidade, capaz de evitar desordens. Todavia, é a justificativa tida como religiosa de suas ações que fundamentam a sua possível conduta piedosa.

Com efeito, o “manto religioso” confecciona a expressão, o oximoro, *Piedosa Crueldade*, materializando essa prática singular. A retórica define, em grande quadro, o sentido desse ato, demonstrando como o entendimento inicial sobre um fenômeno tão complexo como a crueldade se principia a partir da reflexão sobre a palavra. A crueldade, então, pode ser dependendo do seu contexto e, mais precisamente da imposição de sua “justificativa”, considerada como “piedosa” conforme quem a pratique.

Referências

- ANDREW, E. The foxy prophet: Machiavelli versus Machiavelli on Ferdinand the Catholic. *History of Political Thought*, v. 11, n. 3, 1990, p. 409-422.
- CARDOSO, S. *Maquiavelianas*: lições de política republicana. São Paulo: Editora 34, 2022.
- CASSIRER, E. *O mito do Estado*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Ed. Zahar Editores, 1976.
- COLISH, M. L. Republicanism, religion and Machiavelli's Savonarolan moment. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v. 60, n. 4, 1999, p. 597-616.
- CUNTINELLI-RÈNDINA, E. *Chiesa e religione in Machiavelli*. Pisa; Roma: Instituto Editoriali; Poligrafici Internazionali, 1998.
- DE GRAZIA, S. *Maquiavel no inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- KORVELA, P.-E. Machiavelli's critique of Christianity. *Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, v. 9, n. 1, 2005, p. 183-213.

- MACHIAVELLI, N. *Tutte le opere*. Secondo Edizione di Mario Martelli. Milano: Bompiani Il pensiero occidentale, 2018.
- MAQUIAVEL. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. 3. ed. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.
- MAQUIAVEL. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- PRICE, R. The theme of gloria in Machiavelli. *Renaissance Quarterly*. v. 30, n. 4, 1977, p. 588-631.
- SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- VIROLI, M. *Machiavelli's God*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

Sobre o autor

Bruno da Silva

Graduado em História pela Universidade Federal Fluminense (2007). Mestre (2011) e Doutor em História (2015) pela mesma instituição, com estágio doutoral na University of Texas (EUA). Atualmente, Professor Adjunto atuando na área de História da América na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), tendo sido Coordenador da Faculdade de História (2017-2019) e do Programa de Pós-graduação em Ensino de História (2019-2024) na mesma Instituição. É líder do Grupo de Pesquisa em Ensino e Pesquisas Americanistas (GEPAm) vinculado ao CNPq, com a presença de pesquisadores associados de diferentes instituições do Brasil e do mundo.

É membro da ANPHLAC Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas. Desenvolve estudos no campo da História Colonial do continente americano com ênfase em: viagens e viajantes ao Novo Mundo; classificações da humanidade nas Américas; ideias de raças e racismos entre os séculos XVI e XVIII; conexões entre as Américas e as diferentes partes do mundo no período moderno, privilegiando as Histórias Conectadas bem como os processos de Etnogêneses advindos da formação dos espaços coloniais e da globalização na Primeira Modernidade. Também é coordenador nacional de avaliação do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (PROFHISTÓRIA).

Recebido: 06/10/2024
Aprovado: 26/10/2024

Received: 10/06/2024
Approved: 10/26/2024

Technological design as practice: a look beyond artifactual instrumentalism and merely human agency

O design tecnológico como prática: um olhar para além do instrumentalismo artefactual e da agência meramente humana

Helder Buenos Aires de Carvalho

<https://orcid.org/0000-0002-5595-611X> – E-mail: hbac@ufpi.edu.br

SUMMARY

The paper is based on the thesis that technological creation or design should not be viewed as an activity entirely determined by internal criteria for developing artifacts, as if these could have only a single, identical form and function, depending solely on their material properties. Like any other socially established human practice, technological creation or design is a human action and, as such, is subject to moral and political evaluations. For this purpose, we adopt Alasdair MacIntyre's neo-Aristotelian perspective and his concept of practice, in which the normative dimension of practices is not an external factor applied to them but is constitutively internal, stemming from a *telos* that defines them as parts or forms of realizing human excellence. In this sense, technological design is not axiomatically neutral but ontologically related to the social and political determinations linked to human actions and their various possibilities of material and symbolic being. Thus, it is a social practice that carries both internal and external ends and values in the MacIntyrean sense, and it cannot be understood outside the social fabric of which it is a part. Therefore, it bears ethical and political constitutive elements which, if disregarded in its constitution, obscure the complex nature of technology and its moral and political implications, dehumanizing it in its entirety.

Keywords: Technology. Practice. Virtues. Ethics. Moral Agency.

RESUMO

O artigo parte da tese de que a criação ou design tecnológico não deve ser vista como uma atividade inteiramente determinada por critérios internos ao desenvolvimento dos artefatos, como se estes pudessem ter somente uma única e mesma forma e função, dependendo apenas de suas propriedades materiais. Como qualquer outra prática humana socialmente estabelecida, a criação ou o design tecnológico é uma ação humana e, como tal, sujeita a avaliações morais e políticas. Para esse propósito, adotamos a perspectiva neoaristotélica de Alasdair MacIntyre e seu conceito de prática, em que a dimensão normativa das práticas não é um dado exterior a elas aplicado, mas constitutivamente interno a partir de um *telos* que as define como partes ou formas de realização da excelência humana. Nesse sentido, o design tecnológico não é axiologicamente neutro, mas ontologicamente relacionado às determinações sociais e políticas vinculadas às ações humanas e suas diversas possibilidades de dever ser material e simbólico. Assim, é uma prática social portadora de fins e valores internos e externos a ela, no sentido macintyriano, não se compreendendo fora do tecido social do qual faz parte, portanto, carregando consigo elementos éticos e políticos constitutivos que, desconsiderados de sua constituição, obliteram a natureza complexa da tecnologia e suas implicações morais e políticas, desumanizando-a em sua totalidade.

Palavras-Chave: Tecnologia. Prática. Virtudes. Ética. Agência Moral.

Introduction

The reference that humans make to technological artifacts in everyday situations, both in common sense and in theses supported by several generations of philosophers, scientists, and engineers, is that they are objects in the world subject to human agency, available to human desires and purposes, with neutral value and as carriers of objective configurations that point to a single historical direction seen as necessary in their development and appropriation. This common view, held by ordinary people and philosophical sectors alike, is, in fact, a constant source of ideologically motivated justification for the direction that technological design and development have historically taken, such as that driven by advanced and financier capitalism, more recently manifesting itself as digital platform capitalism¹. Often, it serves as the basis for the dismissive accusation that all criticism of the contemporary intensive presence of technologies in our lives is “technophobic”; that is, against the development of technological design to increase human progress and enlightenment.

However, this ingenious demonization of criticism is the result of the complexity of the technological phenomenon itself, as it carries the same ambiguities inherent to all human agency. Human action is not univocal but is marked by both material and social mediation. We do not act in a vacuum but always within concrete historical, environmental, economic, and societal contexts. Additionally, human action is influenced by the subjectivity of conscious individuals, who are bearers of desires and fears, and it is relational, as we always act together with other human and non-human entities, including animals, plants, and all the technological artifacts that surround us. This human agency is not absolute or libertarian, where the world and

¹ See Srnicek (2016).

its objects are at our disposal independent of external interference. On the contrary, it always occurs within different possibilities and potential courses of action, including those offered by the technological design itself in all its material and digital varieties, configuring choices, meanings, and values embodied in different practices.

Technological design, as a human action, suffers from these same circumstances and characteristics and cannot be seen as the mere manipulation of exogenous natural materials but as part of the relational structure of human agency². In this sense, it is no longer appropriate to think of it as something immune to the ethical and political issues inherent to the lives of humans in their inter-human environment of cities and their relationality with non-humans and the materiality of the environmental world. More than instruments, technological artifacts are constitutive forms of human action, and their creation is a social practice interrelated with other human practices that shape social life.

Technological design as a social practice: a relational and teleological look

We propose to understand technological design as a social practice in the sociological-philosophical sense established by the Scottish thinker Alasdair MacIntyre, that is, it should be defined, differently from the ordinary use of the word, as any complex and coherent form of collective human activity, socially established, through which

[...] internal goods to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended (MACINTYRE, 2007, p. 187).

In this sense, skillfully kicking a ball is not a practice, but playing soccer is; driving a nail into wood is not a practice, but carpentry is; planting potatoes is not a practice, but agriculture is; building walls is not a practice, but architecture is. Similarly, research into physics, chemistry, and biology, the work of historians, painting and music, etc., are practices. These encompass a wide variety ranging from arts, science, games, politics, and even the formation and support of family life, as well as the activity of technological design. Social life is configured precisely as an extensive network of interrelated practices, each one with its standards of excellence and conceptions of goods and ends involved, forming a human fabric of meanings that attribute some general defining *telos* of the good human life, of its excellence as a way of living and being taken as a whole³.

Every practice has internal and external goods that give it meaning, articulated from a conception of human good that gives it a place in the set of social life and human life considered as a whole. So, practices are part of larger historical narratives that organize social, economic, and political life into a cultural and symbolic totality subjected to dynamic reformulations and transformations. As they are diverse and multiple, each one with its specific goods, sometimes in conflict with other practices within societal life, is necessary, according to MacIntyre, some conception of human good that orders and establishes evaluative criteria by

² Cf. Ihde (1990), Verbeek (2005), Jonas (1984), MacIntyre (1999).

³ For a more extensive perspective of MacIntyre's concept of practice, see Carvalho (2012) and Horton e Mendus (1994).

articulating them within the whole of common life. One of the central challenges of societal life is precisely to establish this horizon of human good that organizes the multiplicity of its practices, in historical, social, material, and symbolic forms. Hence why the enormous diversity of philosophical, social, and political conflicts that happen in contemporary life, in which an international institution like the UN doesn't even seem to make much sense in its ability to resolve such differences⁴.

The internal goods or goods of excellence of a particular practice are those that can be realized within it, carrying a story, representing its *telos* – reclaiming here a certain Aristotelian sense –, which benefit the entire community of practitioners, not just a part of it. And external goods (or effectiveness goods) are those that are realized not only in a specific practice, such as money, power, and wealth, representing the institutional dimension of social practices, the benefit of which is not necessarily shared by all its practitioners. The historical development of practices implies an expansion of human powers within their scope, towards excellence in their specific art; but this historicity is not autonomous from the social and environmental fabric in which it develops and exercises itself. This excellence of internal goods is intrinsically located within the greater excellence that situates practices in the collective praxis, that is, of the human good or the good human life as a superior *telos* that defines its meanings.

Let us take an example in the context of technological design: in the same way that a hammer does not exist by itself as an isolated artifact⁵, but acquires meaning and existence as a constitutive part of the arts of carpentry or metallurgy, a practice also acquires its meaning, validity and valence within the consideration of what human excellence is, the good life that gives meaning to different practices, ordering and articulating them historically, as formative parts of the social and environmental fabric in which we are situated and of which we are constitutive parts. The art of carpentry or metallurgy, like the others, in turn, is not an isolated practice but acquires its existence and meaning within the network that connects, among other things, from primary human needs for survival, improvement of conditions of housing and transportation, the production of economic existence, the aesthetic forms associated with them, as well as the fabric of symbolic and material interrelations that connect the environment, humans and non-humans.

Thinking about technology as a practice means, then, understanding it in its multistability, that is, in the technological design as a praxis that carries moral and political meaning, subjected to evaluations that go beyond its material immanence (that of the artifact of cell phone or hammer taken alone, for example). It allows us to place it in the space of choices, of multifaceted aspect that is typical of human agency, since it is an activity, whose paths are diverse, whose possible developments aim at different objectives, and alternative ways of being and living. Any technological artifact is not a product whose way of being and function is unique, that is, it would only be possible to be developed under a single form and materiality, objectively arranged and teleologically already defined. Its existential concreteness is, in fact, the result of choices, subjected to varied determinations, ranging from its raw material already available or even created for that purpose, through the limits of available knowledge and aes-

⁴ As Vaz (1995, p. 55) has reminded us, "All problems of survival and coexistence, including those that are situated in the field of conflictive relations between the First and Third Worlds, are perfectly solvable, have their constants and variables known and the solutions are within the possibilities of current humanity. It is not, therefore, in the field of the production of material goods and the satisfaction of vital needs that the deep crisis takes shape. It is in the field of reasons for living and ends capable of giving meaning to the human adventure on earth". And, updating Vaz's diagnosis, it is around these ends that the great debate surrounding the intensive presence of technologies in our actions and ways of living can be found.

⁵ I refer here to the classic example of the hammer analyzed by Heidegger in *Being and Time* (HEIDEGGER, 2012).

thetic preferences and economic and social opportunities, as well as by the set of moral and political values that define the context of its emergence. In other words, technological design is not a one-way street, which has only one existential possibility but is inscribed in a direction that suppresses other possibilities, choices, and values in its historical effectiveness, by privileging one path to the detriment of others.

Design belongs to the political and moral sphere because it is not located on the same plane as science, the search for objective knowledge of the world and human things, but within the scope of the praxis of what should be⁶. The technological design seeks to build worlds, in which ways of being and living become possible, that is, it postulates a conception of humanity, of a good life that represents the realization of its proper excellence, its flourishing. In this sense, it is a human action loaded with meaning and moral and political values that constitute the human community, not only the creation of isolated tools that do not interfere with the latter's historical purposes. On the contrary, to the extent that it operates in the direction of what human and non-human worlds should be, by giving them either material or virtual forms and constructing them as grounds for the flourishing of certain ways of being and living, technological design becomes the bearer of forms of morality and politics, that is, the producer, enabler or mediator of certain material, moral and political goods.

To the extent that, for instance, the practice of modern intensive agriculture is increasingly mediated by technological artifacts, the design of these artifacts effectively responds to certain needs of this practice, dealing with the problems that emerge in the development of agriculture, in the face of growing demand for food in a world increasingly occupied by the human species. However, this primary instrumentalization of technological artifacts, in which they are initially situated as tools for solving problems posed by human needs, is not inconsequential, as if it were unilaterally determined by them. The intense mechanization of agriculture transforms this social practice based on other moral and political values, as far as mechanization places agriculture at the business level, that is, no longer as a practice linked to the food needs of a family or social group that is delimited geographically and historically, but as mass production of goods for consumption, now, in a broad global network of exchanges of an economic system, a possible way of producing life among others.

Contemporary agribusiness is the expression of this historical transformation of the practice of agriculture and the goods and values previously linked to it, in which the technologies generated in its surroundings are aimed precisely at enabling and realizing this new horizon of exploration of the natural environment, arable land, now seen as an object of appropriation for marketing interests – something that would be unfeasible without these same technologies and which generates enormous destructive environmental impacts on the life in our planet. If we take agroecology as a counterpoint, for example, the entire set of technological artifacts that are placed in this perspective is quite different from that of agribusiness, as there is a different set of principles from that way of thinking of the natural environment as a valuable reserve awaiting expropriation by humans. The technological arsenal of agroecology has a different design precisely because the practice of agriculture is seen and exercised from other values, its goods and ends are at the service of another conception of the excellence of this practice, an excellence, in turn, linked to a conception of humanity not separated from the integrity of nature as a whole and the relationships of solidarity and sharing that are at its base⁷.

⁶ Although today one can speak more than ever not only of technique or technology, but of technoscience, by the interface between science and technology, especially since modernity. Don Ihde (2009) goes further than this, arguing that science has always been technologically mediated, that is, it has always been technoscience.

⁷ To better understand agroecology and its values and aims, see Wezel *et al.* (2020); Wezel *et al.* (2014); and Tait, Neves, Gonçalves (2020).

Modern technological development in intensive agriculture no longer follows food values linked to the way of life of a relatively small community, placed in a well-defined ecological and material context, but allows food to be transformed into commodities, in the form of a product not linked to the way of being of a historically constituted human community. Modern technological development in intensive agriculture no longer follows food values linked to the way of life of a relatively small community, located in a well-defined ecological and material context, but allows food to be transformed into commodities, in the form of an uprooted product. Technological design transforms the practice of agriculture into something different from its original condition, modifying the way of life of humans, the social network in which it made sense, introducing other meanings in the relationship with the environment and with other humans, qualitatively altering their actions, both materially and socially – as Hans Jonas (1984) pointed out, modern technique substantially alters the range and power of human agency. But this does not happen unilaterally, as the diverse practices of technologically mediated societies are also, at the same time, altered and modified by these same technological designs; and not necessarily with intended and predicted consequences in their formulation⁸, but also in unexpected and often quite perverse ways for humans and non-humans – an important indicator of this is the problem of environmental emergency caused by intense human intervention in the terrestrial environment through its growing technological power, which raises serious issues of environmental justice, as well as risks to the survival of life on the planet⁹.

Technological design is, therefore, not a practice isolated from other social practices, but is part of an ecology of practices, in which they all intersect, producing mutual changes and generating different meanings from this interrelationship. Like every practice, its ontological condition is relational, its artifacts are not entities whose meaning, and function are previously established and determined, without history. Human becoming is linked to the becoming of its practices and, especially, the practice of technological design, as this transversally crosses other practices by providing the material bases necessary for the functioning of social life; and it does so in a way that is not only functionally and evaluatively sterile, but also alters the becoming of other social practices and the horizons of meaning and significance that we attribute to ourselves and the world. As Ihde e Malafouris (2019, p. 195) remind us

Humans, more than any other species, have been altering their paths of development by creating new material forms and by opening up to new possibilities of material engagement. That is, we become constituted through making and using technologies that shape our minds and extend our bodies. We make things which in turn make us.

Since Marx, we have known about the intimate connections between economics and technique, both intensely constituting the practice of politics and sociability; but in the contemporary world, this becomes more clearly intense, as our societies are increasingly technological in all their spheres. We see ourselves today as technical civilizations, in which the practice of technological design has become central in terms of defining our own way of being and living – as Jonas (1984) had warned, modern technology has become not just a means, but an end to our way of living. The practice of technological design has become an essential requirement for the development of other practices, from health, agriculture, fashion, body care, aes-

⁸ What Vallor (2016) calls growing technological opacity, that is, the difficulty in being able to predict consequences and possible futures with the increasing and intense adoption of technological mediations in human life.

⁹ See Wallace-Wells (2019) and Crary (2023).

thetics, commerce, industry, transport, security, education, politics and social communication, and even in science itself, providing certain standards of excellence and effectiveness.

The ideal of efficiency contained in technological promises has become the miraculous Midas touch for all our problems; however, this central place is misleading, as technological design carries the same relational ontological structure as other practices: it does not exist on its own, isolated in its own ways of making and engendering material and virtual artifacts, as if it had only an internal economy. As Jonas (2013) argues, all human actions are subject to ethical and political evaluation when they manifest themselves in the form of power, as is precisely the case with technological activity as an exercise of human power:

That ethics, speaking more generally, has something to say about the subject of technique, or that technique is subject to ethical considerations, is something that follows from the simple fact that technique is an exercise of human power, that is, is, a form of action [Handelns], and every form of human action is subject to moral evaluation (JONAS, 2013, p. 51).

The “forgetfulness” – ideologically biased – of this reciprocal relational ontology of humans and technological artifacts¹⁰ is what produces the serious illusion of its apparent neutrality, independence, objectivity, and one-dimensional development. Getting out of this muting oblivion of the responsibility involved in technological design as a human action is a necessary first step so that we can change the perception of the place it occupies in our technological societies, raising the ethical and political questions that can always be asked so that all human actions are also recognized in this context: What good are we generating? Who is it good for? Does it do justice to what or who? Does it contribute to human well-being as a whole, including non-humans as well? What *telos* does it propose in its realization? What humanity will we accomplish?

Technological design certainly plays an essential role in humans’ fight against the natural forces that surround us and threaten us from all sides, from microscopic organisms, that produce deadly diseases, to harmful effects produced by uncontrollable natural events, such as cyclones, earthquakes, seaquakes or extreme weather events. Technological design has always been part of this process of reducing or eliminating human vulnerability, as an animal being and a participant in the same nature from which it emerged. In this sense, technological design has always carried a promise of protection and realization of the fundamental human good, which is the dignified human existence itself on a planet that is, at the same time, our home and residence, a place for realizing our possibilities and excellences, as well as a place also fertile in threats and inhabited by many destructive forces.

But like all human action, technological design not only has the gift of grace but also of sin; it is the bearer of countless wonderful achievements, such as vaccines, healthy housing, abundant food, fast communications, *etc.*, as well as enabling destructive powers, weapons of mass destruction, massive contamination of rivers, seas, and lakes by poisons and pesticides, contamination of large areas by nuclear radiation, alteration of entire natural environments, including the atmosphere, which threaten life on the planet. Furthermore, recognizing its relational nature, like all human action, is also recognizing the very vulnerability of technological design as a human creation, as a social practice, despite all its powers acquired in its association

¹⁰ Heidegger, both in *Being and Time* (2012) and in *The Question concerning Technology* (1977), had already anticipated this relationality of humans and technological artifacts. About this, see also Ihde (2009).

with modern science, therefore, as an appropriate place to the question about its ends (telos), that is, about the ethics and politics that it generates and makes viable.

More-than-human human agency: the technological mediation of artifacts

Thinking about technological design as a practice, in the Macintyrean sense that we proposed here, means not only asking about the morality that it carries with it but, just as important, asking about the nature of this human agency that is located in the middle of a fabric social, therefore, full of intertwined practices, permeated by the intensive presence of technological artifacts, that is, in an almost entirely technologized society – as is especially the case in advanced capitalist societies¹¹ and their cyberspace¹². What we have is a complexification of human agency, in which it is no longer just a conscious subject, abstractly thought of as rational, who decides and chooses their actions in the face of a world of external objects and with different possible courses of action, which is up to they exclusively evaluate within their subjective consciousness, along Kantian lines, for example, or taking into account a simple consequentialist calculation.

This human agent is now permeated by a network of relationships with other humans, not only those close to the place they live, but also in other places on the planet; and not only those who exist today but also future generations are implicated; as well as being situated in a network of non-human objects, which form the technological fabric that surrounds us, as well as other non-human living beings that surround us and relate to us, in our natural environment. In this sense, human agency is more than human, it is not simply reduced to a conscious subjective dimension but extends materially and biologically to other non-human beings with which we are relationally constituted – in this sense, we are, in the end, hybrid entities, made up of material and digital artifacts and objects, human and non-human organisms, in which nature and culture are not dissociated. As Santaella (2021, p. 90) warns, it seems that

[...] the modern mind has become a hybrid structure, built from traces of previous biological stages together with symbolic resources from external memory, today made up of a plurality of systems of signs produced thanks to increasingly sophisticated and intelligent technologies. Ultimately, it seems that the evolution of the human mind is moving towards tuning into the environment on multiple levels, with multi-level tuners. It remains to be seen whether humans are up to the evolution of their hybrid mind.

Technological mediation in human life plays a very important role, as we have seen, in the set of social practices and, consequently, in the configuration of human agency, beyond the mere instrumentality assumed by common sense. As Don Ihde maintains

¹¹ The expression “Advanced capitalism” describes “a harmonious and self-regulating economic system, a society in which individual freedom defines wider economic freedom or a capitalist model has been integrated and developed deeply and extensively and for a prolonged period in a freedom-based culture. The expression *advanced capitalism* distinguishes such societies from the historical previous forms of capitalism, mercantilism, and industrial capitalism, and partially overlaps with the concepts of a developed country; of the post-industrial age; of finance capitalism; of post-Fordism; of the spectacular society; of media culture; and of “developed”, “modern”, and “complex” capitalism, all variants of economic freedom”. See “Advanced capitalism”. *Wikipedia*. Access on 24.04.2024. <https://en.wikipedia.org/wiki/Advanced_capitalism>

¹² “Cyberspace is an interconnected digital environment. It is a type of virtual world popularized with the rise of the Internet. The term entered popular culture from science fiction and the arts but is now used by technology strategists, security professionals, governments, military and industry leaders, and entrepreneurs to describe the domain of the global technology environment, commonly defined as standing for the global network of interdependent information technology infrastructures, telecommunications networks and computer processing systems”. *Wikipedia*. Access on 24.04.2024. <<https://en.wikipedia.org/wiki/Cyberspace>>.

[...] our existence is *technologically textured*, not only with respect to the large dramatic and critical issues which arise in a high technological civilization – such as the threat of nuclear war or the worry over global pollution, with its possibly irreversible effects – but also with respect to the rhythms and spaces of daily life (IHDE, 1990, p. 1).

According to him, from the moment we wake up we are in human-technology interactions that scale numerically from the simplest to the most complex, intertwined with technological artifacts that mediate and establish possibilities in our daily lives. This applies from the blanket we use to sleep to the means of transportation we use to get to work, and even in our attempts to escape from these relationships with material and urban culture through, for example, mountain climbing or water skiing, as well like our sexual practices with condoms and other protectives. This extent and variety of the incorporation of technologies into our daily lives produces a familiarity that can distance us from the need for critical reflection on their results, as well as on the impacts that this technologically incorporated system has on our lives, a system that he calls “technosystem”¹³.

Ihde’s reflection proposes precisely to break this familiarity that blinds us and realize the peculiarity of this technologically embodied form of life, bringing to light the wide variety of existential questions and popular and academic beliefs involved in it. When articulating the vast and complex terrain of technology with its human context, Ihde prefers the Kierkegaardian maritime metaphor of *Fear and Trembling*, according to which we would be like captains of ships sailing through the seas, in which “the navigator, in the very midst of the sea where both boat and sea are in motion, must take bearings, find a direction, and locate both himself and his destination” (IHDE, [1990] 2017, p. 27). In other words, we are already inhabiting a technosphere, a technological cocoon that provides us with life support, an environment built with our participation and technological artifacts, of which we are self-aware and in which we need to locate the points of reference, based on the variations of this environment, to find our way – in the language of Macintyre, to find our flourishing as humans.

With the constitutive participation of technologies in his actions, as part of a technosphere, the technologically mediated human agent ceases to be simply an autonomous subject, an imposing lord of technological artifacts made available at hand for his use and disuse, he is immersed and configured in the interworld of technological mediations, being at the same time as an agent that produces technologies, and, on the other hand, also dialectically reconfigured by them, suffering their determination. Technological artifacts lose the common status of mere tools external to the human agency to become constituents of the possibilities of action of human agents and, therefore, shapers of the moral and social community¹⁴.

The concept of technical mediation was formulated by Bruno Latour (1994) to explain how technology is modifying humans, when they delegate their actions to technological artifacts, through their embedded scripts or executables that direct the action. An example of this is speed bumps on roads and streets that force drivers to reduce speed and, therefore, behave morally in an appropriate and valuable way. And Peter-Paul Verbeek (2005, 2011) advances it to account for how human existence is always intertwined with technology, how technologies and humans exist together and acquire their characteristics from their mutual dependencies. The perception of the world, how the world appears to humans, and the action in the world, how men act in the world, are always constituted and transformed by technologies to a greater or lesser extent, so we must pay more careful attention to how concrete technologies actions

¹³ Feenberg (2017) also assumes this systemic perception of technologies in social life.

¹⁴ On this, see, for instance, Latour (1994, 2002, 2012), Ihde (1990) and Verbeek (2011).

take place in the human world. In this sense, technological artifacts become contiguous with humans and their actions, they begin to configure men's actions and quality, in an intertwining between humans and technological devices.

Humans are technological beings, just as technologies are social entities. Technologies, after all, play a constitutive role in our daily lives. They help to shape our actions and experiences, they inform our moral decisions, and they affect the quality of our lives. When technologies are used, they inevitably help to shape the context in which they function. They help specific relations between human beings and reality to come about and co-shape new practices and ways of living (VERBEEK, 2011, p. 4).

Moral agency is not left out of this process because the possibilities of action and the very human condition of the moral subject also become configured with the consistent participation of technological artifacts. A recurring example given by Verbeek (2011) is the fetal ultrasound, in medicine, whose existence changes the condition of the baby and parents in relation to that condition which previously existed without this technological device. The ultrasound transforms the relationship that parents have with the fetus, by making them responsible for the possibility of maintaining the continuity of its existence in the event of the detection of a serious illness; it inserts the fetus into the relationship with its parents well before birth, by providing it with a technologically mediated identity; transforms the fetus into an object of medical care, something that did not exist before ultrasound, subjecting it to decision-making by parents and doctors. In short, it is a technological device configuring the morality of parents' relationships with the fetus in a new way, something that did not exist before the emergence of the medical test in the human world, causing them to have to make moral decisions that were previously not possible. A new world of possibilities opens up with technological mediation, which would be impossible without the participation of these technical artifacts.

In this sense, what is human cannot be dissociated from technological artifacts and their dialectical mediations on human agency and the constitution of the collective space itself shared by humans and non-humans, whether the latter are technological artifacts or biological entities. What is morally correct or represents human flourishing in terms of excellence is not dissociated from the material, virtual, and symbolic possibilities opened by technological design, as this in its multiplicity advocates possible futures of the world and humanity that cannot be reduced to only one historical, social and political possibility. Due to its relational and non-unitary condition, technological design(s) bring with them different *becomings* that cannot be reduced only to those that digital capitalism makes possible in the present. There are internal powers of technological design that express the powers of human agency in moral and political terms, as this is not ontologically ready and finished, but has an inherent historicity. More than human powers, since there are no humans without the effective and material mediation of non-humans in our practices, whether these are technological objects or natural entities¹⁵.

In the same reflective line, when Andrew Feenberg (2017) asks about the possibility of changing the *technosystem* towards the democratization of society, he is not advocating that the existing technological apparatus be redirected towards another possibility, other differentiated purposes, as if this apparatus was a piece of furniture to be relocated because it is eventually out of the way, from the perspective of that common human instrumentalism. It is, on the contrary, a perspective of changing design patterns to configure another form of sociability that represents full human flourishing, a form of social life that carries an emancipatory rationa-

¹⁵ About this symbiosis between humans and technology, see also Santaella (2022).

lity, not limited to the forms of rationality currently in force and technologically subjected to the interests of transnational and digital capitalism. Democratizing technology, in the sense assumed by Feenberg, is not the mere socialization of currently consumed technological gadgets but generating another horizon of technological mediation in the forms of societal life in which human powers of flourishing, as well as the horizon of human agency as a whole, come to exist in the form of an emancipated historical becoming, not permeated by social, economic and political class domination.

Thus, to democratize technologies is to democratize the dominant technical code, it is to make technological design, as a fundamental social practice in the ordering and configuration of the social, economic and political life of humans, pose the question of its moral and political ends, transforming human agency towards a socially just and equitable society. And, therefore, place the political struggle within the technical code itself, that is, in the dispute for the standard of technological design, for the value horizon that is intrinsic to it, for the ends that provide its direction, the *telos* for the development of artifacts and their experiences of humanity and possible futures, in short, about living well. As Verbeek (2005, p. 235-236) remembers,

The design of technology thereby becomes no longer an internal technological affair, but appears to be a moral matter as well. Technologies are not merely functional objects that also have dimensions of style and meaning; they mediate the relations between human beings and their world, and thereby shape human experiences and existence. Technologies help to determine how people act, so that it is not only people but also things who give answers to the classical moral question, "How to live?" It is time that we take the contributions of technology seriously and combine our forces to provide new answers to this ancient question that still applies to the technological world in which we live.

Towards a praxeological technological design

Thinking of technologies as neutral instruments and tools available to our agency is, as we have seen, obscuring their complex nature, and wanting to impose an ideologically interested vision on technological design. On the contrary, when we assume them as a social practice carrying internal and external ends and values, we do not understand them outside the social fabric of which they are part, therefore, carrying ethical and political constituent elements with them, we rehumanize them. We return it to its condition of legitimate human praxis and a constitutive part of the discussion around the building and embodying of human flourishing since we cannot think of human agency without these technological artifacts, without this cocoon that constitutes and expresses us, in other words, they are carriers of our humanity and praxis.

In this sense, it means going beyond an instrumentalist conception that ends up limiting our understanding of its centrality in the construction of human life, by making technological design an inevitable one-sidedness, governed by progress directed by the universal *telos* of efficiency. Understanding it as practice, in Macintyre's sense that we proposed, we return its historicity to all human praxis, and we are not trapped in a pessimistic view of the intensive presence of technology in the world of life. Concrete experiences of how technology is not deterministic of human actions, such as those related to the environmental movement and the internet, are an illustration of what human agency can do with the technology that permeates the world of life, even in advanced capitalist societies where the potential for alienation is always pervasive and constitutive of this way of producing social life.

In its role of configuring determined mediations between humans, technological design puts at stake an ought to be of humanity and the world, as far as the powers mobilized by tech-

nologies are not restricted to the human space of the city, but reach the entire planet, the whole nature. This technological human agency is, therefore, what is most genuine in human praxis, its creative capacity, and its historicity, establishing ends not only as individuals but as species. It is through the practice of technological design that we build our conception of humanity, what constitutes our good life. Our contemporary challenge is precisely to fully realize and understand this as a species that asks itself the question about the meaning of being, about human excellence and flourishing not dissociated from the non-humans that also constitute us.

Leaving the instrumentalist conception of technological design is necessary to climb the path of reciprocal generosity with non-human organisms and mutuality with the technical artifacts that form our cocoon, our technosphere, as well as with the reciprocity and social cooperation that is inherent in the social fabric. And recognizing the relational rationality that is ontologically specific to our way of being and acting in the world together with others, as well as the technical objects that define us, in other words, by a praxeological technological design in the MacIntyrean sense. As our agency can no longer be thought of as being outside of technological mediation, the reflection on normativity in the technologically mediated actional context cannot be refused, under the penalty of maintaining a partial and mistaken perspective of the merely instrumental *démarche* of technology. Such normativity, in turn, is always the crystallization of a social consensus, configured in the form of some social tradition of thought, practices, and technological artifacts, which is always historically transforming itself. As Ihde and Jonas observed, the normativity required for a technological civilization is not outside the culture that expresses it but will necessarily have to go through its material and symbolic relationality, from artifacts to the image of humanity, at its most different levels.

References

- CARVALHO, H. B. A. de. Hans Jonas e o giro empírico da filosofia da tecnologia: notas para um diálogo com a pós-fenomenologia. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 21, 2020, p. 56-71.
- CARVALHO, H. B. A. de. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2. ed. Teresina: EDUFPI, 2012.
- CRARY, J. *Terra arrasada: além da era digital, rumo a um mundo pós-capitalista*. Rio de Janeiro: Ubu Editora, 2023.
- EENBERG, A. *Technosystem: the social life of reason*. Cambridge: Harvard University Press, 2017.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Bilingual edition. Transl. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.
- HEIDEGGER, M. *The question concerning technology & Other essays*. New York: Garland Publishing, 1977.
- HORTON, J.; MENDUS, S. (Eds.). *After MacIntyre*. Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre. London: Polity Press, 1994.
- IHDE, D. *Postphenomenology and technoscience: the peking lectures*. Albany: State University of New York Press, 2009.
- IHDE, D. *Technology and the lifeworld: from garden to earth*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

IHDE, D.; MALAFORIS, L. Homo Faber revisited: postphenomenology and material engagement theory. *Philosophy & Technology*, v. 32, n. 2, 2019, p. 195-214.

JONAS, H. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. São Paulo: Paulus, 2013.

JONAS, H. *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

KIERKEGAARD, S. A. *Diário de um sedutor. Temor e tremor. O desespero humano*. Trad. Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

LATOUR, B. Morality and technology: the end of means. *Theory, Culture and Society*, v. 19, n. 5-6, 2002, p. 247-60.

LATOUR, B. On technical mediation: philosophy, sociology, genealogy. *Common Knowledge*, n. 3, 1994, p. 29-64.

LATOUR, B. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: EDUFBA; Bauru: EDUSC, [2007] 2012.

MACINTYRE, A. *After virtue: an essay in moral theory*. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, [1981] 2007.

MACINTYRE, A. *Dependent rational animals: why human beings need virtues*. New York: Open Court Publishing, 1999.

SANTAELLA, L. *Humanos hiper-híbridos: linguagens e cultura na segunda era da internet*. São Paulo: Paulus, 2021.

SANTAELLA, L. (Org.). *Simbioses do humano & tecnologias*. São Paulo: Edusp; IEA-USP, 2022.

SRNICEK, N. *Platform Capitalism*. London: Polity Press, 2016.

VALLOR, S. *Technology and the virtues: a philosophical guide to a future worth wanting*. New York: Oxford University Press, 2016.

VAZ, H. C. L. Ética e Razão Moderna. *Síntese Nova Fase*, v. 22, n. 68, 1995, p. 53-85.

VERBEEK, P.-P. *Moralizing technology: understanding and designing the morality of things*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

VERBEEK, P.-P. *What things do: philosophical reflections on technology, agency, and design*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2005.

WALLACE-WELLS, D. *A terra inabitável: uma história do futuro*. São Paulo: Comp. das Letras, 2019.

About the author

Helder Buenos Aires de Carvalho

Full Professor, Philosophy Department/UFPI. Researcher PQ2/CNPq. Professor in the Graduate Program of Philosophy, UFPI. PhD in Philosophy (UFMG, 2004), with a doctoral internship at Boston College (2001). Postdoctoral Research in PUCRS (2010) and UFMG (2018).

Received in: 07/08/2024
Approved in: 10/28/2024

Recebido em: 08/07/2024
Aprovado em: 28/10/2024

Linguagem e apropriação: sobre a nomeação em Hannah Arendt e Carl Schmitt

Language and appropriation: on naming in Hannah Arendt and Carl Schmitt

Roan Costa Cordeiro

<https://orcid.org/0000-0002-5046-073X> - E-mail: roan.costa@gmail.com

RESUMO

O propósito do artigo é investigar a relação entre linguagem e apropriação presente nas reflexões de Hannah Arendt e Carl Schmitt sobre a questão da nomeação. Considerando que ambos ressaltaram o elemento apropriativo subjacente ao nexos entre a linguagem e o mundo, partimos da definição arendtiana, segundo a qual o nomear é o modo que os seres humanos possuem para se apropriarem dos acontecimentos do real e, assim, dotá-los de comunicabilidade, assegurando a conexão entre as atividades mentais humanas que buscam o seu sentido e o mundo de aparências em que se manifestam. Na primeira parte do texto, interpretamos as análises de Arendt sobre tais relações de maneira a evidenciar a compreensão de linguagem presente em sua obra, especialmente em *A condição humana* (1958) e *A vida do espírito* (1978). Na segunda parte, a fim de esclarecermos o significado apropriativo da nomeação, mobilizamos a leitura de Carl Schmitt desenvolvida no ensaio “*Nomos – Nahme – Name*” (1959). Segundo o pensador alemão, a ênfase no *nomos* como termo fundamental do vocabulário político e jurídico ocidental permite descobrir uma estrutura particular de linguagem e de pensamento, cujo núcleo irradiador de sentidos reside em acontecimentos originários de “tomada” ou “apropriação” (*Nahme*) englobados pelos próprios atos de nomeação. Por conseguinte, observando uma confluência entre essas abordagens, concluímos que a tomada dos acontecimentos na linguagem por meio da nomeação possui implicações inegavelmente práticas, as quais nos remetem a processos decisivos que são da ordem da política e do direito.

Palavras-chave: Nomeação. Linguagem. Apropriação. Hannah Arendt. Carl Schmitt.

ABSTRACT

The purpose of this article is to investigate the relationship between language and appropriation in Hannah Arendt's and Carl Schmitt's reflections on the question of naming. Considering that both emphasized the appropriative element underlying the link between language and the world, we start from Arendt's definition according to which naming is the way through which human beings appropriate the events of reality and thus endow them with communicability, a mechanism that ensures the connection between the human mental activities that seek their meaning and the world of appearances in which they manifest themselves. In the first part of the text, we interpret Arendt's analysis of these relationships in order to highlight the understanding of language present in her work, especially in *The Human Condition* (1958) and *The Life of the Mind* (1978). In the second part, in order to clarify the appropriative meaning of naming, we mobilize Carl Schmitt's reading developed in the essay "Nomos – Nahme – Name" (1959). According to the German thinker, the emphasis on nomos as a fundamental term in Western political and legal vocabulary makes it possible to uncover a particular structure of language and thought, the core of which radiates meaning through events originating in the "taking" or "appropriation" (Nahme) encompassed by the very acts of naming. Considering the confluence between these approaches, we conclude that the capturing of events in language through naming has undeniably practical implications, which refer us to decisive processes in the domains of law and politics.

Keywords: Naming. Language. Appropriation. Hannah Arendt. Carl Schmitt.

Introdução

O problema da linguagem é uma força motriz do pensamento contemporâneo. Chama a atenção, portanto, que uma das obras mais expressivas sobre o pensar gestadas no último século, o primeiro tomo de *A vida do espírito* (1978), de Hannah Arendt, não tenha despertado o mesmo empenho dos seus leitores e comentadores acerca do papel da linguagem na investigação da autora, ainda mais quando, tendo aí se alongado um pouco mais sobre a questão, foi onde definiu, em linhas de sentido decisivo, a nomeação como o "puro nomear das coisas, a criação de palavras, [que] é a maneira humana de apropriação, e, por assim dizer, de desalienação do mundo no qual, afinal, cada um e nós nasce, como um recém-chegado e um estranho" (ARENDR, 2017, p. 119).

Diante disso, tendo em vista essa sua leitura de que o pensamento implica uma "tomada" prévia do mundo nessa captura da linguagem, o propósito desta investigação consiste em elucidar o nexos entre nomeação e "apropriação", termo, aliás, de emprego bastante intrigante numa obra cujo principal alvo não é o acontecimento da ação, mas as capacidades mentais humanas. Para isso, em um primeiro momento, devemos apresentar o traçado da concepção arendtiana de linguagem esboçada em *A vida do espírito*. Na sequência, a fim de estabelecer um sentido do termo apropriação, no qual a questão da linguagem venha à luz oportunamente em termos práticos, recorreremos a Carl Schmitt, pensador que realiza um movimento simétrico ao de Arendt, embora em direção oposta, na medida em que vai da "apropriação" ou "tomada" jurídico-política do nomos ao próprio nomear, que então se configura como "apropriação" originária dos acontecimentos na linguagem.

Hannah Arendt, a linguagem e a nomeação

Na obra de Hannah Arendt, há uma distensão entre a realização da linguagem como fala ou discurso (*speech*) e a própria faculdade ou capacidade de linguagem que pode ser balizada por dois vocábulos gregos empregados pela autora: *léxis* e *lógos*. Ao se referir à ação e à fala ou discurso em *A condição humana* (1958), Arendt recorda que apenas duas atividades eram políticas, segundo Aristóteles, dentre todas aquelas necessárias e presentes nas comunidades humanas: “a ação (*práxis*) e o discurso [*speech*] (*léxis*), das quais surge o domínio dos assuntos humanos (*ta tōn anthrōpōn pragmata*, como chamava Platão), de onde está estritamente excluído tudo o que é apenas necessário ou útil” (2016, p. 30). Mas, enquanto a dimensão da *léxis* (“palavra”, “discurso”, “dicção”, “estilo”) aparece especialmente na encarnação do discurso agonístico, revelando a palavra na sua efetividade, o *lógos* (“cálculo”, “razão”, “discurso”, “fala”, “linguagem”) remeterá a linguagem à sua própria fundamentação. Assim, na reflexão tardia de Arendt, devemos recordar que a equação nomeação/apropriação aparece no âmbito em que a filósofa enfrenta um problema fundamental da “vida do espírito”: o “recuo” ou “retirada” (*withdrawal*) do pensamento com relação ao mundo, operação que lhe permite dramatizar a diferença e o nexos existente entre ambos com o emprego da antiga metáfora do espetáculo do mundo.

Nesse contexto, em que se aparece o elemento metafórico da linguagem como “ponte” entre o pensar e o mundo, Arendt é bastante explícita ao afirmar que o pensamento não existe sem a linguagem, pois “precisa do discurso não só para ter realidade sonora e para tornar-se manifesto; precisa dele até mesmo para ser ativado” (2017, p. 142). Porém, como observa não sem desconforto, mesmo que a linguagem seja “o único meio no qual o invisível pode tornar-se manifesto num mundo de aparências”, ela não é “tão adequada” para exercer essa função, não tanto, pelo menos, “quanto os nossos sentidos são adequados à tarefa de lidar com um mundo perceptível” (ARENDT, 2017, p. 132). É então que a metáfora desempenha o seu papel, pois é ela que “pode, a seu modo, curar o defeito” (ARENDT, 2017, p. 132) da linguagem nessa manifestação, relacionando o visível e o invisível.

Se atentarmos para o que de fato é remediado nessa cura, o problema que orienta a autora não é apenas o da relação entre a linguagem e o mundo, ou ainda, entre o pensamento e o mundo, mas entre o pensamento e a própria linguagem, pois, embora aquele não subsista sem esta, eles não são a mesma coisa. O contraste mais nítido que podemos extrair da reflexão arendtiana a esse respeito se baseia na distinção entre o que se mostra, se manifesta como tal no mundo enquanto visível, a exemplo do que é percebido pelos sentidos ou constituído na esfera da ação, e o que é ou se ocupa do invisível. Essa distinção resulta do duplo movimento operado pela autora que consiste, por um lado, em proceder com uma recusa da identidade entre ser e pensar e, por outro, em fazer coincidir ser e aparecer, o que ela afirma logo na primeira seção de *A vida do espírito* (ARENDT, 2017, p. 35).

Para Arendt, trata-se de conjugar o fato de que as “atividades mentais” são “invisíveis e [estão] ocupadas com o invisível” (2017, p. 117) com o fato de que elas são atividades de “seres de aparência” os quais aparecem, vivem e habitam o mundo (de aparências). E aqui, novamente, assoma o já aludido problema da retirada (mental) do mundo e da “apropriação” do mundo, uma vez que o pensamento não é o mundo como tal, não coincidindo com a realidade. Ora, no espaço que se estabelece “entre” o recuo do pensamento e a apropriação do mundo, a “linguagem articulada”, por assim dizer, toma o seu lugar, sendo responsável não apenas por manifestar, mas constituir as próprias atividades mentais, isto é, por atuar como garantidora da ponte que remedia a cisão (interna) da aparência entre o que é invisível (como o pensamento) e o que é visível (a ação política, a obra, etc.). Nesse sentido, o “ímpeto de aparecer” (ARENDT, 1981, p. 29) que é intrínseco aos habitantes de um mundo de aparências (ARENDT, 2017, p. 117) é simétrico ao “ímpeto de falar” (*urge to speak*) dos

“seres pensantes”, sendo por meio desse “ímpeto” que se pode “tornar manifesto aquilo que, de outra forma, não poderia absolutamente pertencer ao mundo das aparências” (ARENDDT, 2017, p. 117; 1981, p. 98). Mas se a aparição requer o jogo completo entre atores e espectadores, necessitando, portanto, ser vista no “espetáculo” do mundo,

[...] o pensar, em sua necessidade de discurso [*speech*], não exige nem pressupõe ouvinte: a linguagem humana, com uma intrincada complexidade gramatical e sintática, não seria necessária na comunicação entre semelhantes. A linguagem dos animais – sons, sinais, gestos – serviria bastante bem para as nossas necessidades imediatas, não só de autopreservação e preservação da espécie, como também para tornar evidentes as disposições da alma (ARENDDT, 2017, p. 117).

A que se volta, então, a linguagem? Nessa passagem, Arendt incorpora a distinção entre *phōnē* (“voz”) e *lógos* estabelecida por Aristóteles nos tratados sobre a interpretação e sobre a alma. Segundo esses textos, o que também vale para a *Política* (ARISTÓTELES, 1990, p. 55), a voz não é o que distingue os humanos dos demais viventes. Pelo contrário, a voz constitui o elemento “vivente” da linguagem, de modo que a comunicação antes permite circunscrever o limite da “linguagem animal”. Em outras palavras, a comunicação basta para a expressão (do) vivente, sendo realizada por “som, sinais, gestos” (ARENDDT, 2017, p. 117) e até mesmo “pelo olhar” (ARENDDT, 2017, p. 48). Sendo assim, enquanto a definição de Aristóteles da “voz” (*phōnē*) como “som [*psóphos*] significativo” (2006, p. 93) apresentada no *De anima* (420b32-33) conduz à própria partilha do sensível pelos viventes, o seu emprego no *De interpretatione* (16a19-20) joga na verdade com a definição de *lógos* enquanto “voz significativa” (*phōnē sēmantikē*) (16b26), ou seja, enquanto discurso (humano), de modo que a própria definição aristotélica de *nome* (*onoma*) pode ser lida como “voz significativa por convenção [e] sem tempo [*phōnē sēmantikē katá synthékēn áneu khrónou*]” (ARISTÓTELES, 2013, p. 2).

Como Arendt recorda, os tratados aristotélicos sobre a alma e sobre a interpretação já haviam sido retomados por ela quando se tratava de distinguir, em *A vida do espírito*, entre espírito e alma, ou seja, entre “os pensamentos de nossa razão e as paixões de nosso aparato emocional” (ARENDDT, 2017, p. 118). Para ela, o que de fato interessa depende do fato de que “[n]ão é nossa alma, mas nosso espírito [*mind*] que exige o discurso [*speech*]” (2017, 118), de modo que devemos evitar a sobreposição entre dois vocabulários filosóficos que remontam a experiências distintas: assim como a “vida do espírito” é distinta da “vida da alma”, também a “linguagem do espírito” se distingue da “linguagem da alma”. Segundo Arendt, é aqui que aparece o elemento diferencial entre “alma” (*soul*) e “espírito” (*mind*): a metáfora. Nesse sentido, ela reconhece que o “ponto mais interessante [do *De interpretatione*] é a afirmação de que o critério do *lógos*, do discurso [*speech*] coerente, não é a verdade ou a falsidade, mas sim o significado [*meaning*]. As palavras em si não são nem verdadeiras nem falsas” (ARENDDT, 2017, p. 118). O sentido abrangente de *lógos*, portanto, engloba o “discurso declaratório”, e não o contrário. Nesse sentido, segundo o *De interpretatione*, o *lógos*

[...] é o discurso [*speech*] no qual as palavras são reunidas para formar uma sentença que seja totalmente significativa em virtude da síntese (*synthékē*). Palavras significativas em si mesmas e pensamento (*noēmata*) assemelham-se (*eioken*). Disso se depreende que o discurso [*speech*], ainda que sempre ‘som [sic] com significado’ (*phōnē sēmantikē*) não é necessariamente *apophantikos*, um enunciado ou uma proposição em que *aletheuein* e *pseudesthai*, a verdade e a falsidade, ser e não ser estão em jogo. Não é sempre esse o caso: uma prece, como vimos, é um *lógos*, mas não é falsa nem verdadeira. Assim, *implícita no ímpeto da fala está a busca do significado [meaning]*, e não necessariamente a busca da verdade (2017, p. 118, grifos nossos).

O âmago na compreensão arendtiana do pensamento encontra-se precisamente nessa “busca do significado”, como se ressalta logo na “Introdução” de *A vida do espírito*. A essa altura, apesar da maneira como Arendt abre a sua investigação, a linguagem não aparece mais simplesmente como meio de manifestação, ou melhor, como “comunicação” do pensamento. A pensadora encaminha o leitor para a conclusão de que, desde que pensamos, pensamos em palavras – e não apenas com palavras. Afinal, como recorda Arendt,

[...] em nenhum momento da discussão da relação que a linguagem mantém com o pensamento, Aristóteles suscita a questão da prioridade; não decide se o pensamento é a origem da fala, tomando o discurso como mero instrumento da comunicação de pensamentos; ou se o pensamento é uma consequência do fato de que o homem é um animal falante. De qualquer forma, uma vez que palavras – portadoras de significados – e pensamentos assemelham-se, seres pensantes têm o ímpeto de falar [*urge do speak*], seres falantes têm o ímpeto de pensar [*urge to think*] (2017, p. 118).

Em suma, porque o pensamento e a linguagem estão interconectados, podemos compreender que o “ímpeto de fala” – a manifestação linguística do “ser pensante” – responde à “busca do significado” – o próprio sentido da atividade de pensar. Dessa maneira, Arendt conclui que “a necessidade da razão”, termo que ela empregará para se referir ao pensar numa inflexão kantiana, “é dar conta – *logon didonai*, como a chamavam os gregos com grande precisão – de qualquer coisa que possa ser ou ter sido” (2017, p. 119). É na sequência dessa explicação que Arendt afirma que o “puro nomear das coisas, a criação de palavras, é a maneira humana de apropriação, e, por assim dizer, de desalienação do mundo no qual, afinal, cada um de nós nasce, como um recém-chegado e um estranho” (2017, p. 119). Diante disso, a sua compreensão da linguagem depende de compreendermos a dimensão apropriativa da nomeação que condiciona nossas experiências no pensamento e assegura a sua conexão com a realidade dos acontecimentos.

Carl Schmitt, o *nomos* e o nome

Diante do súbito aparecimento da “apropriação” nesse contexto, é o caso recorrer a Carl Schmitt, pensador que explorou o sentido da nomeação precisamente como nexos entre linguagem e *nomos*. Mais ainda, a sua investigação do *nomos* permanece conectada em sua obra ao problema da linguagem, à qual cabe “uma função de sentido que excede a dimensão puramente significante dos termos que a constituem” (PAPA, 2018, p. 248). Dessa maneira, Schmitt irradia os sentidos da “apropriação” ao considerar uma conexão entre termos evidenciada logo no título do ensaio em que nos deteremos, “*Nomos – Nahme – Name*” (“*Nomos – Tomada – Nome*”)¹, publicado originalmente em 1959 numa coletânea de homenagens ao teólogo teuto-polonês Erich Przywara. Além disso, nesse texto, em que a “apropriação” ou “tomada” (*Nahme*) aparece como pivô da relação entre o *nomos* e o “nome” (*Name*), enxergamos um expediente que sustenta a abordagem de Schmitt: a sua própria interpretação plasma os conceitos narrativamente por meio da reconfiguração das experiências da palavra, sendo realizada numa espécie de zona limítrofe entre pensamento jurídico-político² e pensamento sobre a linguagem.

¹ Schmitt não acentua o termo *nomos*. Tal escolha deve-se à sua disputa filológica sobre a presença do *nómos* nos textos gregos mais antigos (Homero, principalmente), que não estariam limitados ao vocábulo *nomós* (“pasto”, “divisão”, “distribuição”).

² Quando se volta à questão do poder, Schmitt cita capciosamente uma passagem de *As origens do totalitarismo*, de Hannah Arendt, na qual se afirma que o “verdadeiro poder começa onde o segredo começa” (ARENDR, 1998, p. 543; SCHMITT, 1995, p. 573). Segundo Schmitt, tal relação com o segredo “determina a primeira direção imanente de todo poder, independentemente das formas de governo ou dos métodos de administração que ela utilize” (1995, p. 573). Mas, no contexto da investigação arendtiana, a conexão entre

Embora o problema da nomeação seja elaborado apenas nas duas seções finais do ensaio, a questão da linguagem está nele posta desde o seu âmbito mais elementar, especialmente quando se observa que a estratégia schmittiana não apenas se volta às palavras-chave do discurso político-jurídico, mas antes as remonta a um âmbito “originário”, como *arkhé* e *krátos*, ao largo das quais o *nomos* firma a própria topologia enquanto fio condutor da investigação. Assim, ao afirmar que “Arquia significa: desde a origem [*Ursprung*]; cracia é poder [*Macht*] mediante supremacia e tomada de posse [*Inbesitznahme*]” (SCHMITT, 1995, p. 574), o autor não apenas realoca a própria discussão sobre a origem e a forma de exercício do poder. No limite, ao deslocar os âmbitos de sentido, Schmitt busca pensar a própria estrutura linguística dos conceitos formados com as “palavras originárias” da política e do direito na tradição ocidental, de maneira que as “composições de palavras com *nomos* têm estruturas linguísticas e de pensamento distintas das composições comarquia ou cracia” (1995, p. 574).

Na leitura schmittiana, as palavras revelam, a partir de um núcleo determinante, operações bastante concretas de significação, transformando-se com isso em termos no sentido forte de “palavras-limite”: por exemplo, em poliarquia, democracia, economia encontramos não apenas conceitos, mas “estruturas linguísticas” e “estruturas de pensamento” nas quais podemos identificar tanto as cisões marcadas e pressupostas no interior da operação quanto o sentido subjacente à própria articulação. Segundo Schmitt, enquanto as palavras formadas comarquia indicam, no elemento que se lhes acrescenta, o “sujeito e detentor do domínio [*Herrshaft*] ou poder”, estrutura que vale para os compósitos de cracia, naquelas formadas com *nomos*, por sua vez, o elemento que se lhe acresce é antes “objeto e até matéria” (1995, p. 574), pois a “palavra ligada ao *nomos* é medida pelo *nomos* e a ele submetida” (1995, p. 575).

Para Schmitt, compreender o vocabulário do *nomos* permite acessar uma “estrutura linguística e pensamento” esquecida pela tradição. Ele insiste que “A palavra *nomos* passou por muitas transformações na sua história de mais de três mil anos, e é com frequência difícil, diante das determinações etimológicas e semânticas que valem para certo período de tempo, manter em mente a visão de conjunto” (SCHMITT, 1995, p. 577). Tal quadro, cerne da investigação, permite-lhe iluminar a “tomada de terra” e a “nomeação”. Mais ainda, remetendo-as entre si, Schmitt enseja o desvendamento dos mecanismos apropriativos do pensamento, os quais são assim empregados para compor uma tessitura argumentativa que, ao disputar a apropriação das palavras por determinados discursos, possibilita trilhar outros caminhos de pensamento.

Schmitt atua circunscrevendo a terminologia corrente ao núcleo originário. Dessa maneira, ao remontar o pensamento ao seu vocabulário fundacional, o pensador alemão buscava enfrentar a reflexão de sua época, marcada por reduzir a compreensão do direito à mera dimensão da lei (*Gesetz*). Na sua visão, a “tomada” (*Nahme*) não é apenas um sentido correspondente a um momento histórico transitório, identificável na passagem da “tenda dos nômades à casa fixa, ao *oikos*” (SCHMITT, 1995, p. 577). Antes, Schmitt conduz o nome à própria operação de nomeação que o origina, assim remontando o substantivo *nomos* à atividade mesma demarcada pelo verbo grego *némein*, o que lhe confere um peculiar “valor performativo” (PAPA, 2018, p. 250). Tal operação também vale, segundo Schmitt (2003, p. 491), para o *lógos* enquanto *nomen actionis*³ do verbo

poder e segredo antes revela uma característica do *totalitarismo* enquanto *nova* forma de governo, e não uma característica do fenômeno do poder como tal. Pelo contrário, como ressaltará Arendt em suas obras, principalmente em *A condição humana*, o poder é marcado pela *visibilidade*, pela manifestação no mundo de *aparências*. Com isso, a concepção arendtiana de poder antes diz respeito ao da “contra-direção do poder, que conduz para a visibilidade e para a publicidade” (SCHMITT, 1995, p. 574), na qual ele introduz sua própria contribuição

³ Como recorda Schmitt, há substantivos que são *nomen actionis*, ou seja, “indicam uma ação como um processo cujo conteúdo é dado pelo verbo” (2003, p. 490).

grego *légein* (“dizer”, “falar”). Com isso, para além de propor uma “relação linguística” entre os pares *légein* e *lógos* em grego e *sprechen* e *Sprache* em alemão, Schmitt encontra uma unidade de sentido no verbo grego *némein*, ao qual associará o verbo alemão *nehmen*⁴, expediente que lhe permite ainda conectar o substantivo *Landnahme* – a originária “tomada de terra” – com o inteiro conjunto significante do *nomos*.

Na abordagem de Schmitt, devemos nos ater não apenas no momento em que *nomos* e *lógos* entram em conexão, mas na espécie de relação parasitária segundo a qual o *lógos* despoticizaria o *nomos*. A exposição de tal nexos coincide justamente com a entrada em cena do pensamento filosófico na reflexão do pensador alemão, quando ele remete a Demócrito e Aristóteles, bem como genericamente aos “sofistas”. Mas qual visão do *lógos* está em jogo aqui? Ou melhor, qual a importância jurídica e política da apropriação da palavra *nomos* pelo discurso filosófico? De um lado, se é verdade que, “[n]o fundo – mas explicitamente – a contraposição schmittiana é aquela entre *nomos* e *lógos*: um *nomos* concreto e espacial contra um *lógos* abstrato, racional e ‘isento de paixões’” (ARROSI, 2021, p. 60), ou seja, a união entre *lógos* e *nomos* permite encobrir o *nomos* no *lógos*; de outro, todavia, é o caso de considerar que a “apropriação” schmittiana do *lógos* também é marcada por um *détour* implícito. Em sua visão, o *lógos* aparece como marcado, com relação ao *nomos*, “como algo ausente de paixão, portanto, razão, [que] é colocado acima dos instintos e da afetividade do indivíduo humano” (SCHMITT, 1995, p. 578). Para Schmitt,

É assim que tem origem o relevante postulado segundo o qual devem “dominar não os homens, mas as leis”. De fato, a lei, o *nomos*, diz Aristóteles (Política, III, Cap. 10, 4), é sem paixão (*pathetikon*), enquanto toda alma humana é necessariamente afetada por ela. Assim era compreendido o *nomos basileus* que em Píndaro (fr. 169) significa algo completamente diferente. O artifício mental do postulado “não homens, mas leis” é fácil de desmascarar se se sabe a história da palavra *nomos*: faz-se do *nomos* um mero *thesmos*, mas se mantém a antiga e rica de conteúdo palavra *nomos*. Desse modo, pode-se jogar ao infinito com as antíteses do direito e do poder e unir a pretensão de um puro dever-ser com a força normativa do factual (1995, p. 578).

Valendo-se de maneira estratégica do termo *lógos*, Schmitt acusa uma radical desnomeificação do *nomos* levada a cabo no pensamento filosófico antigo que solidifica a equiparação do significado de *nomos* com *thesmós* (“regra”, “preceito”, “instituição”) no núcleo do próprio significante *nomos*. Diante disso, Schmitt considera que se institui uma “*situation établie*” no pensamento jurídico e político contemporâneo – no caso, uma tradição intelectual, uma tradição de pensamento – que domina os próprios hábitos de pensamento e de linguagem. Nessa dimensão, vem à luz o engessamento dos nomes no fato de que o próprio pensamento e a língua são deixados à sorte do que foi alguma vez instituído, a exemplo da captura do sentido do *nomos* sobre um “novo fundamento [*Grundlage*], primeiramente sobre o hábito e o costume, depois sobre o estatuto e a lei” (SCHMITT, 1995, p. 578). Nesse caso, a situação instituída revela a alteração de significado do *nomos* produzida a partir do estágio de “calculabilidade e segurança” surgido “quando foram superados os tempos da nova fundação e da transição” da “tomada de terra [*Landnahme*] e divisão [*Teilung*]” (SCHMITT, 1995, p. 577). Ao recontar a história do *nomos* de maneira a ressaltar que o esquecimento da sua “época de constituição” (SCHMITT, 1995, p. 577), a interpretação de Schmitt

⁴ A compreensão schmittiana do par *némein-nehmen* já fora apresentada em *O nomos da Terra*, mas encontra sua forma sintetizada, antes sua fórmula, no ensaio “*Nehmen / Teilen / Weiden*”, de 1953, em que são relacionadas as formas substantivadas dos verbos *nehmen* (“tomar”, “apropriar”), *teilen* (“dividir”, “partir”, “distribuir”) e *weiden* (“pastorear” e ainda “administrar, usar, produzir” [SCHMITT, 2003, p. 492]). Assim, o “tomar” (*nehmen*), que surge como atividade à luz da recondução do *nomos* ao *némein*, contém o germen das cenas subsequentes da narrativa histórica, ou seja, o dividir e o pastorear, conformando-se “um nexos” entre “processos” distintos que possuem unidade na “apropriação”, na “tomada” (SCHMITT, 1995, p. 581).

permite vislumbrar que o sentido originário da fundação é aberto pelo surgimento e manifestação dos próprios acontecimentos. Assim, a redução do aspecto constituinte originário à dimensão instituída oblitera a compreensão da efetiva plasticidade mundana, bem como a produtiva tensão originária entre o acontecimento e a fundação.

Nesse contexto, como já fizera em *O nomos da Terra*, Schmitt evoca o testemunho dos sofistas para acusá-los de “incita[r] o conflito”, por meio de seu “modo de discussão”, “em direção a antíteses cada mais acentuadas, [...] a serviço de um jogo ideológico de divisões artificiais que servem à guerra civil” (1995, p. 578). É com o pensamento sofisticado que culmina o golpe fundamental no “sentido originário de *nomos*” (SCHMITT, 2014, p. 67), cuja “destruição” ocorreu “através de uma série de distinções e oposições” dentre as quais “a mais importante é a contraposição entre *nomos* e *physis*” (SCHMITT, 2014, p. 67). Tal operação revela-se “uma separação dilaceradora” (SCHMITT, 2015, p. 127) por meio da qual o sentido do *nómos* “torna-se ‘mero’ valer, ‘puro’ ato de pôr [*Setzung*], mero mandamento, nada além de *thesis*. Em Demócrito, domina essa oposição entre a *physis* ‘natural’ e o *nomos* ‘artificial’” (SCHMITT, 1995, p. 578).

Além disso, no trânsito entre a cultura grega e a latina, um efetivo problema de tradução, soma-se aos deslizamentos semânticos, pois

Cícero traduziu a palavra grega *nomos* como *lex*. *Lex* pertence inteiramente ao campo conceitual do direito romano. Mas as consequências dessa fusão com um conceito do direito romano perduram até hoje [...]. Quem deverá se orientar por aqui, se se conhece a sucessiva evolução do Estado de leis [*Gesetzesstaates*] e a hodierna crise da legalidade? (SCHMITT, 1995, p. 578-579).

É o caso de recordarmos outra tradução cujo efeito foi sobremodo problemático para a tradição de pensamento filosófico no interior do quadro de “nossa cultura linguística e conceitual no Ocidente” (SCHMITT, 1995, p. 579): trata-se daquela que abriu o caminho para a sobreposição entre *lógos* e *ratio*. Segundo a observação de Hannah Arendt em *A condição humana*,

A definição de Aristóteles do homem como *zōon politikon* não apenas não se relacionava com a associação natural experimentada na vida doméstica, mas era até oposta a ela; ela só pode ser compreendida inteiramente se se acrescentar a ela a outra famosa definição aristotélica do homem como *zōon logon ekhon* (“um ser vivo dotado de fala”). A tradução latina dessa expressão como *animal rationale* resulta de uma incompreensão não menos fundamental que a da expressão “animal social”. Aristóteles não pretendia definir o homem em geral nem indicar a mais alta capacidade do homem – que, para ele, não era o *lógos*, isto é, o discurso ou a razão, mas *nous*, a capacidade de contemplação, cuja principal característica é que o seu conteúdo não pode ser vertido em discurso (2016, p. 33).

A tradução também funciona como um expediente de criação conceitual que implica apropriação nas línguas, mas também contra-apropriações estabelecidas justamente no trânsito entre elas. Nomear é também decidir – ato que cinde, separa, mas também aproxima e agrupa. Os expedientes tradicionais da leitura tornam-se propriamente criativos, tal como o caso, apenas aparentemente banal, da acentuação das palavras *nomos* e *nomós* em grego antigo, base de uma disputa do texto homérico fundamental para a argumentação schmittiana:

[...] a palavra *nomos* ocorre muito frequentemente em Homero. A afirmação [do contrário] refere-se apenas à palavra *nomos* com o acento sobre a primeira sílaba. A palavra com o acento na última sílaba designa, porém, algo totalmente diverso, nomeadamente, pasto, um pedaço de terra ou um lugar de residência. Todos sabem que os acentos gregos são uma obra dos sábios alexandrinos e foram colocados séculos depois de Homero, que não conhecia os acentos. Também Platão e Aristóteles foram muito liberais a esse respeito.

É, portanto, um arbítrio posterior e uma retrospectiva *ex post* de séculos depois afirmar que a palavra *nomos* (com o acento sobre a primeira sílaba) não se encontra em Homero e que *nomos* (com o acento sobre a última sílaba), que aparece muito frequentemente nele, seja uma palavra totalmente diversa (SCHMITT, 2015, p. 129).

Para Schmitt, que não acentua a palavra *nomos* ao longo de seu texto, o emprego do acento “aqui se torna inessencial” (2015, p. 129). Diante disso, ele aproximará significados então separados pela tradição, de modo que *némein* aparece não apenas como “dividir [*teilen*] e distribuir [*verteilen*], mas também curiosamente pastorear [*weiden*]” (SCHMITT, 2015, p. 131). Nesse entrelaçamento, o pastorear, identificado inclusive na pessoa do *noméus* (“pastor”), possui não apenas um sentido econômico, condizente à dimensão reprodutiva do viver, mas já implica um ato de divisão, embora algo, porém, anteceda a própria *divisio primaeva*. Nessa análise que pretende navegar na corrente profunda do pensamento jurídico-político, encontramos a questão fundamental para Schmitt: “assim como o pastorear é precedido pelo dividir, da mesma forma, inevitavelmente, o dividir é precedido pelo tomar, a apropriação do que será dividido. Não a divisão, não a *divisio primaeva*, mas a tomada vem primeiro. No princípio, não está uma norma-fundamental [*Grund-Norm*], mas uma tomada-fundamental [*Grund-Nahme*]” (1995, p. 581).

No pequeno estudo, a estratégia de conceituação reconduz a tomada (*Nahme*) à sua conexão com o nome (*Name*) mediante os expedientes etimológicos, filológicos e semânticos⁵. Assim, mesmo que Schmitt não se comprometa com a tese da relação etimológica entre ambos os vocábulos, ele joga com o fato de que *Nahme* é também uma grafia arcaica da palavra nome em alemão. Ao acenar para uma “hipótese de história do direito” que também seria matéria de pensamento para os estudiosos da linguagem (SCHMITT, 1995, p. 582), o pensador move-se de modo a aproximar a investigação do direito da investigação da linguagem. Nesse sentido, o que importa é a própria relação originária entre apropriação e nomeação revelada a partir da “raiz comum” de *nehmen* e *némein*. Segundo Schmitt, se a identificação de uma unidade na raiz linguística comum permite congregar a ramificação tripla do *nomos*,

[...] então não é sem sentido encontrar o primeiro estágio necessariamente anterior, a tomada [*Nahme*], na mesma raiz, assim que houver evidências suficientes sobre o plano fonético, morfológico e semântico para isso, como é o caso aqui. *A linguagem ao seu modo reenvia os processos e os acontecimentos que continuam a ser operantes e constituintes por mais que os homens os tenham esquecido*. “A linguagem o sabe ainda”, disse em tais casos o filósofo da linguagem Johann Arnold Kanne, um antecessor e inspirador dos irmãos Grimm (1995, p. 582).

Em última instância, a linguagem continua a dar testemunho da origem, a qual não é jamais apenas uma determinação cronológica pontual. De maneira sintomática, desenvolvendo uma leitura histórica que revela uma face política crucial, Schmitt introduz dois exemplos “para ilustração daqueles tempos passados em que havia ainda uma tomada constituinte” (2015, p. 135).

O primeiro exemplo remete-nos à história do direito, em particular à instituição do matrimônio em Roma (e da instituição familiar fundada sobre o matrimônio), pensada por Schmitt no modelo patriarcal em que a esposa era “tomada” pelo marido, o qual “lhe dava o seu nome” (1995, p. 583). Apesar de o pensador afastar o rapto e a violência desse cenário regido pela ritualística peculiar ao direito romano, não podemos deixar de considerar o amplo contexto de dominação da mulher e,

⁵ Em outras palavras, as questões etimológicas e semânticas são colocadas por Schmitt a serviço da compreensão de “uma unidade mais profunda, que é conservada e mantida pela linguagem, mesmo que a [sua] lembrança já tenha sido perdida pela consciência cotidiana há muito tempo” (1995, p. 581).

nesse caso, da sua submissão ao sobrenome do homem. Afinal, embora tenha sido alterada juridicamente por atuação política nas sociedades contemporâneas, não apenas na Alemanha de então (RDA) mencionada por Schmitt, mas em diversos ordenamentos jurídicos, como o brasileiro contemporâneo, ainda assim o mecanismo permanece operante, mesmo que como “resíduo”.

A questão, como insiste Schmitt, é que precisamos ter em vista o aspecto jurídico-político das operações de nomeação mesmo para compreendermos um muito diverso estado de coisas atual. Dessa maneira, a própria persistência de um “dispositivo da aliança”, um antigo e ainda eficiente “sistema de matrimônio, de fixação e de desenvolvimento dos parentescos, de *transmissão dos nomes e bens*” (FOUCAULT, 2009, p. 117, grifos nossos), revela que nossos “nomes de família” provém majoritariamente dessa matriz disposta historicamente, de modo que “não entenderíamos nem sequer o nosso nome próprio se a unidade da tomada e do nome fosse apagada da nossa memória” (SCHMITT, 1995, p. 584). Em suma, englobando as questões políticas de gênero que permanecem subjacentes ao exemplo de Schmitt, o pano de fundo aparece no problema linguístico-filosófico e político-jurídico do “nome próprio”, condizente ao fato de que, como recorda Walter Benjamin, “[d]entre todos os seres, o homem é o único que dá ele mesmo um nome aos seus semelhantes” (2011, p. 62).

O segundo exemplo, por sua vez, diz respeito ao emprego da expressão “*Il m’a prise*” no contexto do encontro místico de Simone Weil com Cristo narrado na sua obra *À espera de Deus*, na qual afirma que “Foi durante uma dessas recitações”, na qual declamava um poema com a força de uma oração, “que o próprio Cristo desceu e *tomou conta mim*” (2019, n.p., grifos nossos). Para o jurista, a expressão vem ao caso porque corporifica o problema da tomada – bem como, é oportuno acrescentar, da “possessão” – decorrente das “apropriações” nômicas.

Com isso, permitindo-nos retornar ao nosso ponto de partida, Schmitt reforça a existência de uma dimensão nomeadora-apropriativa condizente ao próprio “problema geral do pensamento humano, que é um tomar [*Nehmen*], apreender [*Vernehmen*], perceber [*Wahrnehmen*], compreender [*Comprendere*] e entender [*Begreifen*]” (1995, p. 584). Assim, na reflexão schmittiana, tal problema concerne ao

[...] sentido histórico-jurídico do vínculo entre tomada [*Nahme*] e nome [*Name*], entre poder [*Macht*] e atribuição de nome [*Namengebung*] e, particularmente, também dos processos formais, mas também festivos, de algumas tomadas da terra que conseguiam fazer da tomada um ato sagrado. Uma tomada de terra, portanto, apenas tem efeito constituinte se o tomador de terra conseguir lhe dar um nome (SCHMITT, 1995, p. 584).

As operações cerimoniais evidenciam que a constituição de acontecimentos político-jurídico fundamentais depende dos atos de atribuição de nome. Nesse sentido, Schmitt enfatiza o aspecto fundacional da consagração ao evocar a descoberta e a conquista do “Novo Mundo” nos séculos XV e XVI como empreitada ocorrida “em nome do Redentor cristão e de sua santa mãe Maria” (1995, p. 585), por mais que o “novo” continente viesse a receber o seu nome do famoso navegador florentino. Seja como for, tal acontecimento, cujos desdobramentos experimentamos até hoje, expõe também o caráter violento da tomada, aspecto decisivo que Schmitt desconsidera em sua análise, mas que reverbera no emprego do próprio nome América, por exemplo.

Considerações finais

A partir da definição arendtiana da nomeação, cujo aspecto “apropriativo” guiou nossa investigação, encontramos não apenas um lugar de entrecruzamento entre pensamento e mundo, tal como demarcado por Arendt, mas também entre linguagem e *nomos*, aspecto decisivo no resgate do pensamento schmittiano. Essas abordagens nos permitem repensar a topicalização (concreta)

da linguagem humana ao chamarem atenção para a primazia da experiência, ou seja, das distintas experiências da linguagem que realizamos ao falar, tanto no âmbito do pensamento quanto na ação política direta e na própria atuação jurídica, que acaba por se revelar uma experiência crucial do exercício nomeador da linguagem do *nomos*.

Além disso, ao vincular o acontecimento da ação humana contingente com os seus sentidos, a nomeação estabelece laços significantes no tempo, também revelando em que medida a política e o direito desempenham um papel constitutivo nas nossas concepções e experiências da própria linguagem humana, iluminando o caráter decisivo da própria disputa pelos nomes na contemporaneidade. Para além da apenas aparente inocência da nomeação, devemos ecoar uma pergunta provadora de Schmitt: “onde ainda há nomes hoje?” (SCHMITT, 1995, p. 585). Afinal, recordar o poder dos nomes é também uma forma de enquadrar, de cercar e distribuir, ativando-os e desativando-os, os nomes do poder.

Referências

ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de R. Raposo. Revisão técnica de A. Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

ARENDT, H. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de C. A. R. de Almeida, A. Abranches e H. Franco Martins. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ARENDT, H. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ARENDT, H. *The Life of The Mind*. 2.v. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981.

ARISTÓTELES. *Da interpretação*. Tradução de J. V. Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução de M. C. G. dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de A. Amaral e C. Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARROSI, J. P. *Nómos ou a emergência da ordem: fragmentos de uma história das formas jurídicas*. 2021. 181f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2021.

BENJAMIN, W. Sobre a origem da linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. Tradução de S. Kampff Lages. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011. p. 49-73.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de M. T. da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

PAPA, E. S. Linguaggio originario e pensiero dello spazio in Carl Schmitt. *Rivista di Filosofia*, v. CVIX, n. 2, ago. 2018. p. 245-264.

SCHMITT, C. Nehmen / Teilen / Weiden. In: SCHMITT, C. *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924 – 1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*. 4. Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 2003. p. 489-504.

SCHMITT, C. Nomos – Nahme – Name. In: SCHMITT, C. *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916 – 1969*. Berlin: Duncker & Humblot, 1995. p. 573-591.

SCHMITT, C. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de A. Franco de Sá. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014.

WEIL, S. *Espera de Deus: cartas escritas de 19 de janeiro a 26 de maio de 1942*. Tradução de Karin Andrea de Guise. Petrópolis: Vozes, 2019.

Sobre o autor

Roan Costa Cordeiro

Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Doutor em filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Recebido em: 08/07/2024
Aprovado em: 18/09/2024

Received: 07/08/2024
Approved: 09/18/2024

Filosofias

Philosophies

Daniel Benevides Soares

<https://orcid.org/0000-0001-7275-9217> – E-mail: benevides.soares@gmail.com

RESUMO

O presente artigo propõe que o discurso filosófico considerado excelente está inserido em uma matriz que conjuga três elementos: o formal, o histórico-geográfico e o cultural. A primeira seção do artigo apresenta esses elementos. Em seguida, introduz as formas e discursos filosóficos que, ou não recebem o mesmo destaque, ou ocupam posição marginal e invisível em relação a essa matriz. A segunda seção discute alguns dos efeitos dessa hierarquia e apagamento epistemológico, defendendo uma concepção de filosofia mais plural. Essa concepção não se reduz a um conjunto de elementos que privilegia algumas culturas, resguardando as diferenças, e assim reconhecendo a pluralidade das filosofias.

Palavras-chave: Matriz ocidental. Filosofia oriental. Filosofia africana. Filosofia latino-americana. Literato-filósofo.

ABSTRACT

This paper proposes that the philosophical discourse considered excellent is inserted in a matrix that combines three elements: the formal, the historical-geographical and the cultural. The first section of the article presents these elements. It then introduces philosophical forms and discourses that either do not receive the same prominence or occupy a marginal and invisible position in relation to this matrix. The second section discusses some of the effects of this hierarchy and epistemological erasure, arguing for a more plural conception of philosophy. This conception is not reduced to a set of elements that privilege some cultures, protecting differences, and thus recognizing the plurality of philosophies.

Keywords: Western matrix. Eastern philosophy. African philosophy. Latin American philosophy. Literary philosopher.

Introdução

Concebendo uma matriz filosófica dominante baseada em três eixos – o formal, o histórico-geográfico e o cultural –, como consequência aparecem formas de pensamento que ocupam distintas posições e situações nos estudos sobre a filosofia: são periféricas, marginalizadas e invisibilizadas. Para apresentar os três componentes dessa matriz filosófica hegemônica e as possibilidades discursivas que não desfrutam da mesma dignidade epistemológica, propomos uma divisão do presente artigo em duas seções. A primeira elenca os componentes dessa matriz, seguida da apresentação dos discursos filosóficos que, ou não ocupam o mesmo prestígio, ou são efetivamente excluídos e invisibilizados. A segunda tematiza os efeitos da operação dessa matriz, propondo uma visão de filosofia plural.

Elementos de uma matriz filosófica

A filosofia é comumente pensada a partir de uma matriz que conjuga três elementos principais: uma forma de exposição privilegiada, uma origem histórico-geográfica específica e uma cultura dominante. O primeiro elemento dessa matriz atribui à exposição das ideias filosóficas uma forma excelente, o sistema e o tratado, sobretudo a partir da modernidade¹. O segundo elemento dessa matriz considera que as origens da filosofia encontram-se no Ocidente, no mundo grego antigo com os filósofos pré-socráticos (CORDERO, 2011). O terceiro elemento dessa matriz incute uma cultura dominante na qual se faz verdadeira filosofia, de modo que, àquelas que ocupam a periferia social e econômica dessa cultura resta conformar-se com a fatalidade de não terem uma vocação ou uma língua adequadas para fazê-lo. Todos os elementos dessa matriz desconsideram, de um lado, as filosofias orientais e africanas mais antigas que antecedem as reflexões dos pensadores gregos, de outro, as expressões de ideias filosóficas que não se dão por meio da forma sistemática. Também não levam em conta a filosofia desenvolvida nos países periféricos da ordem econômica mundial, com suas características particulares.

Dessa maneira, o primeiro elemento dessa matriz – o formal – privilegia formas expositivas para as ideias filosóficas, tolerando outras, consideradas menores. O segundo elemento dessa matriz – o geográfico – exclui da filosofia canônica qualquer aventura do pensamento que não seja a ocidental dominante, atuando na prática como uma dignificação epistêmica do filosofar e tutelando a atividade filosófica, separando o que seria filosofia autêntica e o que pode ser *outra coisa*. O terceiro elemento dessa matriz – o cultural – é o que implementa a tutela, validando ou desabonando filosofias produzidas na periferia do sistema econômico e político mundial, invisibilizando pensadores e desconsiderando os elementos específicos das filosofias feitas nas orlas desse sistema, não raramente com o beneplácito dos círculos intelectuais dessas culturas. Curiosamente, elementos divergentes dessa matriz convivem com ela ao longo do desenvolvimento da história da filosofia ocidental. Citaremos alguns exemplos.

Em primeiro lugar, recordamos aqui a grande quantidade de pensadores da tradição que, em paralelo aos seus sistemas, também se serviram de formas alternativas para a exposição de ideias, como Hobbes (2015) e Schopenhauer (2016). Muitas também são as obras de pensadores da tradição ocidental cuja forma adotada é a poesia (PARMÊNIDES, 2002), o diálogo (PLATÃO, 2016, 2009; MAQUIAVEL, 2022; SCHELLING, 1973), o ensaio (MONTAIGNE, 1973;

¹ É o caso, por exemplo, do impacto que os sistemas filosóficos de Descartes, Leibniz e Spinoza, entre outros, causa no século XVII (LIMA, 2004, p. IX-X).

BACON, 2002, HUME, 1989; SMITH, 2019; JAMES, 2022), o relato de viagem (BACON, 1973; MORUS, 1989; CAMPANELLA, 1973), o aforismo (LA BRUIYERE, 2004; LA ROCHEFOUCAULD, 2014), o abecedário (SCHOPENHAUER, 2005), a fábula (MANDEVILLE, 2017). Sem falar em pensadores que usaram de formas literárias como o conto (VOLTAIRE, 2002), o romance (CAMUS, 2008, 2009) e o teatro (CAMUS, 2009).

Em segundo lugar, é conhecido não apenas o diálogo, mas a influência que as filosofias orientais têm exercido nos pensadores ocidentais. O nascimento da filosofia enquanto forma racional de compreender a realidade é atribuído ao mundo grego por alguns dos mais antigos historiadores das ideias ocidentais, como é o caso famoso de Diógenes Laértios na sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (2008, p. 17-18). No Proêmio do seu Livro I, Diógenes Laértios menciona autores que situam a origem do estudo da filosofia, entre outras fontes, nos chamados Ginosofistas, os sábios nus da Índia. Embora Laértios negue essa afirmação reivindicando a origem da filosofia para os gregos, ele também considera que a raça humana começa com eles; o começo da filosofia e o começo da humanidade, portanto, compõem a mesma negativa que desautorizaria as origens orientais da filosofia (2008, p. 13), compondo o mesmo quadro de parcialidade e hegemonia cultural.

A filosofia seguiu então como um saber sob o monopólio do ocidente, não obstante haver autores da tradição que incorporem o pensamento oriental às suas próprias reflexões, como é o caso, por exemplo, de Schopenhauer (2015, p. 717, 725) e Eric Weil (1947, p. 172-187). Tem ocorrido também uma maior abertura para a compreensão filosófica das visões de mundo, por exemplo, dos povos nativos das Américas² (MARGUTTI, 2013, p. 179-189). Na academia já se consolida um reconhecimento da filosofia oriental, com a publicação de artigos detalhando seus elementos, como, por exemplo, a permanência de um pensamento dialético na Teoria dos Cinco Elementos da filosofia chinesa antiga (DUNG, 2023, p. 253-263).

Esse quadro não é propriamente uma novidade. Há trabalhos já clássicos sobre o estudo da filosofia oriental, como os trabalhos de Schopenhauer (2016) e Zimmer³ (2012). Podemos também reunir a essa lista a categoria do não sentido da *Lógica da filosofia* de Eric Weil, tendo em vista os estudos que suscitou⁴. Com essa categoria, Weil apresenta uma das possibilidades irreduzíveis e fundamentais do discurso filosófico, na qual situa como ilustração, ao lado de Parmênides e Crátilo, Buda, o budismo e seu conceito de vazio expressando a mesma atitude dos eleatas para quem há uma aparência enganadora nas coisas e dos discípulos de Heráclito que dão conta da instabilidade de tudo o que existe; o hinduísmo, de acordo com a exposição da categoria weiliana, também distingue entre a verdade – fundamento de tudo o que há e que, por isso, não é nem ser e nem nada, mas o fundamento – e o não sentido, aquilo que aparece e só aparece porque há um fundamento que lhe é anterior, mas que não é substância (2012, p. 140-141). Além desses trabalhos, já existe um leque que se abre cada vez mais com

² Nesse ponto é importante chamar atenção para um rebote que pode acometer a tentativa de considerar filosofia experiências de sabedoria que se entendem conforme uma configuração diferente: na ânsia de incluir, acaba por engolir. Desse modo, considerar uma sabedoria, forma de pensamento, atitude ou visão de mundo como filosofia pode cometer o erro de instrumentalizar uma alteridade que não se considera enquanto filosofia, cometendo assim um crime epistêmico. Por isso, no decurso dessa exposição, a definição *filosofia* será dirigida aos *loci* discursivos que reivindicam para si essa definição. A filosofia oriental e africana referida aqui contempla a definição de filosofia como sendo empregada enquanto tal pelos próprios *loci* produtores do discurso, o que implica na defesa de um *reconhecimento*. Essa preocupação é importante para evitar a instrumentalização de um tipo de discurso, sabedoria, visão de mundo ou atitude que se entende diferente ou não se identifica com a filosofia *tout court*. Foram, então, considerados os *loci* dos discursos nos quais a reivindicação pelo reconhecimento como filosofia já se encontra instaurada, evitando-se assim que se incorra em instrumentalização. Registramos aqui agradecimentos a Evanildo Costeski por ajudar na compreensão desse ponto.

³ O que evita a instrumentalização desses trabalhos é o reconhecimento do próprio discurso como uma filosofia possível.

⁴ Conferir, por exemplo, (CANIVEZ, 1999, p. 22-26) e (SAVADOGO, 2003, p. 105-108).

pesquisas a respeito da filosofia oriental, como testemunham os trabalhos de Valle (1997) e Gouveia (2016). Chegam até nós também os trabalhos de pensadores como Byung-Chul Han (2020) e Karun L. Lai (2009).

Também o pensamento africano, comumente negado enquanto filosofia pela hegemonia cultural do centro do ocidente, é rico e oferece aportes teóricos novos. Nesse momento, podemos recorrer a duas autoras: Sophie Olúwolé e Carolina Maria de Jesus. Tanto o livro *Socrates and Orunmila* quanto o conto *O Sócrates africano* poderiam ser discutidos em paralelo com Sócrates, dada a riqueza de ambos os textos, conforme as próprias autoras propõem. Os exemplos a seguir são algumas possibilidades, dadas apenas como ilustrações. A pobreza de Sócrates poderia ser tratada em paralelo com as informações dadas por Olúwolé na página 24 do seu livro (2017). Além disso, a proximidade entre Sócrates e a filosofia de matriz africana pode ser feita também evocando os três momentos em que Olúwolé (2017) insere, primeiro, ao tratar de Sócrates, depois de Orúnmilà, ou seja, *mythical/fictitious, corporate e historical*, no primeiro e segundo capítulo do seu livro. Já o conto *O Sócrates africano*, de Carolina Maria de Jesus (1994) oferece também, entre suas possibilidades, as seguintes. Quando Benedito questiona como seria o outro mundo, poderia ser mencionado que essa é uma preocupação também de Sócrates, presente no Livro X d'*A República*. A pobreza socrática oferece um paralelo com a pobreza do avô descrita por Carona Maria de Jesus, assim como foi possível com Olúwolé. Além disso, quando Benedito condena o roubo, é possível traçar um paralelo com a exortação socrática à virtude, também presente n'*A República*, nos primeiros Livros. Além do tratamento em paralelo, a filosofia africana produz conceitos originais ignorados pela tradição europeia, como, exemplificando a partir da obra da filósofa Olúwolé, atesta o conceito da hermenêutica do Ifá (2017).

Em terceiro lugar, importa destacar a situação de invisibilidade que a filosofia brasileira padecia antes de importantes trabalhos realizados, por exemplo, por Margutti (2024, 2019), de modo que autores como Farias Brito (2012, 2006 A, 2006 B, 2005) Tobias Barreto (1900, 1889, 1883), Gonçalves de Magalhães (2004, 1880), Nísia Floresta (1853), Monte Alverne (1859) e Marques de Maricá (1850) permanecessem por muito invisíveis para os olhos de muitos dos pesquisadores da história das ideias no Brasil. A condição de filósofos e filósofas periféricos na ordem econômica e política mundial os invisibilizava até para os olhos da intelectualidade continental. Matias Aires (2004), por exemplo, embora seja filósofo nascido no Brasil e que viveu onze anos aqui, por ter viajado com o pai para Portugal e lá assumido funções administrativas, é apagado do elenco dos pensadores brasileiros por Cruz Costa (1967).

Aliado a isso também é preciso reconhecer as contribuições e mesmo o conteúdo eminentemente filosófico que obras literárias atestam, algo que até hoje enfrenta grande resistência. Esse dado é importante para a compreensão de um traço característico da nossa forma de exposição de ideias filosóficas brasileiras. Mencionamos acima a forte presença de obras literárias no cânone filosófico ocidental, como são provas os relatos de viagem de Campanella, More e Bacon. Montaigne cria o gênero literário do ensaio para expressar adequadamente o conteúdo do seu pensamento, no que passa a ser seguido por filósofos como Adam Smith, William James e pelo próprio Francis Bacon. Acrescentamos a esse quadro as pesquisas de historiadores da filosofia que, por exemplo, elencam literatos como Tolstoi e Dostoiévski entre os filósofos da tradição russa (PAREYSON, 2012; ZENKOVSKY, 1953). Considerar autores da literatura no tratamento da filosofia também ocorre quando se trata da filosofia latino-americana, tendo em vista que a literatura da região guarda profundas relações com a filosofia, sendo uma autêntica literatura filosófica por oferecer contribuições para o pensamento filosófico, tendo como exemplos Machado de Assis e Clarice Lispector (AGUILAR, 2010). Margutti atesta a existência dos chamados literatos-filósofos, entre os quais inclui Machado de Assis, Guimarães Rosa

e Clarice Lispector, capazes de expressar notáveis e profundas intuições filosóficas em obras que não são tratados ou sistemas filosóficos (2013). O conteúdo filosófico desses autores também é constatado por variados estudiosos, como Nunes (1976, 1995, 2013), Margutti (2005, 2007, 2013), Maia Neto (2024, 2016, 2013, 2007A, 2007B, 2005), Didi-Huberman (2021), Rancière (2021), Murta (2011). Segundo Margutti, essa forma de expor as ideias filosóficas, as intuições filosóficas ou visões de mundo filosóficas é um traço pertencente à filosofia brasileira (MARGUTTI, 2013), traço esse compartilhado por outras culturas, como a latino-americana geral e a russa. Combinado com o elemento formal da matriz filosófica hegemônica ocidental, esse traço da nossa cultura acaba sendo largamente ignorado na construção da identidade da nossa história das ideias⁵.

Esse esboço em rápidas linhas traça não apenas o perfil do campo de estudos que se detém sobre a relação entre a filosofia sistemática ocidental e outras expressões da filosofia, a saber: i. aquela cuja forma escapa ao tratado e ao sistema; ii. aquela geograficamente distinta e iii. aquela produzida pelas culturas periféricas e dotadas de traços particulares, como os literatos-filósofos, em especial os brasileiros, mas também considerando autores de outros países. Esses são campos férteis para os trabalhos de pesquisa e que constituem, na sua articulação com o sistema ocidental tradicional ou na sua particularidade, um vigoroso exercício de metafilosofia. Importa observar que não se trata de advogar por um esvaziamento do estudo dos filósofos e obras clássicas da tradição ocidental, de trocar assim um apagamento por outro, mas de uma recuperação da dignidade epistemológica de pensadores e obras tão ricas quanto aquelas formal, geográfica e culturalmente reconhecidas como filosóficas. O estudo mutuamente iluminado dos conceitos mostra um caminho plural e próspero para a filosofia ao fazer com que ela seja reconhecida como *filosofias*.

Dignidades epistemológicas

Temos, então, três eixos delineados. O primeiro compreende as possibilidades de expressão filosófica alternativas ao sistema e ao tratado, compostas do aforismo, da máxima, do diálogo, da ficção, da poesia, do romance, do conto, do abecedário e outros. Essas formas alternativas ainda pertencem ao escopo da filosofia ocidental tradicional, embora escapem à sua forma sistemática; não ocupam o centro da atenção nos estudos filosóficos, sendo preteridas em relação a outras formas privilegiadas, como o sistema filosófico. Eis aí a necessidade do segundo eixo: as filosofias produzidas em outras culturas que não a ocidental europeia e estadunidense, como a oriental e a africana. Indo além da concepção ocidental de filosofia como um todo, entretanto, é preciso atentar para o terceiro eixo, cujo objetivo é colher os aportes que a figura do literato-filósofo pode trazer para a filosofia, tendo em vista que expressam genuínas intuições filosóficas que, ao mesmo tempo em que atestam as particularidades das suas culturas, também tocam em temas universais que são de interesse para a atividade filosófica

⁵ Compreendemos parte do receio que essa iniciativa desperta. Se há obras de forma literária cujo conteúdo é eminentemente filosófico, também existem aquelas – e são maioria – cuja preocupação não passa pela discussão de conceitos filosóficos, mas busca exclusivamente expressar sentimentos e concepções artísticas, ou experimentalismos técnicos – não se querem filosofia, podendo ser ilustrações ou objeto de discussão filosófica, mas sem conteúdo dessa natureza. O perigo de ignorar na constituição da história da filosofia brasileira obras como *Memórias póstumas de Brás Cubas*, *Grande sertão: veredas* e *A paixão segundo G.H.* tem como contraparte o risco de considerar que toda obra literária tem conteúdo filosófico. Não é o nível da sutileza exigida para fazer essa distinção que a torna impossível, embora, enquanto questão de fundo, ela se trate de uma posição algo evidente, embora a confusão seja possível: não é porque *alguma* literatura é eminentemente filosófica que *toda* literatura o seja.

(MARGUTTI, 2013). Com isso justifica-se a consideração da filosofia expandida para além de três limites: o histórico-geográfico, o formal e o cultural.

O primeiro limite privilegia algumas formas de discurso filosófico em detrimento de outras, que passam a receber menor atenção e a consideração de obras menores, muitas vezes até desprovidas de real interesse filosófico, sendo o caso do aforismo, a máxima, o ensaio e outras. O diálogo, embora seja a forma de obras filosóficas canônicas da tradição europeia como os diálogos platônicos, não recebeu, em autores posteriores integrantes dessa mesma tradição um destaque maior. Essas obras, entretanto, constituem vasto e rico material para pesquisa, merecendo estudo do ponto de vista que considera a adoção dessas formas como uma escolha filosófica digna de atenção.

O segundo limite circunscreve o espaço de legitimidade da filosofia enquanto tal, pura, a uma região geográfica: notadamente, a filosofia é a atividade que é feita por pensadores europeus e norte-americanos, o pensamento desenvolvido no oriente, África e América latina (PAZ, 1999; PANSARELLI, 2015), por exemplo, sendo excluídas e consideradas como *outra coisa* que não filosofia. O diálogo passível de ser estabelecido entre os conceitos dessas tradições ditas *outras* em relação à filosofia *pura*, entretanto, mostra as semelhanças entre ambas, assim como os conceitos próprios marcam a diferença. Ora, essa dinâmica entre semelhanças e diferenças marca um parentesco que une distintos pensadores da tradição europeia, sem que sejam considerados *outra coisa* que não *filósofos*; é possível pleitear o mesmo que ocorre com os filósofos em relação às *filosofias*. A grande resistência em relação ao alargamento desse parentesco parece menos um critério filosófico do que político. E com isso chegamos ao terceiro eixo.

A cultura brasileira durante muito tempo padeceu de uma visada *inferiorizante* dirigida aos seus próprios rebentos. Isso se observa de modo geral, porém, no caso da filosofia essa visada é ainda mais severa. Ela desconsidera sistematicamente a rica produção filosófica brasileira, demonstrando mais uma enorme predisposição em formular critérios para excluir autores ou obras do campo da filosofia – predisposição que mais se assemelha a um deliberado *esforço* – do que procurar tanto resgatar esses pensadores e pensadoras como compreender quais os elementos específicos da nossa produção filosófica cultural. Esse quadro, felizmente, tem mudado nos últimos anos graças aos esforços de pesquisadores e pesquisadoras que resgatam a dignidade filosófica de autores brasileiros e reforçam a compreensão do nosso fazer filosófico em sua especificidade, da qual é exemplo a figura do literato-filósofo.

Temos então um quadro no qual há manifestações de ideias filosóficas que não ocupam as luzes da ribalta na consideração canônica e apaziguada do que seja legítima filosofia, concebida costumeiramente como tratado ou sistema ocidental europeu e/ou de língua inglesa, dignificado por uma geografia e uma norma cultural. Para além desse quadro, é preciso dirigir o olhar para outras possibilidades divergentes de expor ideias filosóficas, ou seja, plurais. A restrição do que se considera legítimo filosofar a uma forma central rodeada de outras periféricas – em analogia com o estado político e econômico do mundo –, circunscrita geograficamente e culturalmente cria o paradigma de *uma* filosofia, quando em realidade o que há são *filosofias*.

Considerações finais

A filosofia açambarcada de dignidade epistemológica compõe uma matriz que conjuga três elementos: o formal, o histórico-geográfico e o cultural. É a filosofia com certidão de nascimento, feita de preferência sob uma forma e que ocupa o centro de uma determinada ordem social, econômica e política, banindo para os seus raios formas menos destacadas, defendendo

bastardias e invisibilizando as culturas periféricas. Nos caixilhos dessa matriz temos formas de exposição de ideias filosóficas com dignidade privilegiada: o tratado e o sistema. São formas incontestavelmente filosóficas. Fora desses limites temos formas de exposição de ideias filosóficas com dignidade fraca: o aforismo/máxima, o ensaio, a carta, o diálogo, a poesia, a ficção (o relato de viagem e as formas literárias, como o conto, o romance, a novela, a peça). Não são consideradas propriamente indignas, mas não desfrutam da dignidade incontestável das outras. Pode não haver procuração de Palas, mas, sendo ela a origem, aquelas que não desfrutam da certidão de nascimento da deusa são excluídas da dignidade epistemológica de serem consideradas filosofia. Considerando como os discursos se reconhecem nos seus *loci*, entretanto, há filosofias. O mesmo compreende as culturas que, muitas vezes do seu interior, invisibilizam sua própria filosofia, incluindo suas características particulares, sua identidade. Importa sempre observar que identificar essa matriz não é um clamor para dispensá-la, mas sim, pela frequência recíproca, promover a riqueza da atividade filosófica, não removendo uma dignidade epistemológica, mas sim a reconhecendo em todas aquelas que se entendam enquanto *filosofias*.

Referências

- AGUILAR, J. H. Philosophy and Latin America Literature. Em: NUCCETELLI, S. et. al. *A Companion to Latin American Philosophy*. Sussex: Wiley-Blackwell, 2010.
- AIRES, M. *Reflexões sobre a vaidade dos homens*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BACON, F. *A nova Atlântida*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- BACON, F. *A sabedoria dos antigos*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- BRITO, F. *A base física do espírito*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2006B.
- BRITO, F. *Finalidade do mundo* (3 Tomos). Brasília: Edições do Senado Federal, 2012.
- BRITO, F. *O mundo interior. Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2006A.
- BRITO, F. *Regras das ações. Ensaio de filosofia moral como introdução ao estudo do Direito*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2005.
- CAMPANELLA, T. *A Cidade do Sol*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- CAMUS, A. *La peste*. Paris: Gallimard, 2009.
- CAMUS, A. *L'Étranger*. Paris: Gallimard, 2008.
- CAMUS, A. *Les justes*. Paris: Gallimard, 2009.
- CANIVEZ, P. *Weil*. Paris: Société d'édition les Belles Lettres, 1999.
- CONFÚCIO. *Os analectos*. Trad. Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora UNESP, 2012.
- COSTA, C. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- DIDI-HUBERMAN, G. *A vertical das emoções: as crônicas de Clarice Lispector*. Belo Horizonte: Relicário: 2021.

- DUNG, V. V. "Dialectical thought" in "The Five Elements Theory" in ancient China. *Argumentos: Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 15, n. 29, 2023, p. 253-263.
- FLORESTA, N. *Opúsculo humanitário*. Rio de Janeiro: Typographia de M. A. Silva Lima, 1853.
- GOUVEIA, A. P. M. *Introdução à filosofia budista*. São Paulo: Paulus, 2016.
- HAN, B.-C. *Filosofia do zen-budismo*. Trad. Lucas Machado. São Paulo: Editora Vozes, 2020.
- HAN, B.-C. *Hegel e o poder: um ensaio sobre amabilidade*. São Paulo: Editora Vozes, 2022.
- HOBBS, T. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. São Paulo: Edipro, 2015.
- HUME, D. *Ensaio morais, políticos e literários*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Col. Os Pensadores).
- JAMES, W. *Ensaio de empirismo radical*. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022.
- JESUS, C. M. O Sócrates africano. Em: MEIHY, J. C. S. B. *Cinderela negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.
- LA BRUYÈRE, J. D. *Les caracteres (De la cour et Des grands)*. Paris: Gallimard, 2004.
- LAËRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- LAI, K. L. *Introdução à filosofia chinesa: confucionismo, moísmo, daoísmo e legalismo*. Trad. Saulo Alencastre. São Paulo: Madras, 2009.
- LAOZI. *Dao De Jing*. Trad. Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- LA ROCHEFOUCAULD, F. D. *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2014.
- LIMA, A. A. Introdução. Em: AIRES, M. *Reflexões sobre a vaidade dos homens*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MAGALHÃES, D. J. G. *Comentários e pensamentos*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1880.
- MAGALHÃES, D. J. G. *Fatos do espírito humano*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004.
- MAIA NETO, J. R. Do "puro romance" à "obra supinamente filosófica": o papel de Sílvio Romero na virada do romance machadiano. *Revista Dialectus*, Fortaleza, ano 13, n. 33, mai./ago. 2024, p. 16-36.
- MAIA NETO, J. R. Machado de Assis: ceticismo e literatura. Em: KRAUSE, G. B. *Literatura e ceticismo*. São Paulo: Annablume, 2005. p. 11-24.
- MAIA NETO, J. R. Machado, um cético brasileiro: reposta a Paulo Margutti e a Gustavo Bernardo. *Sképsis*, n. 1, 2007B, p. 212-226.
- MAIA NETO, J. R. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*. São Paulo: Annablume, 2007A.
- MAIA NETO, J. R. O delito capitolino. *Aletria*, n. 1, v. 23, jan./abr. 2013, p. 59-71.
- MAIA NETO, J. R. O desenvolvimento de uma visão de vida cética na ficção de Machado de Assis. Em: ROCHA, J. C. C. *Machado de Assis: lido e relido*. São Paulo: Alameda; Campinas: Editora UNICAMP, 2016.

MANDEVILLE, B. *A fábula das abelhas ou Vícios privados e benefícios públicos*. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

MAQUIAVEL, N. *Da arte da guerra*. São Paulo: Edipro, 2002.

MARGUTTI, P. A dialética da linguagem e do silêncio em Ludwig Wittgenstein e Clarice Lispector. Em: YAMAMOTO, M. Y.; MACDOWELL, J. A. (Orgs.). *Linguagem e linguagens*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MARGUTTI, P. *As ideias filosóficas de Antônio Pedro de Figueiredo (1814?-1859) e do misterioso O (?-?)*. Cachoeirinha: Editora Fi, 2024.

MARGUTTI, P. *História da filosofia do Brasil: O período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MARGUTTI, P. Machado, o brasileiro pirrônico? Um debate com Maia Neto. *Sképsis*, n. 1, 2007, p. 183-212.

MARGUTTI, P. *Nísia Floresta, uma brasileira desconhecida: feminismo, positivismo e outras tendências*. Cachoeirinha: Editora Fi, 2019.

MARQUES DE MARICÁ. *Máximas, pensamentos e reflexões*. Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1850.

MENEZES, B, T. *Ensaio e estudos de philosophia e crítica*. Pernambuco: Editor José Nogueira de Souza, 1889.

MENEZES, B, T. *Estudos allemães*. Recife: Typographia Central, 1883.

MENEZES, B. T. *Vários Escriptos*. Rio de Janeiro: Laemmert & C. Editores, 1900.

MONTAIGNE, M. *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MONTE ALVERNE, F. *Compêndio de filosofia*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1859.

MORE, T. *A Utopia*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores).

MURTA, M. *Um Deus no tempo ou um tempo cheio de Deus*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

NUNES, B. *A Rosa o que é de Rosa: literatura e filosofia em Benedito Nunes*. Rio de Janeiro: Difel, 2013.

NUNES, B. *O dorso do tigre*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

NUNES, B. *O drama da linguagem: uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

OLÚWOLÉ. S. B. *Socrates and Orúnmilá*. Two patrons Saints of Classical Philosophy. Lagos: Ark Publishers, 2017.

PANSARELLI, D. *Filosofia latino-americana a partir de Henrique Dussel*. São Bernardo do Campo: UFABC, 2015.

PAREYSON, L. *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa*. São Paulo: Edusp, 2012.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. São Paulo: edições Loyola, 2002.

PAZ, O. *El labirinto de la soledad, Postdata, Vuelta a "El labirinto de la soledad"*. Fondo de Cultura Economica, 1999.

- PLATÃO. *A República*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.
- PLATÃO. *Protágoras*. Fortaleza: Edições UFC, 2016.
- RANCIÈRE, J. *João Guimarães Rosa: a ficção à beira do nada*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- SAVADOGO, M. *Éric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action*. Namur: Presses Universitaires de Namur, 2003.
- SCHOPENHAUER, A. *A arte de insultar*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos sobre a história da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- SCHOPENHAUER, A. *Parerga e paralipomena, pequenos escritos filosóficos*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2016.
- SMITH, A. *Ensaio filosófico*. São Paulo: Editora UNESP, 2019.
- VALLE, G. *Filosofia indiana*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- VOLTAIRE. *Contos*. São Paulo: Nova Cultural, 2002.
- WEIL, E. Action, littérature et philosophie mystiques: Aldous Huxley. *Critique*, Tome III, n, 15-16, 1947, p. 172-187.
- WEIL, E. *Lógica da filosofia*. Trad. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012.
- ZENKOVSKY, V. V. *A history of Russian philosophy*. Volume One. Nova Iorque: Columbia University Press, 1953.
- ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. Trad. Nilton Almeida Silva e Cláudia Giovanni Bozza. São Paulo: Palas Athena, 2012.

Sobre o autor

Daniel Benevides Soares

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Estágio de pós-doutorado pelo Programa de Pesquisador Voluntário no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará com projeto na área de Filosofia e Literatura. Membro do GT Eric Weil e a Compreensão do Nosso Tempo da ANPOF. Membro Permanente do GT Pensamento Filosófico Brasileiro da ANPOF. Membro do Grupo FIBRA da FAJE. Coordenador do Grupo de Estudos Filosofias da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Professor Adjunto da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA).

Recebido: 04/11/2024

Received in: 11/04/2024

Aprovado: 15/12/2024

Approved in: 12/15/2024

O problema da objetivação na *Crítica da Razão Pura*: da problemática transcendental ao realismo empírico

The problem of objectification in the *Critique of Pure Reason*: from transcendental problematics to empirical realism

Pablo Severiano Benevides

<https://orcid.org/0000-0001-8168-7315> - E-mail: pabloseverianobenevides@hotmail.com

RESUMO

O presente trabalho objetiva reconstruir o sentido da ação crítica e sua relação com o domínio da problemática transcendental, tal como elaborada na *Crítica da Razão Pura*. Para tanto, faremos dois movimentos: a) reatar a ligação necessária entre a adoção do idealismo transcendental e a obtenção ao realismo empírico – o que será feito mediante esclarecimento da crítica à equívoca superposição entre fenômeno, aparência e ilusão; b) inscrever o realismo empírico como solução para o problema da objetivação na *Crítica da Razão Pura* em função do caráter amplo da problemática transcendental – o que demandará uma análise das ilusões transcendentais como formas estruturais de desacordo da razão consigo mesma. Se, no primeiro momento, teremos como consequência o esclarecimento de que a resolução do problema da objetivação, tal como dada por Kant, exclui de sua *Crítica* qualquer possibilidade de uma leitura psicologista ou cética, no segundo momento afastaremos a *Crítica* da posição de mera precursora dos positivismo e de uma leitura referencialista, que confere indevidos poderes de objetivação à intuição empírica.

Palavras-chave: Realismo Empírico. Problemática Transcendental. Ação Crítica.

ABSTRACT

The present work aims to reconstruct the meaning of critical action and its relationship with the domain of the transcendental problematic, as elaborated in the *Critique of Pure Reason*. To this end, we will make two moves: a) reestablish the necessary link between the adoption of transcendental idealism and the achievement of empirical realism – which will be done by clarifying the criticism of the equivocal overlap between phenomenon, appearance and illusion; b) inscribe empirical realism as a solution to the problem of objectification in the *Critique of Pure Reason* due to the broad nature of the transcendental problematic – which will require an analysis of transcendental illusions as structural forms of disagreement between reason and itself. If, at first, we will have as a consequence the clarification that the resolution of the problem of objectification, as given by Kant, excludes from his Critique any possibility of a psychological or skeptical reading, in the second moment we will move the Critique away from the position of a mere precursor of positivism and a referentialist reading, which confers undue powers of objectification to empirical intuition.

Keywords: Empirical Realism. Transcendental Problematic. Critical Action.

Introdução

Tratar do espinhoso problema da formação do objeto – e, portanto, das condições de possibilidade para a obtenção de um conhecimento objetivo – em uma obra densa como a *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1980) requer uma organização e uma sistematicidade que, ao mesmo tempo em que apresente a via de ataque ao problema elegido por esse estudo, apresente também os posicionamentos que lhes são contrastantes. Isto na medida em que, por *problema filosófico*, entende-se uma coisa muito distinta de um conjunto de equívocos que derivariam de qualquer atitude compreendida de forma negativa e circunstancial: ausência de rigor, de crítica, de atenção, de refinamento conceitual etc. Como bem nos ensina a *Crítica da Razão Pura*, principalmente a partir da leitura que dela nos traz autores como Mênard (1996), Lebrun (2003) e Benevides (2008), dentre alguns outros, há um motivo racional para o erro, a ilusão e o jogo conflitivo dos posicionamentos teóricos que – essa é a nossa aposta – pode ser mais bem radiografada caso entendamos melhor a relação entre o *sujeito transcendental* e a *ação da crítica*.

Desde esse ponto de vista, não devemos nos surpreender ou encolerizar perante certos ataques filosóficos. Afinal, talvez eles tenham, literalmente falando, uma *razão de ser*. No nosso caso em específico, sabemos que conceitos como *fenômeno*, *objeto*, *coisa-em-si* e *aparência*, para ficarmos em alguns exemplos, deram, historicamente, margem para distintas compreensões acerca do problema da objetivação na *Crítica da Razão Pura* (ALLISON, 1992; STRAWSON, 1966; COHEN, 1918; PRICHARD, 1909). Soma-se a isso o fato de que, para além das exegéticas leituras dessa obra, esses conceitos e os temas que lhes foram mais diretamente aderidos se inscreveram em formas outras de pensar o problema da objetividade; e, aqui, nos referimos tanto ao Idealismo que se seguiu a Kant, à Filosofia Analítica e ao Pragmatismo, como ao vasto espectro das Ciências Humanas, quando pretendem constituir uma reflexão sobre si mesmas – reflexão esta que, sob forte inspiração kantiana, foi realizada por Foucault (2007) na obra *As Palavras e as Coisas*.

Nosso argumento, em linhas gerais, é o de que a resolução do problema da objetivação no pensamento de Kant, cujo indubitável coroamento se dá na *Crítica da Razão Pura* (que, a partir desse momento, chamaremos tão somente de *Crítica*), permanece insuficientemente compreendido – e a história da Filosofia pós-kantiana constitui prova disto – porque a obra apresenta, além da resposta ao problema da fundamentação do conhecimento objetivo, o que Lebrun (1993) compreendeu como *indeterminação da problemática transcendental*. Longe de significar a abertura de um espaço de indecisão na forma de construção da objetividade na *Crítica da Razão Pura*, isto significa que a própria natureza do *transcendental* é indeterminada sob certos aspectos. Embora as categorias do entendimento portem, em si mesmas, uma significação necessariamente transcendental, posto que são *a priori* e de seu uso pode resultar um conhecimento, é possível fazer delas tanto um *uso empírico* (e encontrar um objeto), quanto um *uso transcendental* (e defrontar-se com uma ilusão) – e este uso será decorrência, justamente, da *ação da crítica*.

Desta feita, somos impelidos a argumentar que a *indeterminação própria ao transcendental*, cujo sentido será explicitado, bem como a distinção entre *fenômeno e coisa-em-si*, associada à existência de um arcabouço conceitual que menciona termos como *ilusão transcendental*, *pensamentos sem conteúdo*, *antinomias* e *paralogismos* deram munção a um severo ataque crítico a Kant. A formulação geral deste ataque pode ser posta nos seguintes termos: a *Crítica da Razão Pura*, obra que teria por objetivo, justamente, separar *conhecimento e ilusão*, ressuscitaria os monstros que houvera tentado liquidar: o ceticismo e o psicologismo. Este parece o sentido mais pujante da crítica que se seguiu a Kant, seja através do Idealismo que se recompôs no pensamento de Fichte, Schelling e Hegel, seja através de certos autores filiados à Filosofia Analítica, como Kripke, Sellars e Wittgenstein, seja, por outro lado, através da formulação de uma Pragmática Transcendental nos termos de Apel ou Habermas.

Olhando para os lados, todavia, somente no limite do que nos for necessário, seguiremos a trilha de nossa análise com disciplinado foco no texto da *Crítica*, fazendo, quando oportuno, uso da análise empreendida por autores como Mènard (1996), Lebrun (1993) e Allison (1992), nas circunstâncias em que revisitam a obra no sentido de destacar, dela, dois pontos que julgamos principais à singularidade de nosso estudo. O primeiro diz respeito à detecção de que existe uma problemática mais ampla e geral na *Crítica*, que inclui uma análise da problemática da indeterminação do transcendental e uma análise da formação das ilusões transcendentais – o que implica, de saída, em considerar que o ato crítico de frear as pretensões da razão em ir além do campo da experiência possível é um ato filosófico, e não um ato metodológico, empírico ou circunstancial. O segundo ponto, por sua vez, se refere ao domínio da resolução do problema da objetividade, resolução esta que passa, por diversos momentos, pela argumentação de que a ausência de objetividade decorreria não da assunção do caráter transcendental do espaço e do tempo como formas *a priori* da sensibilidade, mas justamente do contrário: somente quando espaço e tempo são tomados como existências autônomas, os fenômenos também o serão. Disso se segue um momentâneo psicologismo, que sempre porá em dúvida a objetividade – isso porque sempre colocará, na frente do objeto, um elemento subjetivo compreendido como privado. Todavia, seu tempo de vida filosófico será curto, de modo que, antes de sua extrema-unção, o ceticismo já terá ocupado o assento que a ausência da crítica houvera deixado vazio.

Portanto, na medida em que o psicologismo e o ceticismo são tomados por Kant (1980) como consequência necessária da adoção de uma posição filosófica bem específica, a saber, o idealismo empírico, começaremos nosso empreendimento atacando esta posição filosófica. Desta forma, começaremos pelo que, no parágrafo anterior, referimos como segundo ponto: a

resolução do problema da objetividade. E isso o faremos mostrando como o *idealismo empírico deriva do realismo transcendental*: a suposição de que espaço e tempo possuem existência real e independente do sujeito transcendental introduz uma perpétua incógnita sobre a suposta “verdade do objeto”. Entretanto, por questões de ordem metodológica e didática, antes disso, mostraremos o cruzamento inverso dessa explicação e argumentaremos, com lastro direto na *Crítica*, como o *idealismo transcendental tem como correlativo direto o realismo empírico*. Isto significa mostrar como a admissão de que espaço e tempo constituem a forma universal e *a priori* do aparecimento dos fenômenos implica, desde já, em admitir que não possuem qualquer verdade misteriosa ou interna, posto que já são pré-posicionados, já pré-dispostos e já pré-configurados sob a forma do objeto do conhecimento. É desta forma, portanto, que o realismo empírico – posição filosófica almejada pela *Crítica* – consiste na atmosfera propícia para asfixiar os fantasmas do ceticismo e do psicologismo que, de quando em quando, ressuscitam abruptamente no pesadelo filosófico que tantos vivenciam sob a intoxicação contínua de um *sono dogmático*.

Idealismo transcendental e realismo empírico na *Crítica da Razão Pura*

Não poderemos, contudo, dar qualquer passo bem justificado para realizar nosso empreendimento caso não apresentemos, de forma suficiente e rigorosa, a diferença entre *idealismo transcendental*, *idealismo empírico*, *realismo empírico* e *realismo transcendental*. E é precisamente isto que faremos neste tópico. Teremos, como território, o texto da *Crítica*, em especial da *Estética Transcendental*, e, como nossa principal bússola, o livro de Allison (1992), intitulado *O Idealismo Transcendental: uma interpretação e defesa*. Partiremos daí para, somente no segundo tópico, chegarmos em nossa análise da indeterminação da problemática transcendental, conforme entende Lebrun (1993), e que consiste em diferenciar o uso empírico e o uso transcendental das categorias do entendimento. Procederemos desta forma porque entendemos que se faz necessário, antes de explicitarmos a tese do caráter filosófico e *a priori* da *ação crítica* (conduzir as categorias transcendentais de um uso transcendental para um uso empírico), afastar o grande equívoco que consiste em *tomar fenômeno por aparência* e *tomar aparência no sentido ilusório*. Berço do ceticismo e do psicologismo, esse problema só poderá sanado se invertermos o ataque e defendermos o ponto de vista de que tomar o fenômeno por coisa-em-si não é fundar qualquer objetividade, mas, pelo contrário, abrir as portas e fecundar o solo para o reino das ilusões que, tão logo dissolvidas a pó, comporão rapidamente a atmosfera do psicologismo e do ceticismo.

Iniciemos, portanto, com a questão aparentemente mais elementar da *Crítica*, enunciada na *Estética Transcendental*, e coloquemos isto de forma direta: o espaço e o tempo não são existências reais, coisas separadas de nós e separadas dos fenômenos que nele se situam, de modo a ser possível conceber a existência do espaço ou do tempo *mais* a existência dos fenômenos, ou, ainda, a existência de um espaço ou de um tempo *sem* qualquer fenômeno. Diferentemente, espaço e tempo consistem tão somente em formas *a priori* da sensibilidade, ou seja, na condição de possibilidade do aparecimento dos fenômenos. Em um sentido amplo, pode-se afirmar que a *Estética Transcendental* pretende oferecer uma prova direta da idealidade transcendental dos fenômenos. Esta idealidade implica que, em sentido transcendental, não podemos conhecer as coisas tal como estas seriam em si mesmas, ou seja, independentemente do modo particular como nos aparecem. Disso se segue, conforme acima afirmamos, a realidade objetiva do que possa vir a ocorrer *sob a forma dada pela idealidade do espaço e do tempo*.

Nossas exposições ensinam, portanto, a *realidade* (isto é, validade objetiva) do espaço no tocante a tudo o que pode nos ocorrer externamente como objeto, mas ao mesmo tempo a *idealidade* do espaço no tocante às coisas quando ponderadas em si mesmas pela razão, isto é, sem levar em conta a natureza da nossa sensibilidade. Logo, afirmamos a *realidade empírica* do espaço (com vistas a toda a possível experiência externa) e não obstante a sua *idealidade transcendental*, isto é, que ele nada é tão logo deixemos de lado a condição da possibilidade de toda a experiência e o admitamos como algo subjacente às coisas em si mesmas (CRP, B. 44).

Allison (1992) irá considerar que, em função desta assunção feita por Kant sobre a relação entre idealidade transcendental e realidade empírica, uma série de interpretações sobre a *Crítica* entenderia que Kant permanece refém de uma espécie de ceticismo inconfesso, na medida em que realizaria a cisão entre a realidade (identificada à coisa-em-si) e a aparência (identificada aos fenômenos). Esta *versão convencional* designaria uma série de interpretações acerca da idealidade transcendental dos fenômenos que não levam em conta a distinção entre realismo e idealismo do ponto de vista empírico e a mesma distinção do ponto de vista transcendental. É essa indistinção que faria aparecer a miragem de que existe qualquer contradição ou ceticismo na defesa de que o realismo empírico – objetivo positivo da crítica – só é possível sob o pressuposto do idealismo transcendental.

O ataque aparece de forma direta na obra de Strawson (1966, p. 38), ao afirmar que, segundo Kant, “a doutrina [idealismo transcendental] não diz, meramente, que nós não podemos ter um conhecimento da realidade supra-sensível. A doutrina diz que a realidade é supra-sensível e que nós não podemos conhecê-la”. Mas, também, na obra de Prichard (1909), quando este compreende que Kant, no intuito de defender seu realismo empírico, realiza uma passagem não plenamente justificada entre a aparência fenomênica e sua realidade objetiva. Neste sentido, Prichard (1909) vai além e identifica que o problema consiste no uso abusivo que Kant faria do verbo *aparecer* para se referir à oposição entre fenômeno e coisa-em-si – o que, segundo o autor, abriria inevitavelmente um espaço para considerar a *existência daquilo que não aparece* como, ao mesmo tempo, *a existência em si mesma* e, portanto, *existência objetiva*. A crítica escala com Turbayne (1955), nas ocasiões em que identifica que não haveria, sob o ponto de vista da objetividade do conhecimento, diferença significativa entre o pensamento de Kant e o pensamento de Berkeley, aquele que, talvez, possa ser dito como o filósofo que assume, de forma mais honesta e caricata, o idealismo empírico:

Berkeley defende que a percepção de um objeto nada mais é do que um feixe de sensações combinadas e caracterizadas em conjunto. [...] É impossível pressupor a existência de qualquer ser que não seja percebido. Para ele [Berkeley] “ser é ser percebido”, portanto só porque percebo posso dizer que é real; em outras palavras, só posso me referir ao conteúdo de minha percepção, e não a algo existente fora de mim (RUBANO; MOROZ, 1988, p. 298).

Uma leitura cuidadosa da *Estética Transcendental*, todavia, permite dirimir a referida unidade no uso do verbo *aparecer*, bem como anular a extração de tantas consequências filosóficas decorrentes deste uso, como aquelas enxergadas por Strawson (1996), Prichard (1909) e Turbayne (1955). Afinal, isto é bem explicado por Kant (1980) em uma passagem de grande potencial elucidativo:

Além disso, há ainda que notar que um fenômeno, tomado em sentido transcendental, quando das coisas se diz – são fenômenos (*phaenomena*) –, é um conceito com um significado inteiramente diverso de quando eu digo – esta coisa aparece-me assim ou assado – o que deve indicar a manifestação física, e se pode chamar de *aparência* (*Apparenz*

oder *Schein*). Pois, na linguagem da experiência, os objetos dos sentidos, visto que os posso apenas comparar com outros objetos dos sentidos, por ex., o céu com todas as estrelas, embora seja justamente um simples fenômeno (*Erscheinung*), são pensados como coisas-em-si; e ao dizer-se que ele tem o aspecto (*Anschein*) de uma abóboda, a aparência (*Schein*) significa aqui o elemento subjetivo na representação de uma coisa, o que pode ser uma causa de, num juízo, falsamente o considerar objetivo (CRP, B. 32).

Destaquemos o seguinte ponto da citação: *na linguagem da experiência, os objetos são tomados como coisas-em-si*. A “linguagem da experiência” é, justamente, a semântica que decorre do manuseio dos conceitos transcendentais na realidade empírica; e, se os objetos são, aí, “tomados por coisas em si”, é porque eles já aparecem sob uma dada forma que excogita qualquer especulação de algo oculto, inacessível ou profundo que exista dentro, por trás ou em exterioridade inacessível ao conhecimento humano. Já estamos, portanto, em condições de expor, sob clara compreensão, a diferença entre idealismo e realismo de um ponto de vista transcendental e de um ponto de vista empírico:

Considerada em um sentido empírico, *idealidade* caracteriza o dado privado de uma mente individual. Aqui se incluem as idéias no sentido atribuído por Locke e Descartes ou, de maneira mais geral, qualquer conteúdo mental no sentido ordinário de *mental*. *Realidade*, considerada em sentido empírico, se refere ao reino dos objetos da experiência humana ordenados espacial e temporalmente e acessíveis intersubjetivamente. [...] O aspecto transcendental da divisão entre idealidade e realidade é algo bem distinto. No nível transcendental, que é o nível da reflexão filosófica sobre a experiência (reflexão transcendental), *idealidade* se usa para caracterizar as condições necessárias e universais, portanto *a priori*, do conhecimento humano [...]. Reciprocamente, algo é real em sentido transcendental se, e somente se, pode ser caracterizado e referido independentemente de toda apelação a essas mesmas condições sensíveis (ALLISON, 1992, p. 35).

Dando um passo adiante, resulta inteligível como a obtenção do realismo empírico – posição filosófica que não dá qualquer lugar para a possibilidade do ceticismo – pressupõe a adoção da tese da idealidade transcendental dos fenômenos, ou idealismo transcendental. E disso se segue, em um contragolpe de maestria, que a infinita e invencível interrogação cética só pode brotar em um terreno onde não temos qualquer garantia de que aquilo que nos aparece já aparece elidido de sua autorrealidade, já aparece como algo disposto ao conhecimento e já encontra, no ato de aparecer, o ato de ser configurado sob a forma da objetividade:

Entendo por idealismo transcendental a doutrina segundo a qual todos os fenômenos são considerados meras representações, e não coisas em si mesmas. De acordo com esta doutrina, espaço e tempo são simples formas de nossa intuição, não determinações dadas por si mesmas ou condições dos objetos enquanto coisas em si mesmas. A este idealismo se opõe o *realismo transcendental*, que considera espaço e tempo como algo dado em si (independente de nossa sensibilidade). O realista transcendental representa para si mesmo os fenômenos exteriores (caso admita sua realidade) como coisas em si mesmas, existentes independentemente de nós mesmos e de nossa sensibilidade. Por conseguinte, considera que estes existiriam “fora de nós mesmos”, inclusive segundo conceitos puros do entendimento. Na verdade, é esse realista transcendental quem logo assume o papel do idealista empírico: uma vez que partira, erroneamente, da suposição de que se os objetos dos sentidos têm que ser exteriores, então têm que existir em si mesmos, prescindindo dos sentidos, descobre que, por este ponto de vista, todas as nossas representações dos sentidos são incapazes de garantir a realidade desses mesmos objetos (ALLISON, 1992, p. 46).

Resultando conclusa a primeira etapa de nosso empreendimento, que consistiu em mostrar o vínculo entre idealismo transcendental e realismo empírico, e, de forma secundária, em

indicar a relação entre realismo transcendental e idealismo empírico – o que permitiu, ainda, esclarecer diversas confusões sobre as noções de fenômeno, de aparência e de coisa-em-si –, passemos ao segundo momento deste trabalho. Nesta ocasião, apresentaremos, de forma mais ampla, a *problemática transcendental* da qual a resolução em termos de uma justificativa da possibilidade de objetivação pela via do *realismo empírico* constitui resposta. Isso requer, conforme explicitaremos, além da análise da diferença entre *uso* e *significação*, uma reativação da pouco compreendida atitude kantiana, que consiste em considerar a ação da crítica não como um ato de cuidado e precaução do sujeito empírico (o que a converteceria não em questão filosófica, mas metodológica, educativa ou até mesmo terapêutica), mas sim em uma função inerente ao sujeito transcendental. Este talvez seja, em sua expressão mais sintética, o fio condutor deste trabalho e, talvez, sua singularidade: compreender a ação da crítica em sentido transcendental – e, em decorrência, devolver à ação da crítica o estatuto de problema filosófico.

A indeterminação da problemática transcendental e a ação da crítica

Se o tópico anterior teve como função, ao atar o laço entre idealismo transcendental e realismo empírico, livrar a *Crítica* de uma interpretação psicologista, ou que a conduzisse ao ceticismo, neste tópico, ao explicitarmos que a problemática transcendental é mais genérica do que sua solução positiva (a garantia da objetividade fenomênica), estaremos, de forma análoga, distanciando a *Crítica* de um lugar onde ela não está e é tantas vezes posta – a saber, como a grande precursora do *referencialismo* e, como consequência, do *verificacionismo*. Começemos, portanto, indicando algumas importantes leituras da *Crítica* que situam-na – por tantas vezes mediante a tradução de seus próprios problemas àqueles afins à Filosofia Analítica – como a obra que põe fim às extravagâncias metafísicas porque encontra na restrição do conhecimento à intuição sensível a pedra angular sob a qual se fez possível sustentar os referencialismos, os verificacionismos e a forma contemporânea das teorias correspondencialistas da verdade. Este aspecto é claramente expresso por Pereira (2002, p. 86):

E afirmar em termos epistemológicos – como faz Kant – que espaço e tempo são formas da intuição, ou do que aparece, significa dizer, em termos estritamente linguísticos, que a referência identificadora direta envolve sempre uma localização (espaço) do objeto no campo perceptual (compartilhado entre locutor e audiência) para cada momento (tempo) em que a expressão identificadora é empregada pelo locutor.

Movimento semelhante fará Torres (1999, p. 33), ao elucidar em que medida se faz possível a identificação da concepção kantiana acerca da intuição empírica à *teoria dos pensamentos de ré*, por ele definida como a teoria dos “pensamentos cuja individualização deriva, não de condições conceituais a serem satisfeitas por seus objetos, mas da relação imediata do sujeito de tais pensamentos com os objetos dos quais são eles pensamentos”. O que possivelmente viabilizou esta perspectiva consiste na idéia, defendida na *Crítica* tanto na ocasião em que se faz uma análise da ilusão transcendental formada pelos Paralogismos da Razão Pura na Psicologia Racional quanto na Refutação ao Idealismo, de que somente a percepção externa é imediata e de que “a experiência interna em geral só é possível pela experiência externa em geral” (CRP, B. 279). Esta tradução da significação das formas *a priori* da sensibilidade para os moldes adequados à introdução do referencialismo na filosofia transcendental comporta, na interpretação extremada de Sellars (1997), uma verdadeira pedra de escândalo para a *Crítica* – a

saber, a ideia de que a diferença entre sensibilidade e entendimento é uma diferença em relação à *clareza da representação*, de modo que *intuição* seria algo semelhante a uma *representação confusa* de um objeto. Strawson (1966), por outras vias, igualmente elide a importante diferença de natureza entre a sensibilidade e entendimento, reduzindo-a aos termos próprios ao espectro da Filosofia Analítica:

A dualidade entre intuições e conceitos é meramente o aspecto epistemológico da dualidade entre instâncias particulares e tipos gerais. [...] Não existe razão para que não devamos invocar algum ou todos os aspectos desta dualidade para nos ajudar a entender a doutrina sobre o espaço e o tempo (STRAWSON, 1966, p. 48).

Portanto, resulta clara nossa tarefa neste segundo momento: livrar a *Crítica* do referencialismo e do verificacionismo – e, com isso, de todas as grosseiras distorções, com graves consequências, feitas pelos autores acima referidos. Isto, todavia, de forma alguma implica em qualquer movimento, ainda que mínimo, de crítica à Filosofia Analítica, mas tão somente do uso da *Crítica* para finalidades às quais nunca se propôs. Sem este importante reparo, a *Crítica* não seria mais do que aquilo que referiu Lebrun (1993), em sua obra *Kant e o Fim da Metafísica: a precursora dos positivismo e a coveira do idealismo*.

Em semelhante recusa, Loparic (2002, p. 5) irá conceber que a solubilidade das questões teóricas que se situam no campo da experiência possível “requeria uma teoria *a priori* da referência e da verdade”. Todavia, acrescentará que “a teoria kantiana da referência e do significado fundamentava-se no conceito de construção” (LOPARIC, 2002, p. 5). Com isto, o autor estabelece uma crítica a um certo referencialismo de cunho realista pré-crítico que é, por vezes, extraído a partir de algumas referências da *Estética Transcendental*. Loparic (2002, p. 25) fará, portanto, uma denúncia a um “pressuposto errado, de cunho realista: o da necessidade de supor um domínio de interpretação inteiramente independente do que é representado”. Com isso, advogará por uma “semântica construtivista”, na qual, para associar dois termos, não é necessário pressupor a existência de ambos os termos como independentes um do outro, mas sim “construir os dois lados da associação” (LOPARIC, 2002, p. 6).

Vê-se, aqui, como a objeção de Loparic à leitura referencialista da *Crítica*, oriunda das forçosas tentativas de traduzi-la para o campo das problemáticas que importam à Filosofia Analítica, possui uma relação direta com a recusa à ideia kripkeana de que é possível chegar a termos singulares por descrições definidas. E, mais que isso, à admissão de que esta ideia estaria lastreada na *Estética Transcendental*, haja vista ter criado uma restrição do conhecimento à forma imediata da relação com o objeto (intuição) e ter, ainda mais, compreendido essa restrição como ditada pela forma referencial do espaço. Não há, pois, outro caminho para garantir a singularidade da *Crítica*; e, mais do que isso, devolvê-la ao seu efetivo lugar filosófico, seja ele errático ou hesitoso – dando, assim, a César o que é de César –, do que trazer a problemática transcendental de forma ampliada em relação à sua solução positiva.

Portanto, a proposição de que o entendimento só pode fazer dos seus princípios *a priori* ou de todos os seus conceitos um uso empírico e jamais um uso transcendental, quando pode ser conhecida com convicção conduz a importantes consequências. O uso transcendental de um conceito consiste no fato de ser referido a coisas *em geral e em si mesmas*; o uso empírico, porém, consiste em ser referido meramente a *fenômenos*, isto é, a objetos de uma *experiência* possível (CRP, B.155).

Ora, só poderemos compreender essa assertiva, aparentemente estranha, de que a própria estrutura do sujeito transcendental deixa em aberto a possibilidade de um uso das catego-

rias que não gera um conhecimento, sem que isso seja atribuída a uma falha contingente do sujeito empírico, se revisitarmos o significado do conceito de *transcendental*. E, com isso, compreender o tipo de problema para o qual o conceito constitui resposta.

Transcendental não é, portanto, sinônimo de restrição dos conceitos puros à experiência possível, mas quer dizer simplesmente “possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento”: é importante conservar, para a problemática transcendental, essa indeterminação. Um princípio transcendental não é *nele mesmo* um princípio da possibilidade da experiência, mas ele só tem sentido em relação à possibilidade da experiência – o que é diferente (LEBRUN, 1993, p. 81-82).

Assim, a problemática transcendental implica na admissão, aparentemente contraditória com tudo o que afirmamos no primeiro tópico sobre o vínculo entre idealismo transcendental e realismo empírico, de que a idealidade transcendental não *garante* o realismo empírico. É necessário, portanto, a *ação da crítica* para atar esse elo, sem o qual ele não se daria. O correlativo dessa assunção (o outro lado da moeda) consiste em algo ainda mais distante das interpretações de Cohen (1918), Strawson (1966), Sellars (1997) e Prichard (1908) e que mais surpresa poderia causar àqueles que consideram a *Crítica* como a precursora dos positivismos e *neopositivismos*: deixada em estado espontâneo, o sujeito transcendental faz um determinado uso da razão que está sempre inclinado a confundir *objeto do conhecimento* de *ilusões transcendentais*, talvez o conceito mais incompreendido da *Crítica*.

Trata-se [no caso das ilusões transcendentais] de sofisticações, não dos homens, mas da própria razão pura, das quais nem o mais sábio entre eles poderá libertar-se. Poderá talvez, em verdade, após muito esforço, evitar o erro, mas jamais desvencilhar-se inteiramente da ilusão que incessantemente o importuna e escarnece (CRP, B. 397).

As categorias do entendimento, portanto, podem se estender naturalmente a um campo dentro do qual não encontram significação alguma – e, talvez, seja justamente a extravagância deste salto para fora da experiência possível que dê o contraste, matéria prima do *critério distintivo*, entre conhecimento e ilusão. Sob esse ponto de vista – admitido por autores como Benevides (2008), Lebrun (1993) e Mènard (1996) – haveria, na *Crítica*, um primado da Dialética Transcendental sobre a Estética Transcendental e a Analítica Transcendental, o que, nem de longe, ameaçaria o seu Realismo Empírico, mas, ao contrário, garantiria definitivamente sua pertinência. Isto porque, ao ser explicitada a crítica aos *Paralogismos*, às *Antinomias* e ao *Ideal da Razão Pura*, e ao ser demonstrado que se tratam de movimentos inevitáveis da razão que levam a Metafísica ora a um conflito entre suas próprias asserções, ora à percepção de que procede por tautologia, ora de que se utiliza de subterfúgios lógicos, o que se tem, diante disso, é precisamente o que chamamos de *ação crítica*: o recuo do sujeito transcendental ao campo da experiência possível – o que só pode ocorrer porque, fora desse terreno, a razão entrou em desacordo consigo mesma.

Assim, a *Crítica*, encontra sua originalidade não somente no modo como chega ao realismo empírico e encaminha o problema da objetivação, mas também na compreensão que, em toda a Filosofia pregressa, “não se considerou jamais os desacordos dos metafísicos como sintoma de uma doença da razão” (LEBRUN, 1993, p. 25). Isso levará Kant, segundo a leitura de Lebrun (1993, p. 26), ao diagnóstico de que há uma “doença congênita à razão” – o que explicaria, por exemplo, a inexistência efetiva de consenso, acordo ou pactuação mínima no interior da Filosofia, diferentemente do que ocorre com outros campos do saber. Isto porque, segundo Kant (1980), estes desacordos não possuem uma *explicação negativa*, a saber, que faltaria qual-

quer instância de fundamentação para a Filosofia que existiria nas Ciências, mas sim uma *explicação positiva*: é da própria estrutura do sujeito transcendental – do jogo entre sensibilidade, entendimento e razão – que surgem os elementos para o conflito metafísico que a razão expressa não somente em estado de dormência, mas em pleno meio-dia.

Considerações finais

Da estrutura conflitiva da razão consigo mesma não decorre, por alguma estranha necessidade que ainda não conheceríamos, qualquer ímpeto à reatividade que vetorialize a multiplicidade de posicionamentos na arena filosófica rumo ao sentido de um afastamento agudo e agressivo. Se, apesar de tanto desacordo, a Filosofia não se encontra esquarterjada a ponto de não ser mais reconhecida enquanto tal, talvez isso não se deva à unidade de um corpo que sobreviveria agonizante e resistente no centro, apesar das forças que se enamoram pelas extremidades e são capazes de tudo fazer por elas. Se a *Crítica* pôde, com uma mão, estabelecer o corte necessário para a limitação do conhecimento à experiência possível e constituir o que chamamos de objetividade, pôde também, com a outra mão, romper alguns ferrolhos e ampliar a atmosfera da razão de modo a convidar, para a sua íntima festa, uma convidada que sempre adentrou sua casa como penetra: a ilusão.

Não seria possível, então, reconhecer, na ação da *Crítica*, a própria ação da Filosofia? Por séculos, restou bastante incompreendido que a obra responsável pela expulsão definitiva das ilusões que nos atormentam o senso de distinção entre o sono e a vigília fosse, ao mesmo tempo, a obra que chamou a ilusão para dentro da casa da razão. Por séculos, possivelmente, isto também restará não compreendido: alguns estarão de dedos entrelaçados com a primeira mão e em queda de braço com a segunda – e outros, certamente, farão o contrário. A *Crítica*, espelho daliniano da Filosofia, certamente fez voltar à Filosofia uma imagem mediante a qual esta se reconhece profundamente e se desconhece profundamente. Sem dúvidas, a Filosofia teve que se refazer após a *Crítica* e este trabalho não dá sinais de que terá seu fim próximo. Isto não por qualquer golpe, qualquer pisadela, qualquer contusão – pois, afinal, não é verdade que a *Crítica* deu à Filosofia não somente um conjunto de perguntas e respostas, mas a perpétua possibilidade de embaralhar, com um sorriso que se mostra mais pelos olhos do que pela boca, a diferença entre uma pergunta e uma resposta?

Referências

- ALLISON, H. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Tradução de Dulce Castro. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.
- BENEVIDES, P. *A Dissolução das Ilusões Transcendentais na “Crítica da Razão Pura”*. 2008. 177 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.
- COHEN, H. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Bruno Cassirer ed., 1918.
- FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Moonsburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência – UNICAMP, 2002.

MENARD, M. *A loucura na Razão Pura: Kant, leitor de Swedenborg*. Tradução de Heloísa Rocha. São Paulo: Editora 34, 1996.

PEREIRA, R. Referência e Juízo em Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, 2001-2002, p. 79-117.

PRICHARD, H. *Kant's theory of knowledge*. Clarendon: Clarendon Press, 1908.

RUBANO, D.; MOROZ, M. A certeza das sensações e a negação da matéria: George Berkeley. In: *Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

SELLARS, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

STRAWSON, P. *The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Routledge, 1995.

TORRES, J. Cognição intuitiva e pensamentos de re. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, 1999, p. 33-63.

TURBAYNE, C. Kant's refutation of dogmatic idealism. *The Philosophical Quarterly*, v. 5, n. 20, 1955, p. 225-244.

Sobre o autor

Pablo Severiano Benevides

Pós-Doutorado em Filosofia da Educação pela Universitat de Barcelona (Espanha), instituição em que esteve, por 1 ano, como Professor Visitante do Departament de Teoria i Història de l'Educació. Doutor em Filosofia e Sociologia da Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC), com intercâmbio institucional (doutorado sanduíche) financiado pelo CNPq na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) – linha de pesquisa: Conhecimento e Linguagem. Graduado em Psicologia pela mesma instituição. Foi, de 2008 a 2019, Professor Efetivo do Curso de Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC) – *Campus Sobral*, tendo ingresso, em 2019, na Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC), em Fortaleza.

Foi tutor do Programa de Educação Tutorial (PET) do Curso de Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC – *Campus Sobral*) em 2011 e 2012. Foi, ainda, de 2013 a 2024, Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Atualmente coordena, na FACED/UFC, o Grupo de Estudos em Tecnopolítica, Educação e Psicanálise (GETEP) e o diferenSa – grupo foucaultiano. Realiza pesquisa no campo dos estudos foucaultianos e das filosofias da diferença sobre temáticas relacionadas, principalmente, ao neoliberalismo, à governamentalidade algorítmica e aos novos populismos digitais – além disso, desenvolve estudos e pesquisas em temas relacionados à Psicanálise, à Epistemologia da Psicologia e à Filosofia Moderna e Contemporânea. Possui, dentre artigos, livros, capítulos de livro e trabalhos completos em colóquios nacionais e internacionais, mais de 60 publicações.

Recebido em: 29/06/2024
Aprovado em: 10/09/2024

Received: 06/29/2024
Approved: 09/10/2024

Estruturalismo ou não-estruturalismo? Homenagem a Oswaldo Porchat¹

Structuralism or not-structuralism? Homage to Oswaldo Porchat

Luiz Paulo Rouanet

<https://orcid.org/0000-0002-8623-4400> - E-mail: luizpaulorouanet@gmail.com

RESUMO

A partir de uma provocação feita pelo Professor Oswaldo Porchat Pereira, este texto procura analisar vantagens e desvantagens do estruturalismo como método de pesquisa em Filosofia, e as limitações que pode impor ao pensamento filosófico autoral. Na primeira parte, examina o texto de Victor Goldschmidt, "Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas de Filosofia", considerado uma espécie de manifesto do estruturalismo em Filosofia. Na segunda parte, efetua algumas críticas a esse método, tomando como referência o texto de Porchat "Discurso aos estudantes sobre pesquisa em Filosofia". Na conclusão, procura efetuar um balanço da discussão e se posicionar em relação à alternativa, proposta por Porchat, entre "estruturalismo ou não-estruturalismo".

Palavras-chave: Estruturalismo. Método. Não-estruturalismo. Ceticismo. História da Filosofia no Brasil.

ABSTRACT

Abstract: This paper originates in a comment made by late Professor Oswaldo Porchat Pereira, about the alternative structuralism x non-structuralism. The paper tries to examine the pros and

¹ Este texto foi apresentado primeiramente em uma palestra online no HH do Costa Mattos, no dia 22/05/2024, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VqtGkrbVkJM&t=3563s>. Acesso em 11/06/2024. Agradeço aos organizadores pelo convite.

cons of structuralism as a method of research in Philosophy, and also the limitations it can put on the free philosophical thinking. In the first part, it examines the emblematic paper by Victor Goldschmidt, "Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques", a kind of "manifesto" of the structuralism in Philosophy. In the second part, it makes some criticisms to this method, taking as a point of depart the paper by Porchat "Speech to the students about research in the field of Philosophy" (PEREIRA, 2010). In the conclusion, it makes an evaluation of the debate, trying to get a stand face the dilemma put by Pereira: structuralism or not-structuralism?

Keywords: Structuralism. Method. Non-structuralism. Skepticism. History of Philosophy in Brazil.

"Entre as marcas e as palavras, não difere a observação da autoridade aceita ou o verificável da tradição. Por toda a parte há somente um mesmo jogo, o do signo e do similar, e é por isso que a natureza e o verbo podem se entrecruzar ao infinito, formando, para quem sabe ler, como que um grande texto único" (FOUCAULT, 1992 [1966], p. 50).

"Saber consiste, pois, em referir a linguagem à linguagem. Em restituir a grande planície uniforme das palavras e das coisas. Em fazer tudo falar, isto é, em fazer nascer, por sobre todas as marcas, o discurso segundo do comentário. O que é próprio do saber não é nem ver nem demonstrar, mas interpretar" (FOUCAULT, 1992 [1966], p. 56).

Introdução

Este texto nasceu de dois encontros que tive com dois dos grandes nomes da Filosofia no Brasil: Oswaldo Porchat Pereira (1933-2017) e José Arthur Giannotti (1930-2021), que nos deixaram há pouco tempo. Com o primeiro, tive apenas um breve encontro, durante um almoço em São Paulo, a meu convite, há alguns anos (2013). Eu cogitava, então, reeditar a tradução famosa do livro de Victor Goldschmidt, *A religião de Platão*, livro que me marcou muito, durante a graduação, e que ainda tenho em alta conta. Este projeto acabou não se realizando, mas, durante a conversa, além de apontar algumas pequenas correções que gostaria de fazer na tradução publicada, Porchat me contou uma história a respeito de seu ex-orientador na França, Victor Goldschmidt (1914-1981). Segundo relatou, Porchat visitou Goldschmidt alguns anos antes de seu falecimento, portanto, no final da década de 1970, início da década de 1980. Goldschmidt convidou-o para um passeio, em um bosque próximo à sua residência, em Clermont-Ferrand. Ali, teria dado a entender que ele próprio, Goldschmidt, não se consideraria mais um estruturalista. Confissão chocante da parte daquele que é considerado como um dos "pais" do estruturalismo em Filosofia, ao lado de Martial Guérault e alguns outros.

Ao final do almoço, pedi a Porchat que autografasse o meu exemplar de *A religião de Platão*. Porchat escreveu então, na página de rosto do livro: "Ao Luiz Paulo: estruturalismo ou não-estruturalismo? Um abraço do Porchat. São Paulo, 11/11/2013". Além de me deixar honrado, a dedicatória em tom de interrogação constituía, obviamente, um desafio. De certa maneira, Porchat me incentivava a tentar responder a essa pergunta. Agora, com esta oportunidade, espero responder em parte a ela, e pagar também, em parte, minha dívida com Porchat.

Nunca fui aluno diretamente de Porchat, mas sempre fui seu admirador, desde o primeiro livro que li ao entrar na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (FFLCH-USP), a saber, *Filosofia e a visão comum do mundo* (PEREIRA; PRADO JR.; FERRAZ, 1981). Este livro, admirável sob todos os pontos de vista, constitui um debate entre Porchat e dois outros grandes

nomes da Filosofia brasileira: Bento Prado Júnior e Tércio Sampaio Ferraz. Em tom primeiramente autobiográfico, Porchat descreve como se desencantou, primeiro, com a religião, e depois, com a própria Filosofia. Após algum afastamento da Filosofia, para “viver uma vida comum”, o filósofo percebe a inanidade, e mesmo a impossibilidade, de levar uma vida simplesmente em silêncio (talvez como Crátilo). Retorna, então, à Filosofia, para fazer a sua crítica, ou melhor, a crítica dos dogmatismos. Deste percurso nascerá uma filosofia de inspiração cética e que receberá o nome de neopirronismo. Bento Prado Jr. e Tércio Sampaio Ferraz respondem, e a polêmica se inicia, nas páginas da revista *Discurso*, e depois, na forma de livro. Particularmente interessante é o texto de Prado Jr., “Por que rir da filosofia?”.

Ora, a dedicatória de Porchat contém uma disjunção: estruturalismo ou não-estruturalismo? Neste texto, vou primeiramente tentar apresentar, em suas linhas gerais, em que consistiria o chamado “método estruturalista” em Filosofia. Em segundo lugar, apresentarei algumas críticas e objeções que podem ser feitas ao movimento assim constituído. Por último, farei um balanço do estruturalismo: o que merece ser conservado, o que precisa ser deixado de lado e o que se precisa levar adiante.

Minha segunda história diz respeito a outro grande professor, de quem tive a honra de ser aluno e orientando (pelo menos durante algum tempo), José Arthur Giannotti. Giannotti também estudou com Victor Goldschmidt, na mesma época em que Porchat (1956-1958).

Fui aluno de Giannotti logo no primeiro ano em que ingressei na Faculdade de Filosofia (1983). Giannotti acabara de voltar do exílio, e era o primeiro curso que dava. Quis ministrar “Introdução à Filosofia”, pois considerava que os alunos ingressantes precisavam ter uma visão geral da Filosofia, ministrada por um professor mais experiente, como era o seu caso. Giannotti tinha, então, por volta de 54 anos, e dizia que era o momento do ápice do filósofo, na visão de Platão. Segundo a cronologia de estudos estabelecida por Werner Jaeger, em *Paideia*, o filósofo atingiria o seu auge por volta dos 50 anos. Suas aulas me marcaram muito. Giannotti não apreciava aulas muito longas, pois considerava (e tendo a concordar com ele, hoje), que aulas muito longas tendem a provocar dispersão. Depois de algum tempo (entre uma e duas horas), os alunos não conseguem mais acompanhar e/ou reter o que está sendo dito. Embora tenha tido aulas com outros grandes professores (Marilena Chauí e Gérard Lébrun, para citar apenas dois) que, pelo contrário, efetuavam longas exposições, às vezes de 4 ou 5 horas, creio que, com frequência, isto tende a satisfazer mais o ego de quem profere as aulas do que beneficiar os alunos. Aliás, é minha tese de que aprendemos mesmo quando nós mesmos estudamos, lemos, e não quando ouvimos passivamente. Com todo o respeito – que tenho por meus grandes professores, aprendi muito mais, arrisco dizer, nas bibliotecas do que em salas de aula. Nestas, aproveitava as indicações de leitura, as quais, depois procurava na bem guardada biblioteca da FFLCH.

Voltando às aulas de Giannotti, aprendi como “filosofar com o martelo”! O professor literalmente martelava as novas ideias e autores: Lévi-Strauss, Antônio Cândido, Malinowski, Marx, entre outros. Esta pequena lista dá uma ideia de que a concepção de Filosofia de Giannotti não se restringia ao chamado “cânon”: a história da filosofia clássica, mesmo que ministrada através de Émile Bréhier, Chatelêt. Isto ele deixava para os outros professores, seus ex-alunos, a exemplo de Franklin Leopoldo e Silva., que o faziam muito bem. Mas Giannotti ensinava a pensar. O que se pode fazer com todos esses autores e ideias? O que você pensa sobre isso? Meu interesse multidisciplinar, hoje, se deve em parte, talvez, a esse aprendizado. Para pensarmos, não podemos – e não devemos – nos limitar às fronteiras “disciplinares” (como diria também Foucault, em *Vigiar e punir*, denunciando a proximidade entre a estrutura educacional e a prisional). O mundo não se reduz à Filosofia, ou à Economia, ou ao Direito, e assim por diante. Para pensar, é

preciso lançar mão de todos os recursos, da Literatura à Matemática, passando por todas as outras áreas. Já Aristóteles apontava o caráter enciclopédico, e circular, do conhecimento.

Para encerrar este relato autobiográfico, que já se prolonga, cito algo que ouvi de Giannotti, certa vez em que me dava uma carona de sua casa no Morumbi. Disse-me Giannotti, então, que quando foi para a França estudar com Goldschmidt, tinha a possibilidade de ir para os Estados Unidos, estudar com John Rawls. Perguntou-me, então: “Você já pensou como poderia ter sido diferente a história do Departamento de Filosofia [da USP] – e, portanto, da Filosofia no Brasil – se tivesse seguido para os Estados Unidos, em vez de para a França?”. É também a esta pergunta, de certa maneira, que tento responder neste texto.

Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos

“Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos” consiste em um posfácio à edição brasileira, na tradução de Ieda Porchat Pereira e Oswaldo Porchat Pereira de *A religião de Platão*, de Victor Goldschmidt (GOLDSCHMIDT, 1963). Ao que consta, trata-se de artigo publicado separadamente por Goldschmidt (GOLDSCHMIDT, 1953) e incluído na edição brasileira a pedido de Porchat. Constitui texto fundamental do chamado “método estrutural” ou simplesmente estruturalismo em Filosofia. Embora a expressão “método estrutural” não seja utilizada no texto – utiliza-se, em vez disso, “método dogmático” –, o texto é considerado uma espécie de “manifesto do estruturalismo” em Filosofia.

Quanto ao estruturalismo, este se originou dos cursos e escritos do linguista genebrino Ferdinand de Saussure (1857-1913). Foi Claude Lévi-Strauss, porém, quem levou o método para o campo da Antropologia, o qual revolucionou. A partir daí, o estruturalismo se espalhou por diversas áreas: Psicanálise (Lacan), História (Braudel e a Escola dos *Annales*, Literatura (Roland Barthes), entre outras (cf. DOSSE, 1994; 2017). Não é meu objetivo aqui, e nem é possível, traçar uma história do estruturalismo, mesmo que breve; para tanto remeto aos livros de Dosse citados. A título de curiosidade, apenas, reproduzo a seguinte passagem, que mostra o ambiente de rivalidade que havia, então, entre as diversas áreas. Diz François Dosse (2017, p. 154):

F. Braudel, já antes da guerra, tinha convivido com o antropólogo Claude Lévi-Strauss na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. Ele tinha podido aquilatar o clima de rivalidade e de confrontação teórica, e não hesitava em ironizar [Maugé, *Les dents agacés*, p. 118 *apud* DOSSE] as pretensões científicas dos etnógrafos que se valem de belas construções matemáticas, sendo incapazes de resolver uma simples equação algébrica. Cada um, naquela faculdade de São Paulo, exaltava a superioridade de sua disciplina, espreitando o sucesso do outro.

Mas passemos ao texto. Segundo Goldschmidt, haveria duas maneiras de se interpretar um texto: “ele pode ser interrogado, seja sobre sua verdade, seja sobre sua origem; pode-se pedir-lhe que dê razões, ou buscar suas causas” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 139). Em outras palavras, é o que o autor chamará, respectivamente, de método dogmático e de método genético. Ao primeiro, chama de eminentemente filosófico: “ele aborda uma doutrina conforme à intenção de seu autor e, até o fim, conserva, no primeiro plano, o problema da verdade; em compensação, quando ele termina em crítica e em refutação, pode-se perguntar se mantém, até o fim, a exigência da compreensão” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 139). Não quero, aqui, efetuar uma paráfrase do texto, o que é sempre um risco quando se recorre a esse tipo de interpretação. Tampouco

quero misturar os momentos de análise e de crítica, mas é preciso, já aqui, antecipar algo que pode constituir um problema. Quando diz que “quando ele termina em crítica e em refutação, pode-se perguntar se mantém, até o fim, a exigência da compreensão”, desponta uma camisa de força, que, inclusive, subjugará futuros professores, e quem sabe, matará suas aspirações filosóficas, como dirá o próprio Porchat, anos mais tarde: “estamos contribuindo para a concretização desses impulsos, ou os estamos matando?” (PEREIRA, 2010, p. 21). Voltarei a isto.

Já o segundo, o método genético, ele pode ou não ser filosófico, mas, ao procurar as causas, arrisca-se a colocar em primeiro plano aspectos secundários, não conformes à intenção de quem escreveu.

Um aspecto importante do método dogmático, assim descrito, é sua “subtração ao tempo”:

[...] o método dogmático, examinando um sistema sobre sua verdade, subtrai-o ao tempo; as contradições que é levado a constatar no interior de um sistema ou na anarquia dos sistemas sucessivos, provê, precisamente, de que todas as teses de uma doutrina e de todas as doutrinas pretendem ser conjuntamente verdadeiras, “ao mesmo tempo” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 139-140).

Anotemos este outro ponto: a pretensão se se subtrair ao tempo.

Na sequência, Goldschmidt diz que “a filosofia é explicitação e discurso” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 139-140). E prossegue:

Ela se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa as teses ligadas umas às outras numa ordem por razões. A progressão (*método*) desses movimentos dá à obra escrita sua estrutura e efetua-se num tempo lógico. A interpretação consistirá em reapreender-se, conforme à intenção do autor, essa ordem por razões e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 139-140).

Outro ponto a destacar, e que parece ser a grande questão da época, a envolver estruturalistas e não estruturalistas, é a questão do método. Não por acaso, Sartre dera à introdução que fez a seu *Crítica da razão dialética*, o título de “Questões de método”. Claude Lévi-Strauss, no Posfácio a *O pensamento selvagem*, polemiza com Sartre, representante da geração anterior, dizendo que “quem uma vez se enreda nas malhas da subjetividade, delas nunca mais sai”. Era uma resposta ao epíteto de Sartre, dirigido evidentemente a Lévi-Strauss, os “idiotas da objetividade”. Vale a pena citar o início do texto de Sartre:

Para alguns, a Filosofia aparece como um meio homogêneo: os pensamentos nascem e morrem nele, os sistemas nele se edificam para nele desmoronar. Outros consideram-na como uma certa atitude cuja adoção estaria sempre ao alcance de nossa liberdade. Ainda para outros, é vista como determinado setor da cultura. Em nossa opinião, a Filosofia *não existe*; sob qualquer forma que seja considerada, essa sombra da ciência, essa eminência parda da humanidade não passa de uma abstração hipostasiada. De fato, existem *várias filosofias* (SARTRE, 2002 [1960], p. 19, grifos do autor).

Já para Goldschmidt, e, portanto, para o estruturalismo, “Doutrina e método [...] não são elementos separados. O método se encontra em ato nos próprios movimentos do pensamento filosófico, e a principal tarefa do intérprete é restituir a unidade indissolúvel deste pensamento que inventa teses, praticando um método” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 141). Em seguida, remete a Descartes. E, de fato, Descartes parece ser o grande inspirador desse método. Bastaria lembrar, para começar, das “Regras para a direção do espírito” e do *Discurso do método*. Mas, no prefácio

aos *Princípios de filosofia*, dizia Descartes a respeito da melhor maneira de ler seu texto – e, pode-se presumir, de ler textos de filosofia em geral:

Eu acrescentaria também uma palavra de advertência no que concerne à maneira de ler este livro, que é que eu gostaria que o percorressem em primeiro lugar por inteiro, como um romance, sem forçar muito sua atenção nem se deter em dificuldades que se possam encontrar, para saber por alto, apenas, quais são as matérias de que tratei; depois disso, se julgarem que elas merecem ser examinadas e que se tenha a curiosidade de conhecer suas causas, podem lê-lo uma segunda vez para observar a sequência de minhas razões; mas que não se deve de imediato afastar se não for possível conhecê-las todas; é preciso somente marcar com um traço de pluma os lugares em que se encontrar dificuldade e continuar a ler sem interrupção até o fim. depois, se retomarem o livro pela terceira vez, ousar crer que encontrarão a solução para a maior parte das dificuldades que se tiver observado antes, e se encontrarem ainda algumas, encontrarão a solução relendo mais uma vez (DESCARTES [1644], 1953, p. 564, tradução nossa [LPR])².

Outra palavra-chave, que aparece no texto de Goldschmidt, é *estrutura*. Diz ele:

Os movimentos do pensamento filosófico estão inscritos na *estrutura* da obra, nada mais sendo esta estrutura, inversamente, que as articulações do método em ato; mais exatamente, é uma mesma estrutura, que se constrói ao longo da progressão metódica e que, uma vez terminada, define a arquitetura da obra (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 143, grifos do autor).

É aí que vai intervir o tempo da interpretação, o tempo lógico. Assim diz na sequência: “[...] falar de movimentos e de progressão é, a não ser que fique em metáforas, supor um tempo, e um tempo estritamente metodológico ou, guardando para o termo sua etimologia, um *tempo lógico*” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 143, grifos do autor).

O que é esse tempo lógico? Trata-se de um tempo subtraído à vida, ou de “não-vida” na expressão de Bachelard, citado por Goldschmidt, que acrescenta: “Esta ‘temporalidade’ está contida, como cristalizada, na estrutura da obra, como o tempo musical na partitura” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 143).

Por último, nesta breve e incompleta análise do texto-manifesto de Goldschmidt, gostaria de destacar a questão da “responsabilidade filosófica”. Ao dar prioridade, exclusividade mesmo à obra escrita e publicada com autorização do autor, o intérprete quer se certificar de que a doutrina que está examinando recebeu a chancela de quem escreve. Assim, termina ele:

Seja qual for o valor dos inéditos, eles não são, enquanto concebidos num tempo unicamente vivido, construídos no tempo lógico, que é o único a permitir o exercício da responsabilidade filosófica. [...] o historiador não é, em primeiro lugar, crítico, médico, diretor de consciência; ele é quem deve aceitar ser dirigido, e isso, consentindo em colocar-se nesse tempo lógico, de que pertence ao filósofo a iniciativa (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 146-147, *in fine*).

² No mesmo sentido, veja-se entrevista de Martial Guérout, de 20 e 27 de maio de 1970, traduzidas e editadas pelo professor Ivan Domingues, a quem agradeço o envio do texto. Diz ele, por exemplo: “É possível – e além do mais desejável – chegar a ler segundo seu sentido verdadeiro o texto de um filósofo. [...] A dificuldade [...] é que é preciso primeiro ler para compreender o filósofo, e já conhecê-lo um pouco para lê-lo bem, a segunda leitura não devendo sair entretanto da primeira, mas lhe acrescentar para controlá-la, evitando deixar-se enganar pelos pré-julgamentos oriundos da primeira”.

Discurso aos estudantes de Filosofia: o antídoto

Em aula inaugural, nos anos 1990 (possivelmente, 1996), Oswaldo Porchat profere o “Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em Filosofia”. Trata-se um *mea culpa* em relação à introdução e aplicação do método estrutural, o que, segundo ele, levou a distorções. Se, por um lado, ensinou mais de uma geração a ler os textos dos filósofos, colocando em segundo lugar aspectos como a psicologia do autor, o contexto histórico, sua biografia etc., dando prioridade à interpretação da intenção dos autores (*ad mentem auctoris*), por outro, pode ter contribuído para matar, no início, a vocação para a filosofia autoral.

Quando fiz minha graduação, nos anos 1980, ainda prevalecia esse espírito, e os professores advertiam que éramos ou seríamos “historiadores da filosofia”, não filósofos. Que filósofos eram aqueles cujos livros estudávamos. O intérprete tinha que se apagar, submeter-se aos autores. Em outras palavras, aprendi que filósofo bom é filósofo morto! (Minha expressão, LPR).

Com o tempo, e talvez já no final da graduação e início do Mestrado, aprendi a me rebelar contra essa tirania do método. Em minhas palavras, também, *a humildade epistemológica não deve suprimir o pensamento* (LPR).

É de certa maneira o que diz Porchat, em sua aula inaugural. Em suas palavras:

A atual geração dos professores de Filosofia do Departamento de Filosofia da USP teve negadas todas as condições que propiciam a boa iniciação à prática da Filosofia. Seus mestres, eu sou um deles, lhe negaram todas, os prepararam apenas para que se tornassem bons historiadores da Filosofia. E eles assim se tornaram, o que é muito bom. Mas foram educados – ou deseducados – no temor malsão da criatividade filosófica, o que foi muito mau. Sob esse aspecto, nós, os mestres deles, miseravelmente falhamos. Meu *mea culpa* vem muito tarde, eu sei. Embora da confissão se possa talvez dizer o mesmo que o poeta disse da liberdade: *quae sera, tamen...* (PEREIRA, 2010, p. 33).

Assim, para reforçar, é verdade que o método estrutural constitui, ainda hoje, uma das melhores vias de acesso à História da Filosofia, ou à História das doutrinas filosóficas, à compreensão de seu método. Assim, diz Porchat:

Todos sabem que fomos formados na sólida tradição historiográfica francesa e que sua influência sobre nós foi extraordinariamente importante, particularmente sob a forma do assim chamado método estruturalista de leitura e estudo das obras filosóficas. Os nomes de nossos grandes professores franceses, de Martial Guérout e, em particular, do meu saudoso e amado Victor Goldschmidt, são de todos vocês conhecidos e nunca é demais renovar-lhes o preito de nossa gratidão. Eles nos ensinaram o rigor metodológico na leitura, mostraram-nos como tentar reconstruir uma doutrina *ad mentem auctoris* (PEREIRA, 2010, p. 19).

E afirma também, na sequência, sua confiança nesse método, em um “primeiro passo”:

Permitam-me dizer-lhes que continuo totalmente convencido de que se trata possivelmente do melhor método para lograr uma primeira hipótese interpretativa, e de um primeiro passo indispensável para qualquer apreensão do significado e escopo de um sistema filosófico (PEREIRA, 2010, p. 19).

Mas, para a pesquisa em Filosofia, isso não basta. A ênfase exagerada na historiografia e na História da filosofia pode levar a um fenômeno que Harold Bloom descreveria como a “angústia da influência” (BLOOM, 2013), ou seja, à ideia de que não se pode superar, ou dizer melhor, o que nossos antecessores disseram ou fizeram. Porchat prossegue em seu *mea culpa*, e incentiva a uma mudança:

[...] cabe acrescentar que se deve dar maior atenção, nos cursos de História da Filosofia, aos autores contemporâneos, às tendências principais do pensamento filosófico de nossos dias, às suas várias linhas de força, incentivando nossos alunos a se interessarem por elas e a trabalhá-las. [...] Carregando um pouco nas cores, eu diria que temos demasiadamente ignorado, ou quase ignorado, algumas importantes tendências e autores que estão influenciando decisivamente o pensamento contemporâneo e que são objeto de estudo e discussão nas melhores universidades do Ocidente (PEREIRA, 2010, p. 26).

É hora de concluir estas reflexões, efetuando um balanço do que até aqui foi discutido.

Conclusão

Em primeiro lugar, procurei efetuar uma apresentação do estruturalismo a partir de sua versão mais evidente. O texto de Victor Goldschmidt, "Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos" constitui, ainda hoje, uma espécie de guia para a aplicação do método estrutural, dogmático ou qual seja o nome que se dê a ele. Ele consiste, em essência, em procurar se aproximar o máximo possível da verdadeira intenção do autor, atentando àquilo que ele mesmo (ou ela mesma) tiver se proposto a fazer, de acordo com a doutrina contida no conjunto de sua obra. Não é se examinando textos isolados, mas lendo e relendo os diversos trabalhos do autor e colocando-os em relação, segundo a *estrutura* que se pode supor a partir do *método* empregado pelo autor. Descartes, nesse sentido, constitui autor paradigmático, pois não só aplicou esse método como escreveu a respeito dele. Nem sempre se tem essa sorte.

Victor Goldschmidt o aplicou à interpretação de Platão. Tanto em *A religião de Platão*, em que extrai os elementos da concepção religiosa de Platão a partir da análise interligada dos diálogos, quanto em *Os diálogos de Platão: Estrutura e método dialético* (GOLDSCHMIDT, 2002). Martial Guérout o fez a propósito de Descartes, em *Descartes segundo a ordem das razões* (GUÉROULT, 2016). São exemplos bem-sucedidos, pode-se dizer, da aplicação do método.

No entanto, pode-se apontar certo elemento conservador no método estrutural, assim concebido. Em primeiro lugar, o lugar central é ocupado pela interpretação, que chega às raízes da paráfrase. Bento Prado Jr. teria ironizado, dizendo que Guérout compreendeu Descartes melhor do que ele mesmo.

O Descartes de Guérout corresponde exatamente às *Meditações* de Descartes; trata-se, no fundo, do mesmo livro, mas tal como seria escrito por um Descartes que fosse integralmente Descartes. Não se trata, propriamente, de um livro "sobre" Descartes, mas de um livro que retoma a palavra cartesiana, pondo em evidência todos os elos da longa cadeia de razões que até então haviam permanecido na sombra. Descartes é um Guérout parcial e Guérout é um Descartes liberto de suas limitações; seu livro preenche todas as lacunas deixadas em branco pelo livro de Descartes³.

Por que conservador? Porque não parece permitir a crítica; porque tenta se subtrair ao tempo, ao tempo vivido, à vida. Trata-se, de certa maneira, de um esforço cientificista de cunho neopositivista. Por que isolar o tempo, a vida? Pode-se fazer uma analogia, a esse respeito, com Lévi-Strauss, que de certa maneira é o grande inspirador e modelo do estruturalismo. Assim diz Dosse: "O anti-historicismo e a invariância são as características da obra de Claude Lévi-Strauss, que concebe a mitologia e a música como 'máquinas de suprimir o tempo'" (DOSSE, 2017,

³ Prado Jr. (1997), citado por Richard Simanke, em aula inaugural no PPGFIL-UFSJ, em 2023. Agradeço a ele pela referência.

p. 161). E assim o define Lefebvre: “O estruturalismo é a ideologia do equilíbrio [...] é a ideologia dos *status quo*” (apud DOSSE, 2017, p. 168).

Por esse motivo, não podemos nos ater ao método estrutural. Ele pode ser um bom ponto de partida, um “primeiro passo”, como diz Porchat, mas devemos utilizá-lo para alcançar uma compreensão mais ampla da História da Filosofia e dos sistemas filosóficos, mas depois, deixá-lo de lado, a fim de *pensar*, a fim de fazer filosofia, tendo em vista a *responsabilidade filosófica*. Não podemos nos limitar a ficar repetindo citações, que ameaçam se tornar lugares-comuns desprovidos de verdadeiro interesse.

Então, talvez, uma combinação entre a exigência de rigor metodológico e a ênfase na História da Filosofia, por um lado, e a exigência ou tarefa do pensamento, por outro, forneçam a mistura que permita à Filosofia, enfim, seguir em frente, uma vez que, malgrado os esforços estruturalistas, não é possível deter o tempo. Pelo menos do ponto de vista da Física, o tempo é um vetor com um sentido único, ainda que se possa conceber caminhar ao longo da linha do tempo, como previa Einstein. Em suma, uma combinação entre o rigor e a simpatia de Oswaldo Porchat Pereira, e as “marteladas” de José Arthur Giannotti.

Enfim, respondendo a Porchat, diria: estruturalismo e não estruturalismo. É possível, e necessário, combinar os dois. Tomei o estruturalismo, aqui, apenas em sua versão mais evidente, no texto de Goldschmidt. A análise do “estruturalismo” de Michel Foucault, por exemplo, nos levaria muito longe. Além disso, já foi efetuada por outros (cf. DOMINGUES, 2023).

Referências

- BLOOM, H. *A anatomia da influência*. Trad. Renata Telles. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.
- DESCARTES, R. *Oeuvres et lettres*. Paris: Gallimard, 1953. (Col. Bibliothèque de la Pléiade).
- DOMINGUES, I. *Foucault, a Arqueologia e As palavras e as coisas – 50 anos depois*. Belo Horizonte: Humanitas, 2023.
- DOSSE, F. *A história à prova do tempo – Da história em migalhas ao resgate do sentido*. 2. ed. rev. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Ed. UNESP, 2017.
- DOSSE, F. *História do estruturalismo*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio, 1994.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. Trad. Ieda Porchat Pereira e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: DIFEL, 1966.
- GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. 3. ed. Trad. brasileira. São Paulo: Loyola, 2002.
- GOLDSCHMIDT, V. Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques. *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, v. 12, 1953, p. 7-13. Disponível em: https://www.pdcnet.org/wcp11/content/wcp11_1953XII_0007_0013. Acesso em: 22 maio 2024.
- GUÉROULT, M. *Análise de estruturas como método de leitura das obras filosóficas*. Entrevista radiofônica cedida a M.-C. Pernot, nos dias 20 e 27 de maio de 1970. Trad. Ivan Domingues. Texto cedido pelo tradutor.

GUÉROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. Trad. Érico Andrade et. al. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

PEREIRA, O. P. Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em filosofia. *Revista Fundamento*, Ouro Preto, v. 1, n. 1, set./dez. 2010, p. 18-33.

PEREIRA, O. P.; PRADO JR. B.; FERRAZ, T. S. *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

PRADO JR., B. Leitura e interrogação: uma aula de 1966. *Dissenso*, v. 1, 1997, p. 155-171.

SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

Sobre o autor

Luiz Paulo Rouanet

Doutor em Filosofia pela USP (2000). Realizou pós-doutorado na UNICAMP, com o tema Filosofia da natureza de Kant, e na UFMG (2018-2019), com o tema Novo estudo sobre o ser em Parmênides. É Professor Associado II da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Professor do Departamento de Filosofia e Métodos em Filosofia da UFSJ. Publicou *Rawls e o enigma da justiça* (2002) e *Paz, justiça e tolerância no mundo contemporâneo* (2010). Organizou, com outros autores, as coletâneas *Razão mínima* (2004), *Rouanet 80 anos* (2014), *Ética e direitos dos animais* (2016) e *Democracia e representação* (2021), entre outras. É tradutor profissional, com dezenas de livros publicados. É membro do GT-Filosofia e Direito da ANPOF, membro emérito do GT Ética e membro da Sociedade Platônica Internacional. Atual Vice-coordenador do PPFIL-UFSJ. Coordena o Grupo de Estudos sobre a Guerra e a Paz (GEGEPA), na UFSJ.

Recebido: 14/06/2024
Aprovado: 24/07/2024

Received: 06/14/2024
Approved: 07/24/2024

Família como “ser-corpo”: esboços para uma “encarnação” a partir da fenomenologia existencial de Gabriel Marcel

Family as a “being-body”: sketches for an “incarnation”
from Gabriel Marcel’s existential phenomenology

José Luis Sepúlveda Ferriz

<https://orcid.org/0000-0002-1258-8871> - E-mail: jose.ferriz@pro.uccs.br

RESUMO

O que queremos nos perguntar neste ensaio é se na busca de sentido pela existência concreta, a família como “ser-corpo”, como ser-sujeito de relações e de estreitamento de vínculos, contribui ou não com a identificação entre sentido e vida. A família faz parte desta busca por sentido na existência humana? O pensamento sobre a família é, neste caso concreto, mais heurístico do que técnico e se aproxima a uma análise existencial e fenomenológica, a partir da situação concreta e original em que cada família se *forja*, se *descobre* e se *projeta* na realidade concreta da existência. Para isso refletimos a partir da fenomenologia existencial de Gabriel Marcel, concretamente na sua obra *Homo Viator*, o conceito de família como “ser-corpo” como possibilidade de esboços para uma encarnação.

Palavras-chave: Família. Existência. Filosofia Concreta. Encarnação. Ser-Corpo.

ABSTRACT

What we want to ask ourselves in this essay is whether or not in the search for meaning through concrete existence, the family as a “being-body”, as a being-subject of relationships and closer

ties, contributes or not to the identification between meaning and life. Is the family part of this search for meaning in human existence? Thinking about the family is, in this specific case, more heuristic than technical and approaches an existential and phenomenological analysis, based on the concrete and original situation in which each family is *forged, discovered and projected* into the concrete reality of existence. To do this, we reflect on the existential phenomenology of Gabriel Marcel, specifically in his work *Homo Viator*, on the concept of family as a “being-body” as a possibility of sketches for an incarnation.

Keywords: Family. Existence. Concrete Philosophy. Incarnation. Being-Body.

Introdução

Entre as filosofias do século XX, as de índole fenomenológica, existencial e hermenêutica, concederam um lugar de elevado relevo ao sensível, à afetividade, ao sentimento, ao sentido de vida. Autores como por exemplo Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976), Max Scheler (1874-1928), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Mikel Dufrenne (1910-1995), Michel Henry (1922-2002), Henry Maldiney (1912-2013), Paul Ricœur (1913-2005), Marc Richir (1943-2015), Jean Luc Marion (1946) Edith Stein (1891-1942) e Jean Louis Chrétien (1952-2019) entre outros. Nesta investigação refletiremos a partir de Gabriel Marcel (1889-1973), filósofo, dramaturgo e músico francês que pensou a existência como filosofia concreta. Pensar a existência, como sentido de vida, é encarná-la em um sentido concreto na vida cotidiana.

O que queremos nos perguntar neste ensaio é se na busca de sentido pela existência concreta, a família como “ser-corpo”, como ser-sujeito de relações e de estreitamento de vínculos, contribui ou não com a identificação entre sentido e vida. A vida humana tem um sentido e o homem tem um destino? A família faz parte desta busca por sentido na existência humana? O pensamento sobre a família é, neste caso concreto, mais heurístico do que técnico e se aproxima a uma análise existencial e fenomenológica, a partir da situação concreta e original em que cada família se *forja, se descobre e se projeta* na realidade concreta da existência.

A família é uma realidade existencial e como toda realidade concreta, tem possibilidade de gerar problematizações. Não poderia deixar de ser diferente. Pensar a família como objeto filosófico não é fácil e menos ainda território comum no seio da filosofia. A família é uma unidade de sentido que nos interpela e afeta, já que estamos efetiva e vitalmente implicados nela. Esta, a família, será parte do enraizamento em mim mesmo e por isso toda problematização que tem como origem a família, fará parte de meu sentido de vida como um todo, já que eu estou comprometido com minha família como objeto existencial. Ao mesmo tempo, quando nos referimos à família como ser-corpo, estamos tentando afirmar que a família não é somente uma reunião de indivíduos (corpo biológico), ou que seja vista como entidade social ou como parte de uma cultura específica (corpo social/cultural). Tudo isto é verdade, mas a família para nós e para o autor parisiense é também um ser-sujeito, entendida como corpo ontológico, que se opõe a qualquer tipo de reificação, de coisificação, a qualquer tipo de pensamento que nos leve a uma ideia de família-objeto. O próprio Merleau-Ponty aponta que o corpo tem uma significação metafísica enquanto

não se trata de fazer a existência humana andar “com a cabeça”. Sem dúvida, é preciso reconhecer que o pudor, o desejo, o amor em geral tem uma significação metafísica, quer

dizer, que eles são incompreensíveis se tratamos o homem como uma máquina governada por leis naturais, ou mesmo como um “feixe de instintos”, e que eles concernem ao homem enquanto consciência e enquanto liberdade (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 229).

Poderíamos dizer que para a fenomenologia e a filosofia existencial pensar a família como corpo, seria “perceber e sentir a família” como geradora de sensações, sentimentos, de sentido e ações. Já que a família-corpo seria a primeira experiência de sentido que parte da sensação de si e que vai ao encontro do sentimento e do sentido do outro, em constante intercomunicação com o mundo. Será a primeira experiência de alteridade e de “ipseidade” que vivenciamos na experiência familiar, e a este processo de identificação do outro-familiar, chamamos junto com Gabriel Marcel de “encarnação”. Esta encarnação está associada à experiência mais originária de abertura ao mundo. Será na família que teremos as mais originais experiências de nossas vivências, como sujeitos encarnados, daí a expressão de Marcel: “eu sou meu corpo” (MARCEL, 1927, p. 253). Neste sentido poderíamos afirmar, em sintonia com Marcel, “eu sou minha família”.

A partir deste preâmbulo, nos interessa refletir o conceito de família como ser-corpo, desde o pensamento de Gabriel Marcel (fenomenologia existencial), no sentido de integralizar as subjetividades que se formam dentro do seio familiar; perceber que a família parte de um contexto de itinerância (*homo viator*), ou seja, a família se faz na medida em que nos sensibilizamos com ela, sentimos com ela, cuidamos dela e com ela e tudo isto se faz fazendo, vivendo a experiência concreta e existencial das nossas próprias experiências familiares. Pensar, sentir e viver a família desta forma, nos leva ao aprofundamento do “mistério”, entendido como abertura contínua, como possibilidade de; a família como “mistério” que transcende a minha própria forma de compreendê-la, porque é uma “comunhão” do vital, do emocional, do sentimental, do intelectual, do espiritual e do poético/simbólico. É uma forma de refletir sobre a família desde uma base metafísica existencial. Com palavras do próprio autor francês:

[...] Hay razones para afirmar, he dicho, que las relaciones familiares, como los asuntos humanos en general, no presentan por si mismas ninguna consistencia, ninguna garantía de solidez; sólo donde se refieren a un orden sobrehumano, del cual no nos he dado aquí abajo captar más que los indicios, revisten un carácter auténticamente sagrado; es esta perennidad viva la que se nos da o se nos revela a través de la esperanza, y se presenta, por consiguiente, como envolviendo nuestra existencia transitoria y, a la vez también, como siendo accesible sólo a su conclusión, al final del viaje al que en última instancia se reduce la vida (MARCEL, 2005, p. 21)¹.

O mistério do humano, para Marcel, somente poderá ser descortinado pelo amor, já que existir não é simplesmente viver ou existir no mundo e, sim existir com os outros sujeitos, a experiência da intersubjetividade, a experiência da comunhão. Como vemos o mistério para Marcel, não é algo inatingível ou inacessível, pelo contrário o mistério marceliano parte da experiência vital e concreta.

Me parece que mi respuesta sería la siguiente: no hay amor humano digno de este nombre que no sea a la vez a los ojos de aquél que lo piensa una prenda y una semilla de inmortalidad; pero por otra parte, sin duda, no es posible pensar este amor sin descubrir que no puede ser un sistema cerrado, que se supera en todos los sentidos, que exige en el

¹ “Existem razões para afirmar, que as relações familiares, como os assuntos humanos em geral, não apresentam por si mesmas nenhuma consistência, nenhuma garantia de solidez; somente quando se referem a uma ordem sobre humana da qual não captamos aqui embaixo mais que os indícios, revistem um caráter autenticamente sagrado; é esta perennidade viva a que se nos dá ou se nos revela na esperança, e se apresenta envolvendo nossa existência transitória e, ao mesmo tempo, sendo acessível somente à sua conclusão no final da viagem, em que em última instância a vida se resume” (Tradução nossa).

fundo, para ser plenamente él mismo, una comunión universal fuera de la cual no puede satisfacerse y está condenado, a fin de cuentas, a corromperse y a perderse; y esta misma comunión universal no puede pender más que del Tú absoluto; conviene deshacerse aquí, de una vez por todas, de las ilusiones positivistas a este respecto (MARCEL, 2005, p. 164)².

Isto é o que nos interessa quando falamos de família, entendida como uma inesgotável e desafiadora fonte de vivências, experiências, problematizações e angústias, mas ao mesmo tempo geradora de plenitude. Para isso trabalharemos nesta pesquisa teórica bibliográfica ressaltando os aspectos fenomenológicos-hermenêuticos da obra *Homo Viator* (1944) de Gabriel Marcel, especificamente o capítulo: “O mistério familiar”. Pensamos que trazer de forma sucinta o pensamento de Marcel, num primeiro momento no que se refere a uma filosofia do mistério, se faz necessário para compreender a base metafísica do conceito de encarnação, para depois pensarmos a família como ser-corpo que será estudado em um segundo momento.

A filosofia do mistério

O que justificaria nos tempos atuais um estudo sobre o pensamento de Gabriel Marcel? Vários motivos: em primeiro lugar, Marcel é contemporâneo de E. Husserl, M. Heidegger, K. Jaspers (1883-1969), J. P. Sartre (1905-1980) e E. Lévinas (1906-1995) em uma das épocas mais frutíferas e originais da filosofia contemporânea. Foi discípulo de Charles Péguy (1873-1914), Jacques Maritain (1882-1973) e Henri Bergson (1859-1941), a quem dedica em 1927 sua obra *Le Journal Métaphysique*. Influenciou pensadores consagrados como M. Merleau-Ponty e P. Ricoeur e transitou pela fenomenologia e o existencialismo trazendo uma profunda originalidade ao seu pensamento. Escreveu obras de cunho antropológico-existencial como *Journal Métaphysique* (1927), *Homo Viator* (1944; 2005), *Ser e Ter* (1935; 2003), *Os Homens contra o Humano* (1951) e o *L'homme Problématique* (1955). Já com isto seria suficiente!

Mas também, Gabriel Marcel é um pensador de grande profundidade filosófica, mesmo sendo considerado um filósofo “sem-teto”, um pensador que não se deixa absorver num sistema de pensamento e, sim adota uma filosofia do peregrino ou andarilho em que não se preocupa tanto com o ter e sim com o ser, o ser que se descobre a si-mesmo na existência. Da negação ao problema do ter, se passa a uma abertura ao mistério do ser. O *Homo Viator*, entendido como itinerância para Marcel, será a única posse concreta da existência humana, já que a existência acorrenta ao ser humano a si mesmo.

Partindo de uma crítica ao cientificismo da época, arraiga seu pensamento no ser, mas não é um ser descompromissado com a realidade, bem pelo contrário, será um ser alicerçado na historicidade e na finitude existenciais. Tanto Marcel quanto Bergson, seu predecessor e professor, questionam a mudança de racionalidade. A racionalidade moderna que se apresenta como insuficiente para explicar as atlântidas submersas do mistério da vida. Podemos afirmar que o ponto de onde parte o pensamento marceliano, é a existência e será dentro dela que coloque o ser. *Quem eu sou? Eu sou meu corpo*, afirma o nosso pensador. A pretensão de nosso

² “Penso que a minha resposta seria a seguinte: não há amor humano digno deste nome que não seja ao mesmo tempo aos olhos daquele que o pensa uma semente e um regalo da imortalidade; mas por outra parte, sem dúvida, não é possível pensar este amor sem descobrir que não pode ser um sistema fechado, que se supera em todos os sentidos, que exige no fundo, para ser plenamente ele mesmo, uma comunhão universal fora da qual não pode se satisfazer e está condenado, no final das contas, a corromper-se e perder-se; e esta mesma comunhão universal somente pode depender do Tu Absoluto; convém desfazer-se aqui, de uma vez por todas, das ilusões positivistas sobre este assunto” (Tradução nossa).

autor de integrar conceitos como Ser e Corpo, requer um trabalho de compreensão e significação de várias dimensões humanas, como afirmam Silva e Röhr (2019, p. 79):

De acordo com a visão antropológica marceliana, a noção de integralidade do Ser envolve: a dimensão físico-corporal, por conceber o homem enquanto ser encarnado; a dimensão sensorial, quando possibilita o desvelar da existência, através da mediação do corpo e das relações sentidas; a dimensão cognitiva, por onde se testemunha que o mistério do Ser pode ser apreendido, mas nunca esgotado totalmente; a dimensão emocional, por compreender que a existência se afirma na relação intersubjetiva do eu e do tu; e, por último, a dimensão espiritual, que inclui o processo de busca pela unificação da alma através do agir coerente, da possibilidade da transcendência e do encontro com o Absoluto.

A partir daqui elencaremos alguns dos conceitos mais significativos do “*corpus marceliano*”, entre eles filosofia do concreto, encarnação, ser e ter, mistério e problema, a relação com outro, conceitos estes que o próprio autor desenvolve fenomenologicamente para uma melhor compreensão da existência humana. O fio condutor que perpassa todo seu pensamento e obra, será a ideia da filosofia concreta, especificamente o tema da encarnação, ou estar-no-mundo. Pensamento e vida serão “ponte entre nossa vida concreta e o pensamento reflexivo, procurando o sentido último da existência humana” (ZILLES, 1988, p. 39). Marcel parte de que o homem é uma existência encarnada, a partir da sua situação real e fundamental.

Gabriel Marcel descobriu a dialética da situação ou o caráter eminentemente dramático do existir. Importam mais os seres, os homens de carne e osso, do que as ideias. Estas, as ideias, não são mais que mediações pelas quais os personagens tomam consciência de sua condição dramática (CARMONA, 1988, p. 31).

De forma contrária ao essencialismo escolástico ou ao idealismo alemão, sendo crítico de um racionalismo cientificista de corte cartesiano e pós-kantiano muito presente na academia da época. Estas escolas filosóficas colocam o ser fora da realidade existencial, fazendo do sujeito uma subjetividade desencarnada, unicamente acessível pelo pensamento (certeza do *cogito*). Marcel “preconiza um saber, porém de outro gênero, um saber não exato, no qual o sujeito, em vez de dominar o objeto, é acolhido pelo mistério” (CARMONA, 1988, p. 174).

O primeiro consiste em colocar a filosofia marceliana em relação com a problemática da ciência. Na filosofia de Marcel, estão presentes numerosas referências polêmicas contra o positivismo científico. Refutando decisivamente o princípio de verificação, segundo o qual somente tem sentido as proposições as quais se pode empiricamente verificar através da experiência, Marcel termina por englobar e aprofundar aspectos da crítica espiritualística, da crítica existencialista e da crítica neopositivista à ciência (CARVALHO, 2019, p. 35).

Marcel coloca o ser no âmbito da historicidade e da finitude (temporalidade), e através de um exercício de constante itinerância, como *homo viator* (exercício vivencial de nossas próprias experiências) podemos descobrir a nossa participação no próprio ser, entendido como presença, como consciência de existir, existir no mundo; sempre desde uma perspectiva ou discurso ontológico, mais do que lógico.

Presencia significa algo más y algo diferente al simple hecho de estar ahí; en rigor, no se puede decir de un objeto que esté presente. Digamos que la presencia se insinúa siempre

por uma experiência, a la vez irreductible y confusa, que es el sentimiento mismo de existir, de estar en el mundo (MARCEL, 2005, p. 27)³.

Esta presença, este existir no mundo faz do homem um projeto, um vir-a-ser. O reconhecimento de uma “situação” que me constitui como indivíduo, e que para G. Marcel será o mistério da encarnação. Gabriel Marcel é o grande observador das manifestações da vida e para isso fará um exame fenomenológico das situações concretas.

Pensamos que existe um grande objetivo para o pensamento de Marcel, segundo a obra *Journal Métaphysique* (1927), devolver à existência aquele protagonismo que em certa maneira o idealismo tinha desprestigiado, dar à existência como concretude uma dimensão ontológica. A condição humana se caracteriza por ser experiência encarnada e o corpo será o elemento ou ponto de partida para esta participação do homem como ser-no-mundo. Eu sou à medida que participo do mistério do ser. Com palavras de Ricoeur, “reconhecer o corpo como referência de todos os existentes e a encarnação como referência central da reflexão filosófica, é reconhecer o privilégio de minha existência corporal no coração da certeza global da existência” (RICOEUR, 1947, p. 100).

Outro ponto importante no pensamento de Marcel será a distinção entre *problema e mistério*. Para isso, uma citação do próprio pensador francês, pode-nos ajudar na compreensão:

Distinção entre o misterioso e o problemático. O problema é algo que se encontra ou que obstaculiza o caminho. Acha-se inteiramente diante de mim. Ao contrário, o mistério é algo com o que me encontro comprometido, cuja essência consiste, por conseguinte, em não estar inteiramente diante de mim. É como se nessa zona a distinção entre o em mim e o ante mim perdesse sua significação (MARCEL, 1935, p. 145).

Esta abordagem de Marcel é uma clara distinção de metodologias empregadas na busca da verdade a partir da distinção entre sujeito e objeto. O caminho da problematização, foi o escolhido pela ciência, como conhecimento objetivo e imediato. É algo que se me apresenta de uma vez por todas, de forma inteira, e somente podemos defini-lo numa linguagem lógica e instrumentalizada. O problema é algo que se dissolve nele mesmo, a partir dos limites impostos pela sua própria resolução. Porém, o mistério está em mim, aquilo que me situa no ser, e por isso mesmo nos desloca, nos coloca para além do problema, já que segundo o autor, o mistério está na ordem do *metaproblemático*, ou seja, de tudo aquilo que por via de regra, sai fora do “nosso” controle, de aquilo que não tem uma solução lógica, que não tem uma clara e distinta estratégia de resolução ou clareza. É na ordem ontológica que o mistério se desvela, e por isso a única atitude que podemos ter com relação a ele, é a do reconhecimento. Mergulhar no mistério do ser, é se abrir a possibilidades de reconhecimento do recôndito, realidades que fazem parte de nossa existência e que não sabemos muito bem como lidar com elas, porque se escapam, não se deixam agarrar facilmente pela nossa lógica, como por exemplo: o problema do mal, a liberdade, o amor, a temporalidade, a morte, entre outras.

Como afirma Borghi (2019, p. 56): “o processo do conhecimento humano se desenvolve como processo interpretativo de uma realidade que se caracteriza como Mistério, isto é, como algo que pode ser ‘significado’, sem nunca poder esgotar totalmente a riqueza da sua significação”. Este posicionamento de Marcel, com relação ao mistério, é muito importante nos dias

³ “Presença significa alguma coisa a mais e alguma coisa diferente ao simples fato de estar aí; estritamente falando, não se pode dizer de um objeto que esteja presente. Digamos que a presença se está insinuando sempre através de uma experiência, ao mesmo tempo irreductível e confusa, que é o sentimento mesmo de existir, de estar no mundo” (Tradução nossa).

atuais, já que rompe com a cisão sujeito-objeto tão própria da modernidade. Ele coloca o objeto dentro de nós e não fora, sujeito e objeto são a mesma coisa, porque para Marcel são questões existenciais, fazem parte de nossa estrutura. Também o mistério é o não coisificável, já que não tem a mesma estrutura do problema que tenta resolver “a coisa” desde uma perspectiva de verificação, análise, problematização e provável solução. O âmbito do mistério foge dessa lógica de verificação somente através do pensamento, do sujeito consciente.

O drama da existência, se apresenta de forma muito específica em outras áreas como a literatura, a música e a arte em geral (não esqueçamos que Marcel era dramaturgo e músico). Neste sentido o pensador francês Didi-Huberman na sua obra *Diante da imagem* (2013), nos impele a ver a arte como um abrir a imagem, abrir a lógica da representação. Seria um saber sem ver ou ver sem saber. A vida como Mistério, como constante abertura entra nesta inversão de pensamento de Didi-Huberman, a vida longe de ser lógica deve ser vista como um processo de deslocamento, de rupturas, de desfiguração, de anacronismos. Esta é a única forma de sair do Mesmo, do óbvio e lançar-se ao paradoxo da Alteridade, como descoberta do ser do outro: “sou” na medida em que o outro se faz presente em mim.

A Filosofia do Mistério de Marcel se abre de forma específica à *intersubjetividade*, precisamente pela encarnação, entendida como o sentir da experiência, como afirma (AZEVEDO, 2018, p. 101) “é a restauração do concreto que clama o ser, é a restauração do dado da encarnação”. Mas também é entendida por Marcel como abertura ao outro. Como seres encarnados percebemos o mundo e por tanto o outro também, é um existo-com em que se reconhece um tu. A essência humana é existência, e na existência o tu se apresenta como consubstancial ao eu. Não temos como falar do eu sem fazer referência a um tu, e vice-versa. A intersubjetividade (ser-com-os-outros) é a condição para que eu seja-no-mundo. O próprio Gabriel Marcel afirma que “a intersubjetividade é, na realidade, interior ao sujeito por si mesmo; cada um é, para ele próprio, um nós, que não pode ser por si senão muitos de tal modo que o valor só é possível nessa condição” (MARCEL, 1959, p. 159 *apud* CAIFFA, 2017, p. 376).

Por tanto para Marcel, o que nos abre à realidade, ao mundo não é o conhecimento e sim, o amor, o amor fundamentado na esperança. Esperança no sentido de atitude, modo de ser, de incerteza, do que ainda não se é, mas que se descobrirá no final do caminho. O amor e a esperança em Marcel são exigências ontológicas que precisam da presença de um “tu-nós”, e da relação intersubjetiva. Amar, é doação, é vivenciar a intersubjetividade, já que não podemos ter a experiência do amor na solidão. A subjetividade que se transforma em intersubjetividade. O amor revela uma dimensão mais profunda de si mesmo, já que gera o “nós”. A insatisfação existencial que gera a busca de um “tu”, só é possível preenchê-la pelo amor. Somente pelo amor é que poderemos afastar a fronteira entre o eu e aquele que está diante de mim, que se me apresenta como um “outro”.

Para Marcel, trata-se do homem que faz seu percurso e espera os demais. A atitude paradigmática do amor. Torna-se assim, o mestre da intersubjetividade, que se expressa como ágape e fraternidade. O caminhar não se faz, de modo algum, na solidão. A peregrinação, ainda que solitária, é uma espera também pelos outros (GOMES, 2007, p. 15).

O amor, a esperança e a fidelidade se convertem em Gabriel Marcel em intersubjetividade, a autêntica experiência da alteridade. Não como simples relação, e sim como comunhão, acolhida, doação, confiança, compromisso, co-participação. É o que vamos ver na próxima seção no mistério familiar.

O mistério familiar

O que poderia deslocar a atenção dos filósofos para a família? A profunda crise e as consequências que têm sobre a pessoa humana e sua sociedade? Mutações culturais, novas formas de convivência alternativa, cansaço com a massificação do indivíduo, com os descaminhos da modernidade que, em busca da razão, foi muitas vezes tão pouco razoável? A busca de formas mais humanas de vida, de convivialidade, de fraternidade? Quem sabe se o clima “pós-moderno” depois da valorização exclusiva do sujeito, ou da macro-estrutura, não seria favorável para um retorno às realidades do convívio e do afeto que caracterizam a família?

Somos seres relacionais na medida em que somos seres sensitivos, perceptivos, afetivos fenomenologicamente falando. Na medida em que sentir é a forma mais originária de ser-no-mundo. A sensação se revela e se percebe como um “ser-em”, como adesão, ato, afeição, como intencionalidade. Desta forma, o corpo se transforma não em simples instrumento de uma sensação entendida como extensão quantitativo-mecânica, em resposta às percepções que nos relacionam como seres no mundo (corpo-objeto) e sim como um catalisador, receptáculo de uma intermediação na busca de sentido e de descoberta da própria subjetividade, sensibilidade encarnada, (corpo-sujeito). Portanto, para Gabriel Marcel, o sentir e o agir desde o corpo ou a corporeidade, não podem ser pensados desde uma relação instrumentalizada e, sim como uma mediação que me leva para além de mim mesmo, em que me encontro com a ipseidade.

A partir desta base conceitual do pensamento marceliano apresentamos a reflexão sobre o “Mistério Familiar”, palestra realizada pelo nosso autor em 1942 na *École des Hautes Études Familiales* e que está integrada na obra *Homo Viator*. Marcel parte de uma evidência, a família é um mistério e está envolvida numa crise que envolve o desenvolvimento humano ou a própria humanidade como tal. Com palavras de Martin Buber (1878-1965), a família constitui o elemento que conduz o problema antropológico a uma maturação (BUBER, 2004). A crise da família é a crise do mundo na qual a família está inserida, mora, convive. União e desunião, estão de braços dados tanto no mundo quanto na família, já que os sem sabores, os desacertos que se vivenciam no mundo afetam consequentemente as famílias. Mas para Marcel esta crise na família não deve ver-se como um problema e sim como mistério. O mistério de ser-família, a busca de sentido de ser uma família, para a fenomenologia existencial, só poderá ser descoberto a partir do concreto da família, que são os seres da qual eles fazem parte.

Estamos envolvidos nos efeitos de uma globalização tecnocêntrica e capitalista, que de muitas formas atomiza a sociedade, deixando-a numa “nudez social e ética” sem precedentes na nossa história. Bem analisa Byung Chul Han (2022) quando afirma que vivemos uma realidade que nos afasta do ser e da busca pela verdade, através da sociedade do capitalismo da informação e da sua impiedosa dominação. Com isso, consumo e identidade se tornam a mesma coisa, mercadoria. Época, em inúmeras ocasiões de pós-verdades, de infocracias, de superficialidades e de subjetivismos arbitrários. A pessoa, pois, perde consistência ontológica a partir do momento em que é abordada desde a funcionalidade e do egocentrismo. Tudo isto pode trazer um grau de despersonalização, alienação e de massificação nas próprias famílias que pode levar em muitos casos a fanatizar os próprios processos através, como o nosso autor afirma, de técnicas de envilecimento, como já foram usadas em muitos momentos da nossa história.

[...] em sentido restrito, eu entendo por técnicas de aviltamento o conjunto de procedimentos deliberadamente postos em curso contra os indivíduos pertencentes a uma determinada categoria a fim de atacar e destruir o respeito que eles podem ter deles mesmos, transformando-os, pouco a pouco, num resíduo apreensível como tal do qual

só poderiam, enfim, se desesperar, não simplesmente intelectualmente, mas vitalmente, de si próprios (MARCEL, 1951, p. 36 *apud* GRASSI, 2017, p. 318).

É perante essa ilusão de vivência numa sociedade unificada pela tecnocracia e pelo setor financeiro, que nos sentimos cada vez mais longe de casa, da nossa casa, de nós mesmos, perdemos o sentido do que realmente significa família como ser que abre as portas ao outro desde uma perspectiva de acolhida, de pertença e de amor. Pais, mães, filhos são estranhos, são átomos dispersos nas suas próprias casas, são peças de um relógio que aparentemente está tudo em ordem, mas o relógio não funciona. Somos habitantes do mundo, mas sem casa, sem lugar “tudo aquilo que tende a fragilizar [...] o sentido do habitat permanente e de algo de durável e imutável no ambiente, contribui diretamente em tornar [...] anêmica a própria consciência da família” (MARCEL, 1967, p. 93).

O nosso autor nos propõe que devemos “pensar a família” de forma que seja o pensamento uma forma de reflexão carregado de responsabilidade. Pensar o que é que realmente pode fazer da vida, uma vida mais humana, e, portanto, uma família mais humana. Conceitos como união do casal, paternidade, maternidade, filiação, procriação, são temas importantes demais para pensar a família e, que precisam de três fatores para que o ser humano possa “libertar-se das amarras e dos vínculos que a condição de criatura comporta” (MARCEL, 1967, p. 111), são o amor, a esperança e a fidelidade.

Quizá ahora estemos en condiciones de discernir por qué es verdadero decir que el misterio familiar es un misterio de fidelidad y de esperanza; en el origen de la crisis de las instituciones familiares el análisis descubre un desconocimiento cada vez más profundo de esas virtudes en las que se consuma la unidad de nuestro, destino temporal y supraterrrestre al mismo tiempo (MARCEL, 2005, p. 102).

A vida está carregada de relativismos, que em definitiva é uma recusa ao pensamento. O relativismo atual não se combate com moralismos, com fórmulas, a modo de intervenção, como um remédio que serve para todos da mesma forma. Para Marcel a família é individual, por isso é mistério, não se deixando generalizar com propagandas esotéricas e extravagantes. O que está em jogo, para nosso autor, não é somente as tradições ou os princípios morais ou religiosos que envolvem a família. O que está em jogo é a própria natureza humana e o que nos faz ser diferentes dos animais, a partir do sentido de ser-família que descobrimos em nossas próprias famílias.

A razão de ser de nossas famílias está no amor. A família, para Marcel, não deixa de ser um mistério de amor. Nunca poderemos saber de forma completa o que é o amor, qual é a essência do amor, da mesma forma que nunca poderemos expressar de forma definitiva o que é a família. O amor tem algo de “impenetrável”, foge ao controle do compreensível, da mesma forma a família escapa a caracterizações, já que cada uma delas está sustentada em algo diferente, é seu “DNA” característico e irrepetível. Mesmo assim, o amor é o coração do mistério familiar que está inscrito na carne de seus membros. Essa encarnação é a busca da completude na alteridade, é o ser mesmo da família. É saindo de si mesmo, transcendendo à nossa própria imagem e ao nosso próprio corpo que descobrimos a realização do amor no outro. Trata-se de um amor encarnado, através de relações intersubjetivas, que provocam em mim vínculos de pertença, de adesão e também de comprometimento por meio de uma fidelidade encarnada e esperança responsável.

Pela família, afirma Marcel, “a fidelidade e a esperança” constituem “a dupla fonte de sua vitalidade” (MARCEL, 1967, p. 97-98). Esperança e fidelidade, na verdade, na nossa contemporaneidade são palavras que sofreram um certo desgaste e para muitos pode ser que não tenham

muito sentido, a não ser que sejam entendidas como fidelidade a si-mesmo, a confirmação do eu, que se sobrepõe a tudo e a todos. Uma forma de se amar narcisicamente excluindo o outro. Aqui é que para nosso autor reside a crise da família, quando se exclui o outro, quando não se dá possibilidade de crescimento humano a partir do outro. Isso pode nos levar na maioria dos casos a um sem-sentido familiar, a não saber encontrar na relação familiar a essência de nossa existência. Podemos cair no erro de administrar nossas famílias como administramos empresas, negócios, etc. Não é questão de crédito e débito. O que está envolvido no que chamamos de família é muito maior que tudo isso e para além disso. É metafísico, é também poético e espiritual! É Mistério!

Fidelidade e esperança completam o processo de descoberta do sentido do ser-família que de forma originária nasce no amor. O amor nos envolve numa espécie de processo, de projeto, de êx-odos (sair de si), de busca constante por uma complementação de nós mesmos através de um sim ao outro. Um sim a outro como esposo/a, companheiro/a, pai/mãe, filho/a, irmão/a, avô/ó. O autenticamente outro deve residir primeiramente ou originariamente na família.

Podemos agregar que é a partir daqui que reside o significado de *comunidade* para Marcel, fenomenologicamente falando. Já que refletir sobre o ser humano, requer compreender o significado de comunidade, como ser de relação com seu ambiente e especialmente com os seus semelhantes. Gabriel Marcel nos propõe uma “metafísica do nós” e que nos estudos de família se torna fundamental para perceber o ser-família como uma comunidade/corpo. Somos corpos familiares que se comunicam de formas diversas com a linguagem, os vínculos, os afetos, etc. A família como ser-corpo, para Marcel também é *responsabilidade*, é pertença. Responder em primeiro lugar ao apelo do outro, à presença do outro. Para que possa existir responsabilidade primeiro temos que saber dialogar, que fenomenologicamente significa, entrar em contato, perceber o outro e reconhecê-lo empaticamente. Dialogar é, portanto, reconhecimento de um tu e comunicação com o outro que está presente em mim. Não existe autêntica relação sem o reconhecimento da alteridade.

Conclusão

Gabriel Marcel foi o filósofo da concretude e também da esperança. Ele nos instiga a pensar a família desde esta perspectiva, desde a nossa própria realidade, que é o concreto, o chão de nosso dia a dia, onde alegrias e tristezas, desânimos e novas esperanças se misturam na nossa experiência existencial, sempre em relação com o outro. Quando Marcel afirma “Eu sou meu corpo!”, coloca o corpo como sujeito e não como objeto. Eu e o corpo somos a mesma coisa: Existência! Este sujeito-corpo se relaciona, porque sente e conhece o mundo. Marcel mostra que a existência é sentido, logo é movimento e, por isso, descarta a possibilidade do corpo vivo (senciente) ser abstrato, mas encarnado.

Aliás, pensar a corporeidade em Marcel nos conduz diretamente a pesquisar a sensação. O reconhecimento da existência tem seu lugar através da sensação. É a partir da sensação que o corpo se torna o principal indicador de que é o próprio corpo, ou seja, é a experiência de como se sente é o que faz aparecer como meu distinguindo, assim, dos demais. O corpo por meio da sensação permite ao sujeito que se reconheça como um existente.

Voltando para os estudos em família, ela também é um sujeito-corpo encarnado. Nós e nossas famílias somos uma coisa só, já que eu conheço o mundo e me reconheço nele através da relação familiar. Aliás, sentimento e ação na fenomenologia existencial de Gabriel Marcel, são de extrema importância, já que sentir me leva, através dos afetos, dos valores, das emoções, a uma conexão com a vida e ao reconhecimento nela do significado e do sentido de minha existência.

Nesta perspectiva a família não é necessidade e sim liberdade. Quando partimos de uma necessidade, o que se reflete é o Mesmo e não o Outro. O outro somente se dá na perspectiva da alteridade, do reconhecimento do outro, como diferente de mim, mas que se torna essencial a mim. Essa diferenciação, essa ipseidade aparece ou se manifesta no amor, na abertura do ser, no movimento de sair de si, já que existir não é somente se amar a si mesmo, e sim amor por uma outra pessoa, amor por um outro, que espera por mim reconhecimento.

Reconhecimento significa dizer sim ao outro, a partir de um sentimento de pertença vinculante. Como a nossa existência é movimento porque é abertura, porque é relação, a família se torna em um processo significativo de busca de sentido da minha subjetividade que se completa e se autoalimenta no exercício da minha liberdade, entendida como gesto, como ação de mim para o outro, do outro para mim. Isto é o que poderíamos dizer que Marcel entende como “transcendência encarnada” ou “intencionalidade encarnada”. O movimento empático através do qual sou capaz de sair de mim mesmo para buscar um algo ou um alguém que possa gerar em mim, uma completude física, psíquica, espiritual, ética, ontológica. Esse movimento fenomenológico, que primeiramente é empático e depois se transforma em cuidado, em responsabilidade, nasce a partir do Desejo. O Desejo, em Lévinas, está para além da necessidade, mesmo que a necessidade faça parte da nossa forma de interação com o mundo. Desejo para Marcel é a Esperança. Desejar é Esperar e, esperar é sempre esperar por alguém. O que importa não são as necessidades próprias a satisfazer, mas a abertura ao Outro, ao Estrangeiro, a exterioridade. No pensamento marceliano o ter faz parte da necessidade e o ser do Desejo que sempre espera. Para finalizar o nosso ensaio, a família como ser-corpo nos reafirma a necessidade de contemplar e refletir qual é o sentido que a família tem para cada um de nós, como centro das nossas atenções e como sistema-vivo que se autorregula na medida que se percebe como ser no mundo. Eu sou na medida que outro ser-familiar também é para mim, portanto, formamos uma comum-união não somente de indivíduos, de interesses, como também de relações e pertencas. É encontrar a felicidade na entrega a outro, no nosso dia a dia, como parte do mistério do Ser, no qual identificamos a necessidade de ser feliz, a necessidade de sentido, no outro-familiar. Penso que é somente desta maneira que poderemos enfrentar cada um de nós, de forma filosófica e ética, a pergunta pelo sentido da minha família para mim e se essa relação me preenche e preenche a minha existência. Ter uma família me faz ser mais feliz?

Referências

AZEVEDO, J. A. *A exigência de transcendência como preambulum fidei na Filosofia do Mistério de Gabriel Marcel*. 2018. 208 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade do Paraná, Curitiba, 2018.

BORGHI, G. *Ciência, filosofia e algo mais*. Um novo saber para um novo agir. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.

BUBER, M. *Il problema dell'uomo*. Milano: Marietti, 2004.

CAIFFA, R. Eu e outrem: o valor da intersubjetividade em Gabriel Marcel. In: DA SILVA, F. C. A.; RIVA, F. (Orgs.). *Compêndio Gabriel Marcel*. Cascavel: EdUnioeste, 2017. (Série Fenomenologia & Existência).

CARMONA, B. F. *La filosofía de Gabriel Marcel: de la dialéctica a la invocación*. Madrid: Encuentro, 1988.

- DIDI-HUBERMAN, G. *Diante da imagem*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2013.
- GOMES, P.T. Gabriel Marcel: a Filosofia da Existência como Neo-Socratismo. *Reflexão*, Campinas, v. 32, n. 91, jul./dez. 2007, p. 11-17.
- GRASSI, M. Comunidade radical na filosofia de Gabriel Marcel. In: DA SILVA, F. C. A.; RIVA, F. (Orgs.). *Compêndio Gabriel Marcel*. Cascavel: EdUnioeste, 2017. (Série Fenomenologia & Existência).
- HAN, B.-C. *Infocracia*. Digitalização e a crise da democracia. Trad. Gabriel S. Philipson. Petrópolis: Vozes, 2022.
- LÉVINAS, E. *Entre nós*. Ensaios sobre a Alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MARCEL, G. *Du refus à l’invocation*. Paris: Gallimard, 1940.
- MARCEL, G. *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1967.
- MARCEL, G. *Homo Viator*. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza. Salamanca: Ed. Sígueme, 2005.
- MARCEL, G. *Les hommes contre l’humain*. Paris: La Colombe, 1951.
- MARCEL, G. *Présence et immortalité*. Paris: Poche, 1959.
- MERLEAU-PONTY, M. *A fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- RICOEUR, P. Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 6, n. 1, 1950, p. 109-109.
- SILVA, E. G; RÖHR, F. Fenomenologia da educação numa era de técnica e tecnologias da informação. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, Brasília, n. 30, nov./2018-abr./2019, p. 75-90.
- ZILLES, U. *Gabriel Marcel e o existencialismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1988.

Sobre o autor

José Luis Sepúlveda Ferriz

Coordenador e professor do Programa *Stricto Sensu* em Família na Sociedade Contemporânea na Universidade Católica de Salvador (UCSAL). Professor dos cursos de Filosofia e de Psicologia na Universidade Católica do Salvador (UCSAL). Doutor em Filosofia Ética e Política pela Universidade Complutense de Madri (Espanha). Mestre em Estudos Avançados em Filosofia pela Universidade Complutense de Madri (Espanha).

Recebido em: 14/06/2024
Aprovado em: 22/10/2024

Received: 06/14/2024
Approved: 10/22/2024

A armadilha da estética da existência, ou a esquerda foucaultiana no labirinto neoliberal

The trap of the aesthetics of existence, or the
foucauldian left in the neoliberal labyrinth

Leomir Hilário

<https://orcid.org/0000-0002-8259-867X> - E-mail: leomirhilario@gmail.com

RESUMO

O “último Foucault” investigou as “práticas de si” que marcaram a filosofia antiga não apenas com um objetivo histórico, mas também para oferecer aos seus contemporâneos um horizonte ético-político composto pelo modo de vida chamado “estética da existência”. Entretanto, de que maneira a emergência do neoliberalismo impacta esse horizonte? Mapeando duas distintas tradições, a esquerda e a direita foucaultiana, bem como propondo a existência de um “duplo Foucault” – exotérico e esotérico – defendo uma leitura que vai com Foucault para além dele, admitindo Deleuze como importante ponto de inflexão.

Palavras-chave: Estética da Existência. Neoliberalismo. Foucault. Deleuze. Política.

ABSTRACT

The “last Foucault” investigated the “practices of the self” that marked ancient philosophy not only with a historical purpose, but also in order to offer his contemporaries an ethical-political horizon made up of the way of life called “aesthetics of existence”. However, how does the emergence of neoliberalism impact this horizon? Mapping two distinct traditions, the

Foucauldian left and right, as well as proposing the existence of a “double Foucault” – exoteric and esoteric – I defend a reading that goes beyond Foucault, positioning Deleuze as an important inflection point.

Keywords: Neoliberalism. Aesthetics of Existence. Foucault. Deleuze. Politics.

O “duplo Foucault” e os destinos do foucaultianismo

O título desse artigo remete ao livro chamado *A armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*¹, de Asad Haider, intelectual filho de imigrantes paquistaneses e radicado nos Estados Unidos. O seu argumento é o de que há uma cilada na reivindicação da inclusão na sociedade tal como ela é hoje, porque isso retira do horizonte a mudança radical e urgente. Dessa maneira, o paradigma da identidade reduz a política ao indivíduo, pois se busca ganhar reconhecimento enquanto indivíduo e não participar de uma luta coletiva contra a estrutura da sociedade opressora.

A política identitária paradoxalmente acabaria reforçando as próprias normas e instituições que se propõe a criticar. De maneira direta, ele diz: “defino a política identitária como a neutralização dos movimentos contra a opressão racial” (HAIDER, 2018, p. 37). Ciente de que há uma história dessa problemática que envolve muitos intelectuais e movimentos sociais, quero focar nessa dinâmica de algo que surge como possibilidade de resistência, mas depois acaba por produzir efeitos diferentes dos almejados inicialmente. Ou seja, o que me interessa é essa noção de “armadilha” proposta por Asad Haider.

Com a expressão “labirinto neoliberal”, penso na crítica feita por Luc Boltanski e Ève Chiapello (2009). Para eles, emergiu um “novo espírito do capitalismo”, cujas qualidades – autonomia, autenticidade, espontaneidade, mobilidade, criatividade, intuição visionária, sensibilidade para as diferenças, etc. – foram diretamente extraídas do repertório contestador do maio de 1968. De modo que essa *crítica estética* feita contra o capitalismo fordista enquanto fonte de desencanto, inautenticidade, egoísmo, autoritarismo, hierarquia e padronização foi funcionalizada na direção do “trabalho flexível” no interior do qual devemos ser plásticos, múltiplos, fluidos, ativos, horizontais, abertos etc.

Assim, tais exigências desembocaram tragicamente na produção neoliberal do sujeito enquanto empresário de si mesmo: sem patrão para obedecer, com liberdade para construir seu próprio horário, mas ao mesmo tempo enredado nas teias da precarização do trabalho. “Labirinto neoliberal”, portanto, é uma imagem que utilizo para expressar o modo pelo qual a crítica buscou uma alternativa, porém foi se perdendo com o passar do tempo até ser transformada em seu contrário ou gerar efeitos diversos dos pretendidos.

Tendo isso em vista, esse artigo parte das seguintes questões: Foucault escapa a esse labirinto neoliberal? As suas noções de resistência e estética da existência foram capazes de apontar para além do neoliberalismo ou, pelo contrário, também se viram funcionalizadas por ele? Como encarar a obra de Foucault nos tempos atuais de “ruínas do neoliberalismo” (BROWN, 2021)? De que maneira os pós-foucaultianos lidam com tais problemáticas?

¹ Esse título é uma adaptação brasileira ao livro original chamado *Mistaken Identity: Race and Class in the Age of Trump*, editada pela Verso, em 2018. Em espanhol, também se realiza uma adaptação: *Identidades mal-entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco*, editada pela Traficantes de Sueños, em 2020. Tais adaptações em relação ao título não prejudicam a intenção original do autor, que é problematizar os destinos e os efeitos das chamadas políticas identitárias no contemporâneo.

A reflexão sobre como a obra de um intelectual pode se fundir ou se opor a determinadas transformações históricas e poderes vigentes, de como nos posicionamos diante dessas alternativas com e para além desse intelectual tempos depois de sua morte, pode ter sua origem situada no fenômeno conhecido como “dissolução da escola hegeliana”. Heinrich Heine (2016) mapeou da seguinte forma o período subsequente à morte de Hegel em 1832: de um lado, havia os jovens hegelianos que apostavam no “Hegel esotérico”, que por baixo dos panos teria sido um ateu e revolucionário, e, de outro lado, havia um “Hegel exotérico”, que teria sido dócil ao poder político de sua época (LUKÁCS, 2009, p. 124).

Essa distinção entre *esotérico* e *exotérico* aparece em outros dois momentos nos quais se tentou realizar um balanço crítico acerca de grandes pensadores e suas obras. A primeira quando Norman Brown (1972, p. 11) avaliou a “catástrofe do neofreudismo”, opondo, de um lado, o *Freud esotérico* que “sabia que o que tinha nas mãos ou era nada ou uma revolução no pensamento humano”, e, de outro, o *Freud exotérico*, que “apresentou o movimento psicanalítico como método de cura controlado por seguidores profissionais e acessível a uns poucos escolhidos e saudáveis”. A segunda quando Robert Kurz (2010, p. 63) afirmou que há um duplo Marx: um *Marx esotérico* e negativo, obscuro e pouco conhecido, cujas reflexões se concentram em categorias como fetichismo da mercadoria e trabalho abstrato; e outro *Marx exotérico*, político socialista de seu tempo e mentor do movimento operário, que nunca desejou outra coisa senão os direitos de cidadania e um salário mais justo para uma jornada de trabalho justa.

Seguindo essa tradição de análise crítica, que passa pela avaliação das obras de Hegel, Marx e Freud, é legítimo perguntar se há um duplo Foucault, isto é, um *Foucault exotérico* preso ao período fordista e ao horizonte de que os valores contrapostos ao fordismo seriam necessariamente melhores e capazes de produzir uma vida relativamente livre. E, também, se há um *Foucault esotérico*, cuja perspectiva é negativa e não propositiva, capaz de contribuir para uma crítica radical do presente.

John Toews (2014) propõe chamar de *hegelianismo* não a apropriação dos conceitos de Hegel, mas o comprometimento com uma perspectiva teórica geral e com um modo específico de compreender o mundo. Ele organiza a dissolução da escola hegeliana basicamente em duas frentes: a chamada *direita hegeliana* ou velho hegelianismo, que se alinhou às instituições jurídicas, administrativas e políticas dos Estados Alemães, apostando na tese de que, especialmente a Prússia, constituíam a objetivação perfeita da razão no mundo, a efetividade do espírito absoluto como plenamente presente; e a chamada *esquerda hegeliana* ou jovens hegelianos que questionavam radicalmente a identificação da razão com a história a partir das instituições vigentes, de modo que a estrutura conceitual de Hegel foram transformadas em um programa de ação futura e não numa ode ao existente. Dessa geração participaram nomes como Ludwig Feuerbach e Karl Marx.

Assim como a distinção anterior entre *exotérico* e *esotérico*, essa distinção geracional e crítica também foi utilizada em algumas ocasiões posteriores. Por exemplo, numa famosa conferência de 1980, Jürgen Habermas (1990) chamou de “jovens conservadores” intelectuais como Georges Bataille, Jacques Derrida e Michel Foucault, os quais pecariam pelo excesso de uma atitude modernista que os levaria para um “inconciliável antimodernismo”. Habermas reedita a antiga querela sobre o hegelianismo: ele se funde com o projeto da modernidade, enquanto essa geração jovem procura superá-la.

O que está em jogo é como tais intelectuais e aquilo que eles pensaram se conecta com o mundo que os cerca, como eles se posicionam, em que apostam, de que modo o que pensaram participa de um campo maior de efeitos sociais e políticos. Assim, Habermas endossaria a antiga visão da direita hegeliana, mais acomodatória cuja crença fundamental é de que cabe

ao pensamento se acomodar ao Iluminismo e à modernidade. Enquanto os que ele considerou como “jovens conservadores” seriam, de fato, revolucionários, pois radicalizariam para além do mundo que existe, para além da modernidade e do Iluminismo.

Ambas as distinções – a de exotérico/esotérico e a geracional-política – me servem bastante. Pois, de um lado, é possível mapear, no interior daquilo que podemos chamar de “foucaultianismo”, parafraseando Toews, uma “direita foucaultiana”² e uma “esquerda foucaultiana”. A primeira se apoia no Foucault *exotérico*, preso ao fordismo, antimarxista, que teria respaldado publicamente os “novos filósofos” franceses e se encantado pelo neoliberalismo. Seus maiores expoentes são François Ewald, Alessandro Fontana, Pierre Rosanvallon, Michael Behrent, Geoffroy de Lagasnerie, dentre outros³. Cada um a seu modo, todos recusam a ideia de que Foucault teria sido um antiliberal e um crítico radical do neoliberalismo, além de alguns deles afirmarem que ele teria sido inclusive um defensor do neoliberalismo.

A obra fundamental dessa perspectiva é *Critiquer Foucault: les années 1980 et la tentation neoliberal*, uma obra coletiva organizada por Daniel Zamora, publicada no segundo semestre de 2014 na França, tendo sido traduzida para inglês em 2016, pela editora Polity Press e traduzida para o espanhol em 2017, pela Editora Amorrotu – ainda sem tradução para o português⁴. Nem todos os intelectuais que contribuem com essa coletânea endossam essa leitura de Foucault, a exemplo de Loïc Wacquant, mas alguns são claramente seus expoentes. Embora amplamente negligenciada no Brasil, essa leitura neoliberal de Foucault talvez seja importante para estabelecer que não se pode negar tais pontos problemáticos da obra de Foucault, de modo que seu enfrentamento é hoje necessário e urgente para mantê-lo vivo no século XXI.

A segunda, a esquerda foucaultiana, é composta por jovens intelectuais, alguns no critério geracional e outros no critério crítico, e caracterizada por realizar o gesto de ir *com* e *para além* de Foucault, dos quais eu poderia citar Gilles Deleuze, Franco Berardi, Byung-Chul Han, Christian Laval, Pierre Dardot, Nikolas Rose, Sam Binkley, Antonio Negri, Michael Hardt, Thomas Lemke, Mark Fisher, dentre outros. Cada um à sua maneira, todos partem do pressuposto de que há um desencontro de Foucault com o tempo presente, de modo que é necessário partir de Foucault, mas também superá-lo, razão pela qual todos, sem exceção, realizam inovações conceituais. Todos também partem do *insight* deleuziano seminal de que a análise crítica dispositivos disciplinares, embora necessária, já não dá mais conta da nova conjuntura histórica. Por fim, todos também compreendem a aproximação de Foucault com a tradição neoliberal como sendo profundamente crítica.

Esse artigo se filia a essa tradição da esquerda foucaultiana, na medida em que busca problematizar os limites históricos da proposta de Foucault em relação aos processos de eman-

² Talvez o primeiro a usar essa expressão tenha sido Antonio Negri, durante uma entrevista ao jornal *Le Monde*, em 3 de outubro de 2001, onde ele disse: “My friend François Ewald should make his self-criticism, he who like all the right foucauldians considered that the law of the market could function without the guarantee of the state. Today it is the true Foucault who is winning, he who follows Marx in the analysis of control!”. Negri critica a leitura de François Ewald, situando-o no campo da “direita foucaultiana”, na mesma medida em que defende uma leitura de Foucault a partir de Marx, o que define, a meu ver, a “esquerda foucaultiana”.

³ Não endosso aqui o posicionamento de que deveríamos ridicularizar ou denegar a leitura neoliberal de Foucault por dois motivos: o primeiro é que alguns desses intelectuais foram bastante próximos de Foucault, como François Ewald e Alessandro Fontana, que inclusive dirigiram a edição e publicação dos Cursos ministrados no Collège de France, responsáveis pela reoxigenação dos estudos foucaultianos no início do século XXI; o segundo é que, de fato, existem pontos problemáticos que envolvem algumas manifestações públicas de Foucault, principalmente a partir de 1977. De modo que essa leitura neoliberal de Foucault me parece importante por ser sintomática, isto é, por expor questões que foram abafadas nessas décadas e diante das quais é necessário o enfrentamento para que Foucault permaneça vivo no século XXI. Os artigos de Serge Audier (2017) e Mitchell Dean (2017) tratam das posições de Alessandro Fontana, François Ewald e Pierre Rosanvallon.

⁴ Outro livro importante nesse debate se chama *Foucault, Neoliberalism and Beyond*, organizado por Stephen W. Sawyer e Daniel Steinmetz-Jenkins, publicado em 2019. Assim como o organizado por Zamora e Behrent, também nesse nem todos endossam a leitura neoliberal de Foucault, a exemplo de Judith Revel.

cipação social, ao mesmo tempo que não nega sua pertinência e atualidade. Procuo realizar tal tarefa por meio do debate entre Foucault e Deleuze no que se refere aos efeitos das convergências e divergências entre ambos. Além disso, foi o modo como cada um trilhou seu caminho pós-1977 que nos ajuda a compreender as dificuldades enfrentadas pelas apostas ético-políticas foucaultianas hoje.

Pretendo, com esse artigo, contribuir para o preenchimento de uma lacuna. A recepção brasileira da problemática da “estética da existência” se faz de maneira apartada da crítica ao neoliberalismo. Por exemplo, num dossiê organizado por Margareth Rago (2010) sobre essa problemática, as palavras “neoliberalismo” e “neoliberal” não aparecem em nenhum dos doze textos. Mudando-se o que se deve mudar, essa postura se repete em Richard Miskolci (2006), Joel Birman (1996), Francisco Ortega (1999) e Guilherme Castelo Branco (2020)⁵. Cada um ao seu modo, todos procuram refletir acerca da estética da existência, porém prescindindo da problemática do neoliberalismo. Suspeito que seja somente na exclusão da crítica ao neoliberalismo que a estética da existência apareça de maneira tão promissora e positiva.

A aposta foucaultiana nas resistências plurais e a crítica deleuziana

No primeiro volume de *História da Sexualidade*, Foucault (1976; 2009, p. 104) diz que “onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”. Numa determinada leitura bastante disseminada no Brasil, essa proposição adquiriu caráter ontológico e trans-histórico, de modo que se tornou válida para qualquer tempo e lugar. Ela assumiu a forma de um otimismo automático e ingênuo que consiste em acreditar que se há poder, então necessariamente há resistência.

No plano teórico, a afirmação de que o poder nunca é total e que sempre encontra obstáculos não traz grandes problemas. No plano da prática, no entanto, o que está em jogo é como, quando e em que medida determinadas práticas de resistência conseguem escapar ao poder, criando alternativas coletivas relativamente duradouras. Além disso, tal interpretação abstrata do argumento de Foucault impede a reflexão de como as resistências podem historicamente se consolidar como força motriz de transformação e atualização de relações de poder.

Numa outra perspectiva mais negativa, poder e resistência não são termos contrapostos ou antagônicos, mas, ao contrário, seriam cara e coroa de uma dinâmica mais ampliada. O papel da resistência não seria escapar ao poder, mas lhe impor dificuldades provisórias, localizadas, fugidias etc., possibilitando sua transformação e reformulação. Se levarmos a sério a afirmação de Foucault de que estamos necessariamente no poder e dele não se escapa, então o destino das resistências podem ser – e com frequência o são – a aprimoração das relações de poder. Ou seja, em vez daquele viés otimista trans-histórico, é possível interpretar a afirmação de Foucault como um aviso de emergência que consiste em alarmar que ali onde há poder também um processo de captura das resistências.

É nessa chave que podemos ler também seu outro argumento, dessa vez historicamente determinado, segundo o qual “as disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liber-

⁵ Vale a pena registrar o esforço de Cristiane Marinho (2020) para posicionar a estética da existência como resistência ético-política à governamentalidade neoliberal e, dessa maneira, constituir-se como uma exceção à regra que estabeleci. Ela realiza esse gesto se apoiando em Christian Laval, Pierre Dardot e Judith Butler. No entanto, me parece que ela dobra a aposta inicial de Foucault nas resistências plurais/locais, em lugar de pensar quais os impactos que a emergência do neoliberalismo provoca em seu horizonte ético-político.

dades formais e jurídicas”, de modo que “as Luzes que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas” (FOUCAULT, 1997, p. 209). Isso significa que um conjunto amplo de resistências às antigas sociedades de soberania desembocaram num incremento do poder. A afirmação liberal do indivíduo como espaço de liberdade existencial – que tinha como fiador coletivo a esfera do mercado, de modo que assim como ao Estado era proibida a intervenção no mercado também o era no indivíduo – como parte do programa emancipatório do Esclarecimento em relação à Idade Média, resultou numa nova forma de poder: “A disciplina fabrica os indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício” (FOUCAULT, 1997, p. 164).

A humanização das penas, isto é, o abandono dos suplícios violentos e sangrentos como aquele de Damians que abre o livro *Vigiar e Punir*, faz parte desse incremento de poder, pois na verdade “o que se encontra são todas essas regras que autorizam, ou melhor, que exigem suavidade, como uma economia calculada do poder de punir” (FOUCAULT, 1997, p. 97). Assim, as práticas de resistência iluministas que opuseram liberdade e individualidade em relação ao dogmatismo religioso e heteronomia individual acabaram por produzir uma sociedade da normalização e não uma sociedade livre, emancipada e autônoma.

Axel Honneth (2009) entende essa crítica, porém de maneira distinta. Para ele, Foucault defenderia um “funcionalismo orientado historicamente”, porque a cultura é analisada exclusivamente do ponto de vista de sua atuação no interior do processo sistêmico impulsionado pela obtenção de mais poder. Os acontecimentos históricos seriam invariavelmente determinados pela otimização do controle, de modo que também os processos sociais apenas atenderiam à conservação da sociedade existente. Assim, continua Honneth, na questão do indivíduo, Foucault seria na verdade um behaviorista, pois compreenderia que a vida psíquica seria um resultado das práticas corporais, da anátomo-política disciplinar. Tratei com mais detalhe dessa crítica de Honneth a Foucault em outra ocasião⁶, de modo que para os objetivos desse texto eu trago seus argumentos como uma maneira de tornar ainda mais claro o que estou defendendo aqui.

Honneth procurou diagnosticar um *déficit* sociológico não só em Foucault, mas também em Adorno e Horkheimer, para promover um giro no interior da teoria crítica. Talvez por conta desse objetivo escolástico e acadêmico, Honneth tenha preferido nesse momento criticar Foucault e deixar incólume o capitalismo. Assim, para ele, seria um fracasso analítico de Foucault determinadas dinâmicas que, em verdade, constituem o modo de produção de mercadorias.

A funcionalização das resistências na direção da manutenção do capitalismo não é um efeito da análise de Foucault, mas uma realidade histórica. Não é culpa de Foucault ou um efeito de sua perspectiva que os processos de resistência ao capitalismo constantemente caem em armadilhas e terminem por reproduzir e fortalecer aquilo contra o qual se voltaram. Da mesma forma, se há uma “asfixia do poder”, ela não é gerada pela genealogia foucaultiana, como se Foucault solapasse todas as bases que tornam possível a crítica, mas sim de uma dinâmica plástica e adaptativa dessa forma social ainda hoje vigente.

A contestação da hipótese repressiva em relação à sexualidade constitui outro exemplo da indissociabilidade entre poder e resistência nessa chave negativa. Para Foucault (2015, p. 54), deve-se abandonar a hipótese de que as sociedades industriais modernas inauguraram um período de repressão mais intensa do sexo. Aqui, Foucault expôs a armadilha da chamada hipótese repressiva:

⁶ Refiro-me a dois artigos meus em parceria com Eduardo Leal Cunha. Conferir (HILÁRIO; CUNHA, 2012; 2014).

O poder, em sociedades como as nossas, é mais tolerante do que repressivo e a crítica que se faz da repressão pode, muito bem, assumir ares de ruptura, mas faz parte de um processo mais antigo do que ela e, segundo o sentido em que se leia esse processo, aparecerá como um novo episódio da atenuação das interdições ou como forma mais argilosa ou mais discreta de poder (FOUCAULT, 2015, p. 16).

O que Foucault chama de “hipótese repressiva” consiste na defesa de uma grande transformação social que passaria pela “revolução sexual”, no caso de Reich (2001), e pela liberação radical da “sexualidade perverso-polimorfa” ou “Grande Recusa”, no caso de Marcuse (2010; 2015). Foucault não os cita diretamente pois seu objetivo não é mostrar que tal hipótese por eles sustentada é falsa, mas “recolocá-la numa economia geral dos discursos sobre o sexo nos seios das sociedades modernas a partir do século XVI” (FOUCAULT, 2015, p. 16).

Não está em jogo negar que houve uma interdição do sexo, mas apontar como essa interdição não é o elemento fundamental e que houve uma explosão dos discursos sobre o sexo que constituiu paradoxalmente uma nova forma de poder. Dessa “explosão discursiva” participam, então, determinadas posições críticas. Foucault chama essa análise de “economia política da vontade de saber” e é capaz de problematizar as armadilhas das resistências propostas pelo freudo-marxismo:

Esses pontos de resistência estão presentes em toda rede de poder. Portanto, não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder (FOUCAULT, 2015, p. 104).

Essas palavras, por um lado, mostram a armadilha da resistência proposta pelo freudo-marxismo, e, por outro, parecem propor um outro modelo de resistência plural. Esse modelo foi adotado em bloco por boa parte do foucaultianismo, numa oposição simplória entre a defesa da totalidade freudomarxista entendida como perigo do totalitarismo e a aposta nas resistências plurais e localizadas como formas mais eficazes de luta. No entanto, se essas resistências são “necessárias”, “fadadas ao sacrifício” e não podem existir senão no interior do poder, o que me parece não é que Foucault estaria endossando um novo modelo de resistência, mas sim compreendendo que é exatamente o campo da relação indissociável entre poder e resistência que deve se manter em primeiro plano da análise crítica e da prática política. Como disse Deleuze (2014, p. 208), “as resistências são o outro termo das relações de poder”.

Assim, a crítica foucaultiana ao freudo-marxismo não é simplesmente a rejeição de um modelo unitário e universal de resistência em nome de outro modelo plural e local. O ponto central do argumento de Foucault é o de que há uma armadilha do poder, uma dinâmica segundo a qual a resistência freudo-marxista ou mesmo as resistências plurais se inscrevem no interior das dinâmicas de poder. Não se trata, então, de que Foucault ao dizer que o poder não é algo que se reduz à repressão ou à ideologia, estaria então encontrando o verdadeiro modelo de resistências plurais que nos levaria para além do poder. No terreno da ação política, Foucault de fato apostou nas resistências plurais e parece ser nossa tarefa, praticamente quarenta anos depois de sua morte, avaliar as maneiras pelas quais também essa aposta também naufragou e fez parte de uma outra grande modificação do poder.

O ponto mais importante desse questionamento pode ser localizado num texto de Gilles Deleuze chamado “Desejo e prazer”, escrito em 1977, porém publicado somente em 1994, por

François Ewald. A essa altura, as divergências entre ambos eram incontornáveis. O caso da ex-tradição de Klaus Croissant, a aproximação de Foucault em direção aos *Nouveaux philosophes*, a questão da Palestina, o apoio ou não a François Mitterand, a avaliação de conjuntura diante do golpe de Estado sofrido por Lech Walesa, dentre outras querelas, fazem parte daquilo que François Dosse (2010, p. 259) chamou de “o momento das fraturas”⁷.

Esse texto parece ser tanto um acerto de contas como um adeus de Deleuze a Foucault, tanto que eles não se falam depois desse texto. Aqui também interpreto esse texto como o documento de uma virada geracional e da instauração de uma tradição, o que significa ler “Desejo e Prazer” como manifesto da “esquerda foucaultiana”, ao lado de “*Post-scriptum* sobre as sociedades de controle”. Tais textos realizam dois gestos fundamentais: o primeiro o de ampliar a análise das resistências no interior dos agenciamentos e o segundo de demarcar uma passagem temporal que gerou mudanças significativas na dinâmica de poder, fazendo com que as apostas foucaultianas girassem em falso.

“Desejo e prazer” é a maneira pela qual Deleuze traduz a sua posição (desejo) e a de Foucault (prazer). Ele começa mapeando o solo comum que os une, a saber, a ideia de que o poder normaliza, age por dispositivos e produz subjetividades. No entanto, enquanto Foucault partiria para uma análise da verdade do poder, Deleuze parte para a divisão micro e macro das relações de força, pensando mais em termos de “agenciamentos de desejo”. Assim, o feudalismo, por exemplo, implicaria um agenciamento que instaura novas relações com o animal (o cavalo), com a terra, com a desterritorialização (a corrida do cavaleiro, a Cruzada), com as mulheres (o amor cavaleiresco) e assim por diante. “Agenciamentos totalmente loucos”, ele diz, mas historicamente possíveis. Essa potência de conexão e desconexão, de corte de fluxos, marca aquilo que desde *O Anti-Édipo* Deleuze e Guattari (2010) chamaram de desejo.

Para ele, há um “primado do desejo sobre o poder” (DELEUZE, 1996, p. 18), o que significa que o desejo agencia o campo social, de modo que os dispositivos de poder são produzidos por tais agenciamentos. Se, para Foucault, os dispositivos normalizam e disciplinam, para Deleuze eles codificam e reterritorializam. É dessa maneira que uma questão que se põe para Deleuze, mas ele mesmo diz que não é uma questão para Foucault: “como o poder pode ser desejado?”. Assim, ele resume sua divergência: “para mim, o poder é uma afecção do desejo”. Esse desejo é entendido por Deleuze como aquilo que constitui um campo de imanência. A aposta de Deleuze são as linhas de fuga, ou seja, os processos de conjugação e dissociação de fluxo. Não há, então, pontos seguros, mas processos. Até mesmo a singularidade ou a diferença podem ser capturados e agenciados.

O prefácio que Foucault (2010b) escreve ao *Anti-Édipo*, também em 1977, demonstra sutilmente tais divergências. Ele posiciona o livro de Deleuze e Guattari como um livro de ética, uma “introdução à vida não fascista”, e, depois, emparelha duas perspectivas sem dizer que o faz: a dele, que consiste em afirmar que “o indivíduo é o produto do poder” (FOUCAULT, 2010b, p. 106) e que, portanto, é preciso desindividualizar pela multiplicação e pelo deslocamento; e a de Deleuze e Guattari ao dizer “não se apaixonem pelo poder”. São duas, porque a primeira pressupõe que a desindividualização é a chave da resistência antifascista e a segunda pressupõe que mesmo essa desindividualização pode se apaixonar e se conectar com o poder, pois a paixão não é um atributo de um indivíduo fixo, mas um jogo de forças. Enquanto para uma é a defesa da singularidade e a produção da diferença que garantem a resistência efetiva ao fas-

⁷ Em outro texto chamado “Os compromissos políticos de Gilles Deleuze”, François Dosse (2010) aprofunda ainda mais quais alianças políticas marcaram a trajetória de Deleuze.

cismo, para outra tudo é sempre uma questão de agenciamentos que interrompem ou fazem o fluxo funcionar de maneira fascista.

De um lado, há uma aposta na capacidade singular de produzir uma vida, como veremos a seguir com a noção de estética da existência, e, de outro, há um constante processo no qual a paixão pelo poder é possível, de forma que a análise dos agenciamentos é sempre necessária, talvez por essa razão, diferentemente de Foucault, Deleuze (2013) tenha ido na direção da formulação de um outro diagnóstico do presente, o das sociedades de controle. O diálogo entre ambos foi interrompido não apenas por questões pessoais, mas também por distintas formas de serem contemporâneos, de pertencerem ao presente transcendendo ao seu próprio tempo, naquele sentido que deu Giorgio Agamben (2009).

Vale lembrar a famosa conversa entre ambos, realizada anteriormente em 1972, chamada "Os Intelectuais e o Poder" (FOUCAULT, 2010), na qual tais divergências já haviam sido postas, porém também de maneira muito sutil e rápida. De início, Foucault argumenta que a teoria é o sistema regional das lutas localizadas, ao que Deleuze completa de que a teoria pode ser compreendida como uma caixa de ferramentas, de modo que ela deve servir e funcionar no interior dos processos de lutas, instaurando entre ambos um solo comum. Deleuze recupera o contexto da experiência do "Grupo de Informações sobre as Prisões", sublinhando como o objetivo político foi instaurar as condições para que os prisioneiros pudessem, eles próprios, falar. O papel do intelectual residiria nesse gesto e não no de falar pelo outro ou dizer a verdade ao/sobre outro.

A partir daí, Foucault defende que "quando os prisioneiros se puseram a falar, eles próprios tinham uma teoria da prisão, da penalidade e da justiça". Como Spivak (2010, p. 44) notou, nesse momento Foucault parece valorizar inquestionavelmente o oprimido como sujeito, de modo que essa pressuposição segundo a qual os oprimidos falam, conhecem e agem por si mesmos leva a uma política utópica e essencialista. Penso que nesse momento aparece a aporia da aposta foucaultiana nas resistências plurais, porque essa aposta precisa se ancorar em tal essencialismo como contraposição às práticas de resistência ortodoxas das militâncias comunistas daquele momento.

Estou de acordo que essa crítica de Spivak sirva para Foucault, mas discordo de que sirva para Deleuze. Pois, logo depois, ainda naquela conversa, ele sutilmente retruca: "Se considerarmos a situação atual, o poder tem forçosamente uma visão total e global". Ao que Foucault objeta: "Cada luta se desenvolve em torno de uma sede particular de poder". E, então, Deleuze mostra sua divergência, que posteriormente foi repetida no texto de 1977: "É preciso aceitar ouvir o grito de Reich: não, as massas não foram enganadas, elas desejavam o fascismo em tal momento!". Ou seja, não há essencialismo em Deleuze, não é porque o oprimido fala e age que tudo que ele diz e faz é correto, valioso, certo, resistente. Pelo contrário, o oprimido pode desejar a sua própria repressão.

Deleuze indica duas direções: a primeira é retomar o exemplo do Vietnã, dando um contexto global mais geral às lutas. Diante disso Foucault parece ceder um pouco, mas é Deleuze que arremata: "Toda defesa ou todo ataque revolucionário ou parcial une-se, desse modo, à luta operária". Isso significa que as lutas de resistência devem ser analisadas na duplicidade micro e macro, numa relação entre oprimido e opressão, onde não há porto seguro que garanta a eficácia da resistência. Por isso, não é justa a crítica de Spivak (2010, p. 28) estendida a Deleuze, quando ela diz que "a invocação da luta dos trabalhadores é perniciosa em sua própria inocência, pois ela é incapaz de lidar com o capitalismo global". Porque é exatamente isso que Deleuze está tentando fazer: pensar as resistências plurais numa linha paralela convergente ao capitalismo global.

Tanto o texto de 1977, quanto essa conversa de 1972 e o prefácio ao *Anti-Édipo*, expressam pontos de convergência e de divergência entre ambos, embora até hoje não tenha se dado atenção devida às diferenças entre Foucault e Deleuze naquilo que se refere a como elas produziram efeitos posteriores. As leituras dessa relação têm privilegiado somente as convergências, seja para criticá-las, como no caso de Spivak, seja para produzir uma unidade indiferenciada, como se ambos dissessem as mesmas coisas, porém com palavras diferentes. Esse breve balanço das posições foucaultianas e deleuzianas a respeito das resistências e da análise das lutas é importante para a fratura pós-foucaultiana que gerou isso que podemos chamar de “esquerda foucaultiana”.

A estética da existência e seu ocaso no neoliberalismo

Deleuze e Foucault tomaram caminhos distintos a partir de 1977. No caso de Foucault, os anos de 1978 e 1979 foram marcados por uma profunda inflexão em seu próprio pensamento, que se pode verificar em ambos os cursos que ele ministrou no Collège de France: *Segurança, Território e População* e *o Nascimento da Biopolítica*, nos quais se pensa para além das disciplinas – refletindo sobre os “dispositivos de segurança” que seriam distintos dos dispositivos disciplinares –, bem como se tematiza profundamente o neoliberalismo não somente como uma forma de governo ou um modelo econômico, mas sobretudo como uma certa maneira de governar a si mesmo, de produzir determinadas formas de subjetividade.

Nesses anos, enquanto Foucault se aliava com a Revolução Iraniana, Deleuze exercia outras solidariedades internacionais, como, por exemplo, em favor da liberação de Antonio Negri na Itália e apoiando a causa palestina, entendendo os palestinos como um exemplo de povo nômade no primeiro volume de *Mil Platôs* (DELEUZE; GUATTARI, 1995). Além disso, enquanto Foucault se aproximava dos “Novos Filósofos” e endossava uma crítica problemática à União Soviética, Deleuze trilhou um caminho que o levaria a afirmar que “meu próximo livro vai se chamar a Grandeza de Marx” (DELEUZE, 1996b).

De maneira surpreendente para alguns, Deleuze se afirmou, no fim de sua vida, como marxista: “Devo dizer que não era marxista porque, no fundo, não conhecia Marx nessa época” (DELEUZE, 1996b, p. 29), referindo-se ao período de 1968. Essa suspeita de ser marxista sem sabê-lo talvez advenha daquele exercício de conectar o micro e o macro, o local e o global, pensando as resistências também naquilo que toca as grandes alianças internacionais. Esse acerto de contas com Marx, possibilitando sua assimilação e não endossando algum tipo de “antimarxismo”, é também uma das características definidoras da “esquerda foucaultiana”.

Numa entrevista de 1984 chamada “A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade”, Foucault afirma que “nas relações de poder, há necessariamente possibilidade de resistência, pois se não houvesse possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação –, não haveria de forma alguma relações de poder”, de modo que “se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado” (FOUCAULT, 2004, p. 277). Embora tenha falado nesses anos em “estado de dominação”, a entrada em cena da noção de “liberdade” é o começo do ocaso foucaultiano no neoliberalismo. De fato, há liberdade por todo o lado, mas essa liberdade passou a fazer parte dos mecanismos de poder e esse insight escapa a Foucault, ou seja, de como o poder se exerce por meio da liberdade e principalmente como essa liberdade é experimentada no campo dos corpos individuais.

Aqui vale lembrar a crítica feita por Jean Baudrillard (1984). Mesmo sem concordar com a maneira com que Baudrillard encaminhou tal crítica, lembro dela aqui no sentido de que

Foucault parece lançar mão de noções críticas modernas, tal qual a liberdade, como se elas fossem essencialmente positivas ou, ainda, pudessem compor um quadro de resistência para além do poder, denegando seu movimento crítico anterior, afinal de contas, como apostar nas liberdades se elas apareceram em conjunto com as disciplinas, por meio das Luzes? A liberdade poderia ser compreendida como contraposta ao poder ou um modo possível de resistência no interior do quadro do fordismo, mas no início da década de 1980 não. Assim, parafraseando Baudrillard, Foucault é o último dinossauro do fordismo⁸.

Nas décadas de 1960 e 1970, era comum Foucault evitar qualquer tipo de sistematização e também qualquer rótulo: “Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo” (FOUCAULT, 2008, p. 20); “O que eu faço não é absolutamente uma filosofia. E também não é uma ciência [...]. Eu sou um pirotécnico. Fabrico alguma coisa que serve, finalmente, para um cerco, uma guerra, uma destruição” (POL-DROIT, 2006, p. 69); “O que eu faço não é, afinal de contas, nem história, nem sociologia, nem economia” (FOUCAULT, 2008b, p. 5). Nesses momentos, vale aquilo que Eduardo Leal Cunha (2010, p. 492) chamou de “esquiva foucaultiana”, ou seja, como uma atitude de lançar o seu pensamento à crítica, colocando-o em jogo sem garantias e nem alibi.

No final dos anos 1970, Foucault abandona essa postura, a partir da conferência “O que é a crítica?”, de 1978. Ela abre um arco no interior do qual podemos localizar textos e entrevistas como: “Por uma moral do desconforto” (1979), “Omnes et singulatim” (1981), “O sujeito e o poder” (1982), “Estruturalismo e pós-estruturalismo” (1983), as duas primeiras aulas do curso “O governo de si e dos outros” (1983), “O que são as Luzes?” (1984), “A vida: a experiência e a ciência” (1985) e “A tecnologia política dos indivíduos” (1988). As referências a Kant e ao Iluminismo sempre aparecem, mas, mais do que isso, diferentemente da esquiva anterior, Foucault demarca a análise crítica do presente como tarefa fundamental da filosofia e se considera um “herdeiro do *Aufklärung*”, filiando-se a intelectuais como Hegel, Weber, Marx, a Escola de Frankfurt, dentre outros.

A partir daí, as questões foucaultianas centrais passam a ser: “Qual é a nossa atualidade? O que somos enquanto fazemos parte desta atualidade? Qual é o objetivo da nossa atividade filosófica na medida em que pertencemos à nossa atualidade? Essas questões tratam daquilo que eu chamaria a ontologia histórica de nós próprios ou a história crítica do pensamento” (FOUCAULT, 2017, p. 71). Existe, então, uma reorientação do pensamento foucaultiano para o diagnóstico do presente. Essa reorientação é importante porque é também dela que emerge a postura diante da obra de Foucault que marca a esquerda foucaultiana, a saber, não se trata de defender a obra de Foucault como algo acabado, mas sim como aquilo que nos ajuda a compreender o presente.

Em “O Sujeito e o Poder”, Foucault (2014c, p. 119) sistematiza seu pensamento, dizendo que “não é, pois, o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de minhas pesquisas”. Ele então interpreta que seu objetivo foi “produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano” a partir de três modos de objetivação que “transformam seres humanos em sujeitos” que vão se referir ao saber, ao poder e ao sujeito. Nesse momento, emergem ino-

⁸ Lembro também da crítica feita por Jürgen Habermas (2002) a Foucault, principalmente o argumento de que Foucault não pensa genealogicamente o próprio pensamento, o que implicaria em refletir sobre como suas apostas ético-políticas se situam num determinado tempo histórico. O outro ponto dessa crítica que me parece certa é a de que existe um criptonormativismo em Foucault, isto é, há um conjunto de valores que sustentam as apostas ético-políticas foucaultianas que se encontram encriptados, codificados, mas que constituem a base de sua argumentação. No entanto, o que escapa a Habermas é o declínio histórico de tais valores iluministas, que acompanha a profunda crise da sociedade capitalista dos anos 1970.

vações conceituais como a de poder pastoral, da ontologia histórica de nós mesmos, governo, governamentalidade e condutas.

Foucault (2014b, p. 134) defende, nesse texto, que “o poder só se exerce sobre sujeitos livres”. De modo que a escravidão, por exemplo, não seria uma relação de poder. Portanto, “a liberdade vai aparecer como condição de existência do poder”. Aqui, a meu ver, aparece toda a potência do *Foucault esotérico*, aquele que pôde ver para além de seu tempo, aquele que elaborou uma crítica radical, no interior da qual as resistências se perdem no labirinto do poder. Contudo, o *Foucault exotérico* ainda está presente: “toda relação de poder implica, pois, pelo menos de uma maneira virtual, uma estratégia de luta, sem que por isso elas cheguem a se sobrepôr, a perder sua especificidade e, finalmente, confundir-se” (FOUCAULT, 2014b, p. 138). Nesse momento volta essa leitura quase ontológica, trans-histórica, que serve de base para a aposta ético-política foucaultiana nas resistências plurais e na estética da existência.

Esse movimento de sistematização do próprio pensamento se consolida na introdução ao segundo volume de *História da Sexualidade*. Nela, Foucault demarca que o seu foco é a “experiência”, entendida como uma “correlação, em uma cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (2004b, p. 193). Assim, haveria três eixos: a formação dos saberes, os sistemas de poder e os sujeitos. Esse último é denominado um “terceiro deslocamento”, orientado para “pesquisar quais eram as formas e as modalidades da relação consigo mesmo, por meio das quais o indivíduo se constituía e se reconhecia como sujeito” (2004b, p. 195). Ou seja, Foucault estudou as relações entre experiências (loucura, doença, sexualidade etc.), saberes (psiquiatria, psicologia, medicina, criminologia, sexologia etc.) e o poder (instituições penais e psiquiátricas, por exemplo).

O desenho geral seria, então: a problematização da vida, da linguagem e do trabalho em práticas discursivas, obedecendo a regras epistêmicas (o eixo do saber); problematização do crime e do comportamento criminoso, a partir de práticas punitivas, obedecendo a um modelo disciplinar (o eixo do poder); e, por fim, uma reflexão sobre como “a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através das práticas de si, colocando em jogo os critérios de uma estética da existência” (FOUCAULT, 2004b, p. 200). A estética da existência refere-se então a essas “artes de si mesmo” (FOUCAULT, 2004b, p. 144), a esse campo da subjetividade.

Embora nos livros e textos publicados essa noção fique restrita ao estudo do passado, nas entrevistas Foucault foi algumas vezes questionado sobre como ela pode ajudar na compreensão do presente. Em 1984, ao ser perguntado sobre se o postulado “onde há poder, há resistência” não levaria a uma armadilha de que não poderíamos escapar, não é o *Foucault esotérico* quem responde – o que poderia trazer à reflexão acerca da necessidade sempre permanente de análise das relações de poder para compreensão de como as resistências são assimiladas para o aperfeiçoamento do poder ou algo diferente – mas é o *Foucault exotérico* que fala:

Não podemos nos colocar de fora da situação, e em nenhum lugar estamos livres de toda relação de poder. Mas podemos sempre transformar a situação. Eu não quis, então, dizer que estamos presos como em uma armadilha, mas, ao contrário, que *estamos sempre livres*. Enfim, em resumo, que há sempre possibilidade de transformar as coisas (FOUCAULT, 2014b, p. 256, grifo nosso)⁹.

⁹ No original: “Nous ne pouvons pas nous mettre en dehors de la situation, et nulle part nous ne sommes libres de tout rapport de pouvoir. Mais nous pouvons toujours transformer la situation. Je n'ai donc pas voulu dire que nous étions toujours piégés, mais, au contraire, que nous sommes toujours libres. Enfin, bref, qu'il y a toujours la possibilité de transformer les choses” (FOUCAULT, 2001, p. 1559).

De um lado, na *posição esotérica*, as resistências são analisadas de maneira local e seus efeitos são expostos a uma crítica radical que demonstra como elas foram assimiladas no interior dos dispositivos de poder; de outro lado, na *posição exotérica*, as resistências são reificadas, assumindo uma forma utópica e descontextualizada, tomando como indiscutível a situação fordista que se opunha à liberdade ou produzia uma liberdade regulada, de tal maneira que bastaria apostar na liberdade que sempre nos constitui. Ora, mas é justamente essa a armadilha do neoliberalismo, a saber, a de ter transformado a liberdade em fundamento do exercício de poder.

É isso que Byung-Chul Han (2018, p. 13) chamou de “o dilema de Foucault”, ou seja, o fato histórico de a própria liberdade hoje provocar coerções, de modo que o neoliberalismo se pauta na exploração da liberdade: “a liberdade do capital se realiza por meio da liberdade individual”. Subscrevo totalmente a sua posição:

A técnica do poder do regime neoliberal forma o ponto cego na analítica do poder de Foucault. Ele não reconhece que o regime neoliberal de dominação se apropria completamente das tecnologias do eu [...]. O sujeito neoliberal de desempenho como “empresário de si mesmo” explora-se voluntária e apaixonadamente. Fazer de si uma obra de arte é uma aparência bela e enganosa que o regime neoliberal mantém para explorá-lo por inteiro. [...] Aqui coincidem a otimização de si e a submissão, a liberdade e a exploração. Esse estreitamento entre liberdade e exploração na forma de exploração de si escapa ao pensamento de Foucault (HAN, 2018, p. 44).

Han tem o mérito de ter tornado extremamente clara a leitura da esquerda foucaultiana e expor como as propostas políticas foucaultianas se perdem no interior do labirinto neoliberal. Mas ele não está sozinho, muitos outros, ainda que sem se posicionar de maneira tão frontal contra Foucault, analisam as maneiras pelas quais a liberdade é necessária ao exercício de poder no neoliberalismo, preferindo o registro mais sutil de ir *além* de Foucault, deixando mais implícita suas críticas diretas. O caso mais emblemático é o livro de Christian Laval e Pierre Dardot (2016) que demarca sem maiores questionamentos que Foucault teria sido um crítico radical do neoliberalismo, tendo sido capaz de produzir uma análise certa de um fenômeno que ainda estava nascendo.

No seu último curso, chamado *A hermenêutica do sujeito*, de 1982, mais especificamente na aula de 17 de fevereiro, Foucault faz um elogio e uma pequena história da figura do retorno a si. Em um determinado momento, ele mapeia um percurso marcado por Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire e o pensamento anarquista, afirmando que todas elas circundam a questão de se é possível constituir uma estética e uma ética do eu. Conclui que “não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder senão na relação de si para consigo” (FOUCAULT, 2006, p. 306). Numa entrevista, confrontado com essa formulação, Foucault (2004, p. 285) nega que o único ponto de resistência possível ao poder político esteja na relação de si consigo mesmo. No entanto, é inegável que em seu curso ele tenha defendido que “a reflexão sobre a noção de governamentalidade não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo”.

Ocorre também aqui, a meu ver, uma repetição da dualidade foucaultiana: por um lado, *exotérico*, Foucault aposta na relação de si consigo mesmo como ponto de resistência fundamental ao poder; por outro lado, *esotérico*, parece dizer que, nas sociedades modernas, não há relação de poder que não passe pela produção dessa relação consigo de si consigo mesmo. São posições que se tornam inconciliáveis, sobretudo na emergência do neoliberalismo que se notabiliza exatamente por produzir um sujeito neoliberal de tal modo que a afirmação do eu termina por endossar a sujeição ao neoliberalismo. Em outro momento, ele afirmou:

Talvez eu tenha insistido demais sobre as técnicas de dominação e de poder. Interesso-me cada vez mais pela interação que se opera entre si e os outros, e pelas técnicas de dominação individual, pelo modo de ação que um indivíduo exerce sobre si mesmo através das práticas de si (FOUCAULT, 2014, p. 267).

A reorientação do chamado “último Foucault” não é tanto em direção ao sujeito, mas bem mais em direção à liberdade. Também nesse último movimento ficam marcadas as posições *esotérica* e *exotérica*. Por um lado, as técnicas de si lhe permitem falar de governamentalidade: “eu chamo governamentalidade o encontro entre as técnicas de dominação exercida sobre os outros e as técnicas de si” (FOUCAULT, 2014, p. 266). Dessa maneira, os modos pelos quais eu me relaciono comigo mesmo estão indissociavelmente ligados ao governo.

A posição *esotérica* consistiria em afirmar que o modo de produção de subjetividade neoliberal se exerce exatamente por meio de práticas de si mesmo que consistem em posicionar o sujeito enquanto agente de mercado, de modo que também o si mesmo se põe enquanto ente mercadológico que deve ser majorado, desde a quantidade de sono, como se alimenta, como se relaciona amorosamente com os outros etc. Assim, o neoliberalismo implica uma específica técnica de si mesmo, uma transformação que se deve efetuar em si mesmo para conquistar a felicidade, por exemplo.

É perseguindo essa posição que Eva Illouz e Edgar Cabañas (2022) apontam para o deslocamento do lugar da felicidade no neoliberalismo: no fordismo, a felicidade era episódica e fugidia, estava mais ligada à sorte e ao acaso, ou ligada à utopia. De todo modo, a felicidade fordista era um conceito nebuloso. Já no neoliberalismo, a felicidade se transforma numa mercadoria, pois ocorre uma vinculação com a lógica econômica neoliberal, de modo que ser feliz agora depende de um treinamento diário, de um conjunto de técnicas psicológicas. Eles chamaram de “Happycracia” um tipo de governamentalidade que articula neoliberalismo, subjetividade e psicologia, cujo eixo é a felicidade. Portanto, o desejo de ser feliz pode muito bem fazer parte de uma “ditadura da felicidade”:

A autogestão emocional, a busca por autenticidade e por florescer não só levam o eu a se reconfigurar o tempo todo como também servem de instrumentos para que várias instituições ponham mercadorias emocionais (ou *emodities*) em circulação no corpo social (ILLOUZ; CABAÑAS, 2022, p. 24).

Também nesse sentido que, ainda mais inserido no pensamento foucaultiano, Sam Binkley (2010, p. 85) afirmou: “a tarefa de tornar-se mais feliz é sempre alinhada à tarefa de tornar-se um ator mais autônomo do mercado; mais independente, autointeressado, empreendedor e calculador em busca de suas metas. A felicidade é uma tecnologia de governo neoliberal”.

São essas determinações históricas que vinculam a estética da existência ao neoliberalismo que Foucault perde de vista. Assim como as resistências atuavam no sentido de fortalecer o poder, também as práticas de si não constituem saída ou alternativa, mas sim mais uma maneira de o poder invadir espaços outrora inexplorados. O possível argumento de que haveria uma “verdadeira felicidade” que não é a felicidade neoliberal – do mesmo modo como haveria uma “verdadeira” prática de si – constitui uma negação do que há de melhor na crítica foucaultiana, a saber, as precisões e determinações históricas e políticas de suas pesquisas.

Como argumentou Frédéric Gros (2006, p. 637): “o que constitui o sujeito numa relação consigo determinada são justamente técnicas de si historicamente referenciáveis, que se compõem com técnicas de dominação, também elas historicamente datáveis”. Isso significa que as

“práticas de si” não podem ser tomadas como referentes soltos, abstraídos das condições históricas, como salvaguarda de toda situação possível. Gros ainda recupera a fórmula foucaultiana da amizade como modo de vida. A partir daí, ele diz que, na questão gay, para Foucault, não se trata de se limitar à reivindicação de uma igualdade jurídica para os homossexuais:

[...] normalizar a homossexualidade, lutar pelo reconhecimento de uma identidade verdadeira do sujeito homossexual [...] tudo isto lhe parece uma maneira de cair na grande malha da instituição. Para ele, a verdadeira resistência está em outro lugar: na invenção de uma nova ascese, uma nova ética, um novo modo de vida homossexual. Pois as práticas de si não são nem individuais nem comunitárias: são relacionais e transversais (GROS, 2006, p. 660).

Aqui estou de pleno acordo com Gros. No entanto, é preciso reconhecer que essa interpretação por ele defendida não está exatamente nos textos e nas posições de Foucault, mas sim na tradução da “esquerda foucaultiana”, afinal de contas, não foram Deleuze e Guattari que levantaram a questão de “como inventar para si um corpo sem órgãos?”. Numa entrevista a Didier Eribon em 1986 chamada “A vida como obra de arte”, Deleuze demonstra como, para Foucault, a história nos cerca e nos delimita, de modo que ela não diz o que somos, mas aquilo que estamos em vias de diferir.

Assim, mesmo quando Foucault considera, em suas últimas reflexões, uma série de longa duração, desde os gregos e os cristãos, é para descobrir no que é que não somos gregos nem cristãos, e nos tornamos outra coisa¹⁰. O estudo sobre a estética da existência e as práticas de si não são para nos identificar com tais procedimentos, mas para mostrar como tais operações já funcionam hoje em outra lógica não emancipatória:

Foucault analisará os modos de existência gregos, cristãos, como eles entram em certos saberes, como eles se comprometem com o poder. Mas, eles mesmos são de outra natureza. [...] o que interessa essencialmente a Foucault não é o um retorno aos gregos, mas nós hoje: quais são nossos modos de existência, nossas possibilidades de vida ou nossos processos de subjetivação; será que temos maneiras de nos constituirmos como “si”, e, como diria Nietzsche, maneiras suficientemente “artistas”, para além do saber e do poder? (DELEUZE, 2010, p. 128).

É a partir da ideia de “invenção de novas possibilidades de vida” que Deleuze propõe uma interpretação específica de Foucault, levando-o para longe de qualquer tipo de encantamento ou aproximação com o neoliberalismo. Ou seja: quando Foucault volta aos gregos, é para dizer que as práticas de si e a estética da existência já produziram resistências, mas em nossa época apenas participam dos mecanismos de poder. Se há saídas, elas são linhas de fuga: “não se trata de cada um fugir pessoalmente, mas de fazer fugir, como quando se arrebenta um cano ou um abscesso” (DELEUZE, 2017, p. 30).

¹⁰ Não é possível debater com a devida atenção o excelente artigo de Pierre Hadot (2014), chamado “Reflexões sobre a Cultura de Si”, onde ele realiza um balanço crítico e histórico da leitura que Foucault faz de seu artigo “Exercícios espirituais”, que o influenciou bastante. Contudo, gostaria de apontar a maneira pela qual Hadot diverge da leitura de Foucault por algumas obliterações históricas. Ainda assim, Hadot compreende que essas obliterações se dão porque o objetivo de Foucault não é fazer somente um estudo histórico, mas também oferecer aos seus contemporâneos um “modelo de vida”. O que sugiro, ainda que de maneira rápida, é que essa obliteração histórica não está apenas na origem da apropriação que Foucault faz de Hadot, mas na própria relação entre estética da existência e neoliberalismo. Como bem pontuaram Laval e Dardot (2016, p. 343), a partir do trabalho de Hadot, uma dessas precisões históricas se refere ao fato de que a “cultura de si” na época helenística remetia a ordem do mundo, a uma razão universal do cosmo, de modo que o movimento de interiorização era ao mesmo tempo universalização. Trazendo essa reflexão para tempos neoliberais, eles afirmam que “os exercícios que supostamente melhoram a conduta do sujeito visam transformá-lo num microcosmo em perfeita harmonia com o mundo da empresa”. O neoliberalismo está ancorado nesse constante trabalho sobre si mesmo.

Referências

- AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- BAUDRILLARD, J. *Esquecer Foucault*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- BINKLEY, S. A felicidade e o programa de governamentalidade neoliberal. In: FREIRE FILHO, J. (Org.). *Ser feliz hoje*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- BIRMAN, J. *Por uma estilística da existência*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BROWN, N. *Vida contra morte*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- BROWN, W. *Nas ruínas do neoliberalismo*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.
- CUNHA, E. L. Autoria e esQUIVA: pensamento, ética e experiência subjetiva em Michel Foucault. *Fractal: Revista de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, jan./2011, p. 481-496.
- DELEUZE, G. A vida como obra de arte. In: *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, G. Desejo e Prazer. *Cadernos Subjetividade*, São Paulo, n. esp., jun./1996.
- DELEUZE, G. *El poder: curso sobre Foucault II*. Buenos Aires: Cactus, 2014.
- DELEUZE, G. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DOSSE, F. *Gilles Deleuze & Félix Guattari – Biografia Cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- DOSSE, F. Los compromisos políticos de Gilles Deleuze. In: ZARKA, Y. et. al. *Deleuze político*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- ERIBON, D. Meu próximo livro ia chamar-se 'Grandeza de Marx' – Entrevista com Deleuze. *Cadernos Subjetividade*, São Paulo, n. esp., jun./1996.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, M. A escrita de si. In: *Ditos e escritos*. Vol. V: Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ditos e escritos*. Vol. V: Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, M. As técnicas de si. In: *Ditos e escritos*. Vol. IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

- FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- FOUCAULT, M. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e política da identidade. In: *Ditos e escritos*. Vol. IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c.
- FOUCAULT, M. *O que é a crítica? Seguido de A cultura de si*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2017.
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: *Ditos e escritos*. Vol. IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c.
- FOUCAULT, M. Os intelectuais e o poder. In: *Ditos e escritos*. Vol. IV: Estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.
- FOUCAULT, M. Prefácio (Anti-Édipo). In: *Ditos e Escritos*. Vol. VI: Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- GROS, F. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HABERMAS, J. Modernidade – um projeto inacabado. In: ARANTES, O. B.; ARANTES, P. E. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HAIDER, A. *A armadilha da identidade*. São Paulo: Veneta, 2019.
- HAN, B.-C. *Psicopolítica*. O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.
- HEGEL, G. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- HEINE, H. *Ensayos*. Madrid: Ediciones Akal, 2016.
- HILÁRIO, L.; CUNHA E. Crítica, razão e sociedade: convergência e paralelismo entre Foucault e Adorno & Horkheimer. *Fractal: Revista de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, set./dez. 2014, p. 877-900.
- HILÁRIO, L.; CUNHA E. Michel Foucault e a Escola de Frankfurt: reflexões a partir da obra crítica do poder, de Axel Honneth. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 35, n. 3, dez./2012, p. 157-188.
- HONNETH, A. *Crítica del poder*. Madrid: A. Machado Libros, 2009.
- ILLOUZ, E.; CABANAS, E. *Happycracia: fabricando cidadãos felizes*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- KURZ, R. *Razão sangrenta: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais*. São Paulo: Hedra, 2010.

- LAVAL, C.; DARDOT, P. *A nova razão do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- MARCUSE, H. *Eros e Civilização*. Rio de Janeiro: LTC, 2010.
- MARCUSE, H. *O homem unidimensional*. São Paulo: EDIPRO, 2015.
- MARINHO, C. M. *Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler*. 2020. 252 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.
- MISKOLCI, R. *Corpos elétricos: do assujeitamento à estética da existência*. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 3, set./dez. 2006, p. 272-292.
- NEGRI, A. *Toni Negri interview in Le Monde*. 2001. Disponível em: <https://libcom.org/library/interview-le-monde-negri>. Acesso em: 24.ago.2023.
- ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- POL-DROIT, R. *Michel Foucault – Entrevistas*. São Paulo: Graal, 2006.
- RAGO, M. (Org.). *Foucault e as estéticas da existência*. *Revista Aulas*, Campinas, n. 7, 2010.
- REICH, W. *Psicologia das massas do fascismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- STEPHEN W. S; STEINMETZ-JENKINS, D. *Foucault, neoliberalism and beyond*. New York: Rowman & Littlefield, 2019.
- TOEWS, J. *Transformações do hegelianismo, 1805-1845*. In: BEISER, F. *Hegel*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.
- ZAMORA, D.; BEHRENT, M. (Orgs.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017.

Sobre o autor

Leomir Hilário

Doutor em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor efetivo do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGPSI-UFS).

Recebido em: 19/10/2023
Aprovado em: 13/08/2024

Received: 10/19/2023
Approved: 08/13/2024

Consequencialismo de normas: o problema hookeriano da redução do nível de internalização de normas

Norms consequentialism: the Hookerian problem
of reducing the level of norms internalization

Luís Gomes da Silva

<https://orcid.org/0009-0005-2192-9120> - E-mail: lugosis1959@gmail.com

RESUMO

O texto examina o problema da redução do nível de internalização de normas na perspectiva do consequencialismo de normas defendida pelo pesquisador Brad Hooker, no intento de demonstrar que a teoria se apresenta bastante instável e que isto resulta em objeções em diversos aspectos. Selecionar as melhores consequências de um código moral por apenas parte de uma população que deve internalizá-lo, como propõe Hooker, desponta como uma questão polêmica entre os pesquisadores do consequencialismo de normas. O grau de conflito evolui quando a teoria hookeriana fixa sua taxa de redução do nível de internalização de normas em 90% de uma população, estabelecendo uma porcentagem padrão para que as pessoas das gerações futuras (2003, p. 248) internalizem as normas que lhes tragam as melhores consequências, depreciando todos os outros níveis, acima ou abaixo de 90%, que podem produzir melhores consequências, sob alegações de que se trata de uma medida para lidar com os descumprimentos de normas.

Palavras-chave: Consequencialismo de normas. Internalização. Cumprimento.

ABSTRACT

The text examines the problem of reducing the level of internalization of rules from the perspective of rules consequentialism defended by researcher Brad Hooker, in an attempt to

demonstrate that the theory is quite unstable and that this results in objections in several aspects. Selecting the best consequences of a moral code for only a part of the population, that must internalize it, as Hooker proposes, emerges as a controversial issue among researchers of rules consequentialism. The degree of conflict expands when Hookerian theory fixed the rate of reduction in the level of internalization of rule in 90% of the population, establishing a standard percentage for people of future generations (2003, p. 248) internalize the rules that bring the best consequences to them, depreciating all other levels, above or below 90%, that can produce better consequences, under allegations that this is a measure to deal with those who do not follow the rules.

Keywords: Rule Consequentialism. Internalization. Compliance.

Introdução

O consequencialismo constitui-se de diversas teorias normativas que defendem que as consequências são o que fundamentam nossas ações éticas e que estas ações objetivam sempre maximizar, imparcialmente, o bem. Essas teorias não dependem de condições específicas para serem classificadas como consequencialistas, apenas que a ação resulte nas melhores consequências. Para Galvão (GALVÃO, 2019), o consequencialismo de normas é aquele que avalia as normas pela quantidade de bem que resulta delas. Defende, portanto, que uma ação é moralmente correta se não violar normas estabelecidas como aquelas que produzem as melhores consequências.

O consequencialismo de normas constitui-se numa alternativa ao consequencialismo de atos, que concentra grande parte das críticas dirigidas às teorias consequencialistas, principalmente quanto ao excesso de exigência e permissividade que as caracterizam. O consequencialismo de atos defende que se deve promover o bem de uma forma imparcial no grau máximo possível. Segundo Galvão, “um acto é moralmente permissível (i. e. não é errado) se, e apenas se, não há um acto alternativo cujas consequências sejam intrinsecamente melhores” (GALVÃO, 2024, p. 2). Enquanto os consequencialistas de atos avaliam diretamente cada ato em função da promoção do bem, os consequencialistas de normas o fazem considerando princípios éticos e normativos que apresentam aceitação geral com consequências imparcialmente melhores (GALVÃO, 2019, 2024). O utilitarismo é a vertente mais relevante do consequencialismo de atos.

Para selecionar normas que apresentem as melhores consequências, o consequencialismo de normas exige um nível de internalização de normas de 100% de uma população (HOOKER, 2013, p. 247), ou seja, todas as pessoas de uma dada comunidade devem internalizar os mesmos princípios normativos, o que se pode definir como padrão universal de internalização de princípios normativos. Essa exigência é criticada pelo pesquisador Brad Hooker, que a considera demasiadamente elevada, não dando conta daqueles indivíduos que não cumprem as normas, os amorais e outros.

Brad Hooker propõe que o nível de internalização de normas por uma população seja fixado em 90%, que seria o nível ideal de pessoas morais, e os 10% restante seria de pessoas amorais. Sobre essa questão Hooker afirma:

[...] queremos uma porcentagem próxima o suficiente de 100% para sustentar a ideia de que as normas morais devem ser aceitas por toda a sociedade dos seres humanos. Por outro lado, queremos uma porcentagem suficientemente longe de 100% para destacar os problemas de não cumprimento. [...] Permitam-me apenas acrescentar que essa distinção entre os 90% que são morais e os 10% que são amorais deve atravessar todas as outras distinções, como distinções de nacionalidade e status financeiro (HOOKER, 2013, p. 248).

O problema não se resume apenas à proposta de substituição de uma taxa fixa de internalização de normas por outra também fixa, mas o que parece pouco convincente é a forma como o autor definiu um percentual que ele classifica como código ideal de internalização. A proposta hookeriana de redução do nível de internalização de normas por uma população caracteriza-se mais como um código normativo para os “normais” e outro, por exclusão, para os “anormais”.

Quando Hooker refere-se à internalização do seu código ideal de 90% dos indivíduos em cada geração futura, o autor deve referir-se a gerações imaginárias, uma vez que, se tratando de população, não há cisão entre presente e futuro. O que uma geração futura internalizará, quer normativa, quer culturalmente, é do passado que o faz. Por que 90% e não outro percentual? Nas condições estabelecidas pelo autor qualquer percentual entre 90,01% e 99,99% não teriam o mesmo resultado?

No presente artigo pretendemos analisar a proposta de redução no nível de internalização das normas, de Hooker, procurando demonstrar que ela não apresenta aspectos relevantes que possam contribuir para que o consequencialismo de normas se torne potencialmente forte enquanto teoria normativa. Isto se deve ao fato de que a proposta de redução apresentada pelo autor manter um percentual aleatório e arbitrário de redução que, como o originário (100%), dependerá exclusivamente da aceitação e cumprimento de uma dada população, que por fatores das mais variadas ordens não aceitará e nem cumprirá integralmente qualquer código normativo definido como ideal.

Redução do nível de internalização de normas: uma proposta duvidosa

Os pesquisadores e estudiosos do consequencialismo de normas geralmente classificam a teoria de diversas formas, a depender das perspectivas nas quais centram seus objetivos exploratórios. As formas de medir as consequências de normas despontam como amplamente investigadas pelos consequencialistas de normas, principalmente no tocante ao nível de aceitação de normas por uma sociedade. Essas formas são definidas pelos pesquisadores como consequencialismo de taxa fixa, consequencialismo de taxa variável e outras como o consequencialismo de taxa ótima (proposto por Holly M. Smith) e o consequencialismo da taxa de expectativa (proposto por Kevin P. Tobia), que se enquadram normalmente nas duas primeiras.

O consequencialismo de normas de taxa variável, proposto por Michael Ridge, é aquele que seleciona as melhores consequências sem estabelecer um nível ideal de internalização de normas, utilizando-se dos valores esperados de todas as taxas de internalização, de zero a cem por cento, para calcular a média esperada de internalização de normas, que resulta em melhores consequências. O consequencialismo de normas de taxa fixa é aquele que tem um percentual de internalização de normas definido como ideal, um teto, que deve ser atingido por uma população e que resulte nas melhores consequências. Essa vertente contempla níveis fixos de internalização de normas que vão de 100%, originariamente pensados pelos primeiros consequencialistas de normas, a níveis reduzidos, como aqueles propostos por Brad Hooker e Richard Brandt, de 90%.

Nesse contexto, o pesquisador Kevin Tobia sintetiza na citação abaixo os desafios que os estudiosos do consequencialismo de normas enfrentam, dadas as circunstâncias, para obterem resultados que contribuam com a teoria consequencialista de normas no geral, não apenas no que se refere ao problema da aceitação parcial defendido por Hooker.

O maior problema do consequencialismo de normas é o problema de suas estipulações factuais ou suposições feitas sob incertezas. O núcleo de análise consequencialista de normas é a avaliação dos resultados dos diferentes códigos. O valor desses resultados depende crucialmente da relação entre as normas de um código e vários fatores (por exemplo, aceitação parcial, cumprimento parcial, outros fatores de fundo como treinamento e aplicação, discordância / semelhança do futuro). Embora o debate da aceitação parcial seja um tanto rigoroso, as várias abordagens delineadas por esse debate são úteis para essas outras questões. Essas teorias fornecem uma taxonomia básica de abordagens úteis e uma base para o desenvolvimento da melhor formulação do consequencialismo de normas (TOBIA, 2018, p. 466).

Cabe aqui uma observação quanto ao uso dos termos “consequencialismo de normas” e “utilitarismo de normas”¹, que frequentemente são encontrados como equivalentes em várias obras sobre a questão. No presente estudo prevalecerá o uso do termo “consequencialismo de normas”, uma vez que Brad Hooker, autor da proposta em análise, utiliza-se dele.

Brad Hooker, em *Rule-consequentialism*, define como relativamente simples a forma como o consequencialismo de normas seleciona normas através da internalização de 100% delas pela população. O autor considera demasiadamente elevado este percentual universal e que, assim sendo, favorece ao descumprimento pelos amoralistas consumados. Portanto, propõe Hooker, o mesmo deve ser reduzido “a fim de abrir espaço para normas sobre o que fazer quando os outros não têm consciência moral”. Ele enfatiza ainda:

Suponhamos que assumamos a internalização das normas por 100% da população. Ainda podemos precisar de normas para lidar com o não cumprimento, uma vez que a internalização por 100% das pessoas não garante 100% de cumprimento. Algumas pessoas podem aceitar plenamente as melhores normas e, ainda assim, às vezes, seduzidas pela tentação, agem de maneira errada. Portanto, há necessidade de normas que tratem do descumprimento. Essas normas podem especificar, por exemplo, quais penalidades se aplicam a quais crimes. Elas também podem especificar o que fazer quando as pessoas ao seu redor aceitarem que devem ajudar a salvar os outros, mas não o fazem (HOOKER, 2013, p. 247).

As argumentações apresentadas por Hooker para justificar a necessidade de redução do nível de internalização de normas por uma dada população não se mostra suficientemente forte para garantir a substituição exitosamente do nível universal de internalização de normas por um nível de internalização de normas inferior a 100%. O autor argumenta que a redução do nível de internalização de normas possibilita o surgimento de normas que enquadrem os “sem consciência moral”, e que resolve, segundo ele, o problema do não cumprimento de normas pelos amoralistas e outros que “agem de maneira errada”. Prescrever penalidades e especificar o que fazer em dadas situações será realmente algo novo e relevante, que pode ser conquistado apenas através da redução do nível de internalização de normas? Tais requisitos

¹ Sobre essa questão Timothy Mulgan afirma que “Filósofos morais analíticos tendem a preferir o termo ‘Consequencialismo’ ao ‘utilitarismo’. O primeiro é mais geral, pois cobre qualquer teoria moral em que a retidão moral está ligada à promoção de valor. Nesse uso, o utilitarismo é um caso específico de consequencialismo, onde o valor a ser promovido é agregado bem-estar humano” (MULGAN, 2011, p. 148).

éticos normativos não estão presentes, de alguma forma, na proposta originária do consequencialismo de normas?

O autor afirma que a internalização de 100% das melhores normas não garante o cumprimento de 100% delas, entretanto, paradoxalmente, ele não conserva o mesmo entendimento ao propor sua teoria reducionista do nível de internalização de normas, uma vez que, estabelecendo o seu código ideal, o descumprimento de normas não cessará, ainda que o autor use arbitrariamente em sua teoria de uma válvula de escape, repassando à contingência do surgimento de novas normas aquilo que sua teoria não foi capaz de sanar: o descumprimento. O cumprimento ou não de uma determinada norma não depende apenas de um código ou padrão estabelecido, depende de todo um contexto que nenhuma teoria normativa é capaz de prever e expressar. O não cumprimento de normas não é privilégio de amoralistas. Na maioria das vezes é imposição pura e simples da vida real, consequência de um contexto em que se deve optar entre a vida, sua ou de outros, e descumprir normas.

Hooker supõe que “Se imaginamos um mundo com a aceitação do melhor código por 100% da população, simplesmente imaginamos amoralistas consumados fora da existência” (2013, p. 247). Essa suposição do pesquisador sobre a exigência universal do consequencialismo de normas originário funcionar como mecanismo de exclusão, devido ao padrão elevado, não condiz com o que se observa na teoria consequencialista de normas, cujo objetivo é maximizar o bem. Todos de uma dada população, nessa perspectiva, devem estar submetidos a um mesmo padrão de internalização de normas, que não distingue entre moralistas e amoralistas. Portanto, pela lógica consequencialista de normas original não há exclusão, como defende o autor. A exclusão fica evidente na proposta de redução do nível de internalização de normas de Hooker, na medida em que o autor define um nível ideal de normas, que deverá ser internalizado pela maioria esmagadora da população, e um nível (de exclusão) para aqueles que não cumprirão seu código ideal.

Taxa fixa reduzida de internalização de normas: de onde veio e para onde vai?

Hooker alega que o consequencialismo de normas com aceitação do melhor código por 100% da população precisa de normas adicionais para contemplar os amoralistas, e que isso demanda tempo para aprender e memória para internalizar, o que resulta ao final em um custo que precisa ser avaliado para saber “se há algum benefício com a internalização da norma que supere o custo”. Esta afirmação do autor é para enfatizar que a internalização de uma norma por 100% da população é ineficiente ao não evitar o descumprimento, ou seja, não contemplar os amoralistas. Já introduzindo sua proposta de código ideal reduzido, ele sustenta que “presumivelmente, não há benefícios com essas normas que nunca serão aplicadas. Essas normas, que têm alguns custos e nenhum benefício, falham na análise de custo-benefício” (HOOKER, 2013, p. 247-248). Neste ponto, Hooker começa a dobrar a esquina da arbitrariedade, na qual define como padrão um código ideal de internalização de normas, cujo nível fixado por ele é de 90% das pessoas de uma população das futuras gerações. Esse percentual para internalização de normas por uma população nasce abruptamente da mente do autor, como num passe de mágica. Sua justificativa para fixar o percentual de 90% como sendo um nível ótimo de internalização de normas por uma sociedade é simplesmente por entender que se trata de um percentual que está próximo de 100%, portanto, não é exigente excessivamente, e ao mesmo tempo, afirma autor, “queremos uma porcentagem suficientemente longe de 100% para destacar os problemas de não cumprimento”.

O contexto de justificação apresentado por Hooker para referendar sua proposta de código ideal de internalização de normas é no mínimo confuso, ou contraditório, se quiserem. Vejamos: neste caso, ao referir-se aos termos “próximo o suficiente” e “suficientemente longe” o autor está tratando de números naturais inteiros positivos, ou seja, está se referindo aos números que vão de zero a noventa, que representam seu nível ideal de internalização de normas. Considerando que o autor está propondo reduzir dez numa escala de cem, e seguindo o entendimento daquilo que ele define como “próximo o suficiente” como sendo a diferença entre 90% e 100%, ou seja, os 10% restante, algumas questões precisam ser esclarecidas pelo autor, como: de onde ele retira o seu “suficientemente longe”? É possível algo estar “próximo o suficiente” e “suficientemente longe” ao mesmo tempo? Nas condições estabelecidas pelo autor qualquer percentual entre 90,01% e 99,99% não teriam o mesmo resultado, ou seja, não resultaria nas melhores consequências? Na mesma perspectiva, por que não percentuais próximos abaixo de 90%?

Apesar de Hooker explicitar, como visto na citação a seguir, que os 10% que ele considera “suficientemente longe” são para sanar problemas de não cumprimento de normas, o pesquisador não é convincente quanto ao desfecho da questão, ou seja, como sua teoria propõe resolver o descumprimento de normas. Seria apenas reconhecendo que o problema existe e reservando a ele em sua teoria uma margem arbitrária de segurança para que ele continue existindo e, assim sendo, possa no futuro ser solucionado por novas teorias normativas? Se a análise da proposta de redução do nível de internalização de normas por uma população para 90%, traçada até aqui, fizer algum sentido, somos obrigados a concluir que ela não é suficientemente plausível a ponto de substituir a teoria original do consequencialismo de normas.

Hooker sintetiza sua proposta afirmando que

[...] o consequencialismo das normas não pode gerar ou justificar normas sobre como impedir assassinatos, estupros, roubos, fraudes etc. por amoralistas consumados, a menos que o consequencialismo das normas escolha suas normas tendo como referência um mundo imaginado, onde houver internalização das normas previstas por menos de 100% da população. Portanto, o consequencialismo das normas deve avaliar as normas em termos de internalização por menos de 100% da população. Mas devemos assumir a internalização em 99% ou 90% ou 80% da população, ou até menos? Qualquer número preciso, é claro, será um tanto arbitrário, mas temos alguns fatores relevantes a considerar. Por um lado, queremos uma porcentagem próxima o suficiente de 100% para sustentar a ideia de que as normas morais devem ser aceitas por toda a sociedade dos seres humanos. Por outro lado, queremos uma porcentagem suficientemente longe de 100% para destacar os problemas de não cumprimento – esses problemas não devem ser considerados incidentais. Reconhecendo que qualquer porcentagem será, no entanto, um tanto arbitrária, proponho que consideremos a internalização de 90% das pessoas em cada geração futura como a condição sob a qual as normas devem ser ótimas. Permitam-me apenas acrescentar que essa distinção entre os 90% que são morais e os 10% que são amorais deve atravessar todas as outras distinções, como distinções de nacionalidade e status financeiro (HOOKER, 2013, p. 248).

A proposta de redução do nível de internalização de normas por uma sociedade para 90% defendida por Hooker encontra muita objeção entre os estudiosos da questão. Os pesquisadores que defendem uma teoria de taxa variável de internalização de normas – que seleciona seu código pelo maior valor esperado em todos os níveis de aceitação possíveis – posicionam-se contrários à proposta de Hooker, principalmente porque ela defende um nível fixo de internalização de normas de 90%, mas também eles alegam que qualquer nível inferior ao percentual proposto por Hooker não é considerado como capaz de gerar melhores consequências. Nesse contexto, Michael Ridge, por exemplo, contesta a maneira arbitrária como a teoria de

Hooker fixa o seu código ideal de internalização de normas. Isto, segundo ele, representa apenas um dos graves problemas que a proposta hookeriana apresenta. Ridge afirma que

Os defensores do utilitarismo de normas parecem um pouco envergonhados por essa característica de sua teoria, uma vez que parecem estar tirando esses números do nada, e parece haver algo estranho na própria ideia de que o princípio fundamental da moralidade pode ser arbitrário deste jeito. No entanto, a ideia parece ser que devemos aprender a conviver com um pouco de arbitrariedade na margem se a teoria resultante se encaixa muito bem com nossos julgamentos morais considerados em um momento de reflexão fria. Se o único problema fosse a arbitrariedade como tal, essa poderia ser uma defesa razoável, embora ainda um pouco embaraçosa. Pode o último princípio de moralidade ser realmente arbitrário dessa maneira? (2006, p. 245).

Nessa mesma direção, Tobia evidencia que são frequentes as objeções à fixação do percentual de 90% como o nível exigido de internalização de normas por uma população, como proposto por Hooker. Ele questiona “por que focar em 90% em vez de 8% ou 95%?” Estabelecer apenas um nível como ideal para uma população internalizar normas “leva a consequências implausíveis” quando um nível distinto de internalização de normas pode produzir melhores consequências (2018, p. 461-462). Tobia afirma ainda que

Um utilitarismo de norma de taxa fixa de 89%, por exemplo, parece reconhecer problemas de aceitação parcial, embora permaneça perto o suficiente da aceitação absoluta. Sendo este o caso, parece que 89%, 90% ou talvez até 95% de internalização do Utilitarismo de Norma de Taxa Fixa poderia funcionar tão bem, dadas as considerações de Hooker. Não há razão *prima facie* para escolher especificamente um utilitarismo de norma de taxa fixa de aceitação de 90% e, além disso, não há razão *prima facie* para escolher qualquer taxa fixa específica. [...] Para a teoria de Hooker, um ato está errado se e somente se for proibido pelo código de normas cuja aceitação por cerca de 90% de todos em cada nova geração, tem valor máximo esperado em termos de bem-estar, mas pode muito bem ser o caso em que outro código leve a consequências ainda melhores com 95% ou 83% de aceitação (TOBIA, 2013, p. 645).

Hooker, ao ensaiar respostas às objeções que ele próprio simula à sua teoria, tangencia quanto à primeira delas, que é a objeção de que a internalização de normas por número menor de pessoas (90%) da população “de fato pode causar desastres”. Sua resposta evasiva “é que uma norma, entre muitas, cuja internalização por 90% das pessoas nas gerações futuras maximizaria o valor esperado, é uma norma que exige que você evite desastres quando puder, sem um custo agregado excessivo para você” (2013, p. 248). Os desastres não são evitados não porque não estejam nos códigos normativos, mas porque nenhum código normativo é imune ao descumprimento, inclusive o de Hooker, que é apenas mais um entre muitos.

A pesquisadora Holly M. Smith analisa a forma como Hooker propõe lidar com o problema do cumprimento parcial de normas, que, segundo a autora, seria através da adoção de “normas condicionadas especificando como um agente deve agir em função de como os outros estão agindo na mesma situação”, de modo que o consequencialismo de normas “não deve exigir que os agentes façam sacrifícios por outros que são capazes de seguir a mesma norma, mas não o fazem” (HOOKER, p. 125 *apud* SMITH, 2010, p. 420). Smith enfatiza ainda que

Algumas das observações de Hooker sugerem que ele pode invocar sua norma de “prevenir desastres” como uma forma de lidar com casos de cumprimento parcial [...]. No entanto, esta não é uma solução satisfatória. Hooker é vago sobre exatamente o que conta como um “desastre”, mas estipula que um desastre deve envolver “grandes perdas no bem-estar agregado” (SMITH, 2010, p. 420).

Imagine no nosso cotidiano quantas vezes tivemos que fazer coisas por quem estava conosco e que deveria fazer algo e não o fez. Isso certamente ocorreu incontáveis vezes e nem sempre por razões amoralistas. O mundo real tem o seu código implacável de contingências e desconhece qualquer código normativo que determine se um desastre deve ou não ser evitado. O que queremos enfatizar não é a inexorabilidade das circunstâncias, mas que o descumprimento de normas faz parte de qualquer código normativo, ainda que implicitamente.

Tomemos abaixo o exemplo que Hooker descreve para contestar a exigência de internalização universal do consequencialismo de normas:

Você e eu estamos caminhando para o aeroporto quando vemos duas crianças pequenas se afogando em um lago. Você e eu poderíamos salvar as crianças facilmente, sem nenhum risco para nós mesmos. As duas crianças estão posicionadas no lago de tal maneira que você e eu poderíamos salvar uma e ainda assim chegar ao nosso voo. Mas se um de nós salvar as duas crianças, o outro perderá o voo. Suponha que você salve uma criança, mas eu não faço nada. Certamente, agora você deve salvar a outra. No entanto, o consequencialismo das normas foi enquadrado em termos de 100% de cumprimento. Como poderia dizer para você salvar a outra? Com 100% de cumprimento, não seria necessário salvar a segunda criança. Com 100% de cumprimento, depois de fazer sua parte, você teria feito tudo o que era necessário. A norma que seria melhor, com 100% de cumprimento, presumivelmente não exigiria que você sacrificasse mais do que teria que sacrificar se todos fizessem sua parte. Mas se essa norma for aplicada ao nosso caso, de fato não faço o resgate, você não é obrigado a salvar essa criança. Esta é claramente uma implicação implausível (HOOKER, 2003, p. 254-255).

Apresentado o contexto do possível afogamento de duas crianças, Hooker expõe sua proposta salvadora: não haverá afogamento e nem perda de voo. Reduzamos o consequencialismo de normas em termos de cumprimento para 90%! Brada o autor. Assim, segundo Hooker, haverá possibilidade de surgimento de normas que estabeleçam nosso modo de agir quando aqueles que estão conosco não agirem, quando for necessário evitar um desastre, por exemplo. O autor enfatiza que os viajantes são fiéis companheiros a ponto de um perder o voo, não em apoio à atitude ética e solidariedade do outro, mas pela pura e simples inépcia ética, da qual nenhuma redução em termos de cumprimento de normas será capaz de demovê-lo.

Como essas normas ainda não existem, vamos à análise do contexto do afogamento das crianças com as normas que existem. Entendemos que o exemplo apresentado pelo autor traz um único fato: duas crianças se afogando em lago e dois homens que têm condições de salvá-las. Ainda que apenas um dos homens decidisse agir e salvar as crianças, ele cumpriria apenas o que é exigido para que sejam obtidas as melhores consequências, ou seja, 100%. Quem, num caso real, vendo duas crianças se afogando salvaria apenas uma delas? Fazer apenas sua parte no mundo real é muito fácil, difícil é fazer também a parte daqueles que por razões diversas não fazem.

Considerações finais

A proposta de redução do nível de internalização de normas defendida por Hooker, na tentativa de “ajustar a formulação do consequencialismo de normas” (2013, p. 256), não fornece argumentos que nos permitam endossá-la como promissora, sobretudo pelo percentual de 90% fixado como padrão de internalização de normas para uma população. Um percentual arbitrário, como o próprio Hooker admite, que é sacado da sua cartola normativa num passe de mágica, e que, por mais que se esforce, o autor não consegue exprimir qual sua real contri-

buição para o consequencialismo. Ao afirmar que a redução do percentual de internalização de normas possibilitará ao consequencialismo de normas lidar com o problema do não cumprimento de normas não estaria Hooker estabelecendo um segundo nível de redução de internalização de normas no percentual de 10%? Se os mentalmente incapazes, as crianças, os amoralistas e quem mais não cumpridor de normas precisam ter um código ideal de exceção (10%) no que a proposta de redução do nível de internalização de Hooker difere de uma internalização universal (100%)? Se as melhores consequências são os objetivos do consequencialismo a internalização de normas independe de nível, visto que às vezes as melhores consequências advêm do descumprimento de normas.

Referências

- GALVÃO, P. Consequencialismo das regras. In: SANTOS, R.; GALVÃO, P. (Eds.). *Compêndio em linha de problemas de Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2019. p. 2-36.
- GALVÃO, P. Consequencialismo dos actos. In: SANTOS, R.; GALVÃO, P. (Eds.). *Compêndio em linha de problemas de Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2024. p. 2-34.
- HOKKER, B. Rule-consequentialism. In: *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. 2. ed. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2013. p. 238-260.
- MULGAN, T. P. The future of utilitarianism. *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, v. 32, n. 1, 2011, p. 144-166.
- RIDGE, M. Introducing variable-rate rule-utilitarianism. *The Philosophical Quarterly*, v. 56, 2006, p. 242-253.
- SMITH, H. M. Measuring the consequences of rules. *Utilitas*, v. 22, n. 4, 2010, p. 413-433.
- TOBIA, K. Rule consequentialism and the problem of partial acceptance. *Ethic Theory Moral Practice*, n. 16, 2013, p. 643-652.
- TOBIA, K. Rule-consequentialism's assumptions. *Utilitas*, v. 30, n. 4, 2018, p. 458-471.

Sobre o autor

Luís Gomes da Silva

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI).

Recebido em: 05/03/2024
Aprovado em: 06/08/2024

Received: 03/05/2024
Approved: 08/06/2024

A exemplaridade do caso romano diante da teoria da soberania popular de Rousseau

The exemplarity of the Roman case in face of Rousseau's theory of popular sovereignty

Eduarda Santos Silva

<https://orcid.org/0000-0001-8258-4991> - E-mail: eduardasantos488@gmail.com

RESUMO

O presente estudo tem o propósito de analisar o caso da república romana abordado por Jean-Jacques Rousseau no capítulo sobre os comícios romanos, no último livro do *Contrato Social*, e contrastá-lo com a teoria da soberania popular presente na mesma obra. O caso romano foi especialmente significativo para Rousseau, sendo concebido por ele como uma referência de Estado republicano, o qual teria representado a viabilidade de seus princípios. No entanto, o caso histórico de Roma ilustra como podem ocorrer divergências entre a teoria e a prática, as quais limitaram, em certa medida, a coesão e a soberania de seu povo.

Palavras-chave: Rousseau. Roma. Soberania popular. Legitimidade.

ABSTRACT

The present study aims to analyze the case of the Roman republic discussed by Jean-Jacques Rousseau in the chapter on Roman voting assemblies, in the last book of the *Social Contract*, and contrast it with the theory of popular sovereignty present in the same work. The case of the Roman republic was especially significant for Rousseau, being conceived by him as a reference for a republican state, which would have represented the viability of his principles. However, the historical case of Rome republic illustrates how divergences can occur between theory and practice, which limited, to a certain extent, the cohesion and sovereignty of its people.

Keywords: Rousseau. Rome. Popular Sovereignty. Legitimacy.

Ao longo deste trabalho, nos concentraremos em abordar o caso histórico da república romana, a partir das considerações de Rousseau contidas no livro IV (capítulos IV a VII) do *Contrato Social* (1762), sobretudo no capítulo sobre os comícios. Como se sabe, Rousseau é um grande admirador das repúblicas antigas, nas quais havia uma participação direta dos indivíduos nos assuntos públicos, isto é, havia intensa prática de vida cívica. O caso de Roma, em particular, corresponde ao ideal de legitimidade concebido pelo genebrino, sendo especialmente significativo em seu pensamento. Ao tratar dos comícios, Rousseau analisa o caso concreto da república romana, mostrando como o povo desse Estado foi capaz de exercer seu poder soberano nas assembleias e se manter livre. Amparando-nos na teoria da soberania popular defendida pelo filósofo, de acordo com a qual a liberdade do povo consiste em obedecer apenas ao que todos estabeleceram, com vistas ao bem comum, consideramos possível contrastá-la com o caso romano, a fim de compreendermos as semelhanças ou divergências entre a soberania dos romanos e o que Rousseau prescreveu no *Contrato*.

Embora o autor exalte a liberdade do povo romano em suas assembleias, entendemos que a situação de Roma ilustra como podem ocorrer divergências entre a teoria e a prática, as quais limitaram, em certa medida, a coesão e a soberania de seu povo. A análise do caso romano, nesse sentido, fornecerá contribuições importantes para a discussão sobre os planos teórico e prático, já que Rousseau compreendia Roma como uma referência de Estado republicano que representou a viabilidade de seus princípios. Seguindo a tradição republicana que tomou Roma como referência ao longo dos séculos, Rousseau enxergava nesse Estado um modelo exemplar de república, no qual os cidadãos tinham costumes simples e a vida era rústica, o que era essencial para a conservação do Estado, de acordo com Rousseau. Segundo o filósofo, “[...] como tudo o que Roma tinha de ilustre vivia nos campos e cultivava as terras, tornou-se costume buscar só ali os esteios da República” (ROUSSEAU, 1999, p. 136).

A república romana possui, portanto, um lugar de destaque no pensamento de Rousseau, sendo vista como um caso singular e digno de ser imitado, pois apesar de não estar inserido no plano dos princípios do direito político – dado que se tratava de um Estado concreto –, ainda assim se mostrava como um grande exemplo de liberdade, o qual mais aproximou-se, no plano da história, do ideal de sociedade legítima e bem-ordenada prescrito no *Contrato*. Era nesse modelo extraordinário de sociedade que, para Rousseau, seus princípios do direito político estariam aplicados, ainda que não perfeitamente, como veremos adiante. Assim, a república romana representaria um ideal de soberania popular, de um todo harmônico e coeso¹. Em *The Roman Republic of Jean-Jacques Rousseau*, a historiadora Valentina Arena (2016, p. 10, tradução nossa) afirma que “[...] Rousseau apresenta a ideia de Roma como um modelo político perfeito onde um poder único, absoluto e indivisível reside com o povo”. No entanto, ainda que o caso romano seja louvado por Rousseau como um exemplo de soberania e liberdade, é importante analisá-lo minuciosamente para entendermos até que ponto pode-se afirmar que a soberania estava ao alcance de todo o povo romano. Sendo assim, essa investigação nos ajudará a esclarecer a relação entre os planos teórico e prático na teoria política do autor.

Vale ressaltar que a discussão empreendida por Rousseau a respeito das instituições romanas nem sempre é abordada pelos estudiosos que tratam das relações entre o plano teórico

¹ A fim de apresentar um aspecto mais harmônico e coeso da política romana, Rousseau atribuiu pouca importância aos conflitos internos que ocorriam na cidade, sobretudo entre os patrícios e plebeus, como veremos adiante, motivo que distingue o genebrino de autores como Maquiavel e Montesquieu, por exemplo. Para o filósofo florentino, as tensões internas existentes em Roma eram benéficas, pois foram indispensáveis à liberdade e grandiosidade dessa república. O filósofo francês, por seu turno, também considerou que os conflitos internos em Roma foram responsáveis por sua grandeza, além de contribuírem para manter os cidadãos ativos na defesa de sua liberdade.

e o plano prático no pensamento do filósofo. Em sua introdução do primeiro volume de *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Charles Edwyn Vaughan descreve o quarto livro do *Contrato* somente como um prolongamento da parte principal do tratado, exceto o capítulo sobre a religião civil, o qual se destacaria diante dos demais. Dessa forma, o comentador considera que os capítulos dedicados por Rousseau à república romana não passam de “ilustrações históricas das ideias expostas no corpo principal do tratado” (VAUGHAN, 1915, p. 38, tradução nossa). Em uma nota sobre o capítulo dos comícios romanos no segundo volume dos *Escritos Políticos* de Rousseau, Vaughan afirma que os capítulos do quarto livro concernentes à república romana “são pouco relevantes para o tema, e bastante indignos do cenário em que se encontram” (VAUGHAN, 1915, p. 109, tradução nossa).

Em *Routledge philosophy guidebook to Rousseau and The Social Contract*, Christopher Bertram também concorda com essa perspectiva, ao afirmar que os capítulos sobre as instituições romanas parecem ter “um interesse pouco duradouro” até mesmo para os leitores mais engajados (BERTRAM, 2004, p. 2, tradução nossa). Mais adiante, embora o comentador admita que o quarto livro do *Contrato* seja dedicado em grande parte ao estudo das instituições políticas de Roma, ele entende que a importância de tal livro recai apenas sobre o capítulo da religião civil (BERTRAM, 2004, p. 18). Consideramos, no entanto, que os capítulos que abordam as instituições romanas são imprescindíveis para compreendermos a transição do plano teórico – abordado nos livros anteriores do *Contrato* – para o âmbito prático. Ao analisarmos detidamente o capítulo sobre os comícios, perceberemos que o mesmo é capaz de nos oferecer elementos importantes para que possamos contrastar os planos teórico e prático no pensamento político de Rousseau.

* * *

No *Contrato Social*, Rousseau afirma que, após associar-se aos demais pelo pacto, cada indivíduo compromete-se numa dupla relação: “[...] como membro do soberano em face dos particulares e como membro do Estado em face do soberano” (ROUSSEAU, 1999, p. 23). A comunidade formada pela união dos indivíduos será soberana, de forma que os contratantes não se entreguem a ninguém em particular, mas coloquem em comum sua pessoa e seu poder sob a direção da vontade geral. A soberania, por sua vez, consiste no exercício da vontade geral, e não pode ser alienada, da mesma forma que o soberano, como poder legislativo, só pode ser representado por si mesmo, o que significa que “pode transmitir-se o poder – não, porém, a vontade”, como Rousseau salienta (ROUSSEAU, 1999, p. 33). Logo, num Estado legítimo, o poder de elaborar as leis e tomar decisões cabe apenas ao povo, e não pode ser transferido a um representante, pois caso isso ocorresse, o povo perderia sua liberdade. Segundo Milton Meira do Nascimento (2016, p. 189), quando “[...] Rousseau afirma que o povo é soberano, ele quer com isso dizer que o povo é a autoridade máxima e que age sem ser tutelado, sem transferir seu poder de decisão a ninguém”. Ainda de acordo com o comentador (2016, p. 191), abrir mão da capacidade de tomar decisões livremente é abrir mão daquilo que constitui o povo como autoridade suprema, “é abrir mão da liberdade política, que consiste em tomar decisões naquelas questões que dizem respeito a toda a comunidade”. A soberania não poderá, portanto, abdicar de seu poder supremo. Além de não poder alienar-se, a soberania também não pode ser dividida, porque ela expressa a vontade de todo o corpo político, sendo una e absoluta, “visto que a vontade ou é geral ou não é; ou é a do corpo do povo, ou unicamente de uma parte” (ROUSSEAU, 1999, p. 34-35).

Assim, ao expor seus ideais republicanos no *Contrato*, Rousseau se empenha em demonstrar todos os requisitos necessários para a constituição de um corpo político legítimo. Ao longo desse percurso, noções como as de vontade geral, soberania popular, cidadania e liberdade política se mostram elementos fundamentais para a formação de uma sociedade bem-ordenada. Nesse sentido, tendo em vista as considerações do filósofo a respeito da importância da soberania popular, pretendemos problematizar o caso da república romana discutido no *Contrato*. O caso dessa nação constitui-se como um exemplo histórico considerado por Rousseau como um modelo extraordinário de sociedade, no qual seus princípios do direito político estariam aplicados. Assim, embora a república romana represente um ideal de soberania popular inalienável e indivisível aos olhos do genebrino, entendemos que existem limites na soberania do povo romano, os quais intencionamos explorar.

De acordo com Rousseau, Roma era composta por várias divisões, e os comícios consistiam em assembleias nas quais o povo se reunia, com a finalidade de que todos pudessem opinar e discutir sobre os assuntos públicos. Dessa forma, os comícios eram um recurso essencial para preservar a soberania do povo, pois, segundo Rousseau (1999, p. 140-141):

Nenhuma lei era sancionada, nenhum magistrado era eleito a não ser nos comícios e, como não havia nenhum cidadão que não se encontrasse inscrito numa cúria, numa centúria ou numa tribo, segue-se que nenhum cidadão era excluído do direito de sufrágio e que o povo romano era verdadeiramente soberano de direito e de fato.

As assembleias populares, para o genebrino, são as ferramentas capazes de fazer com que a vontade geral se manifeste, e por serem fundamentais dentro do corpo político, precisam ocorrer da forma correta para que sejam consideradas legítimas. A respeito do modo como os comícios romanos deveriam ocorrer, Rousseau elenca três diretrizes que os mesmos precisariam seguir: “que o corpo ou o magistrado que os convocasse estivesse para tanto revestido da autoridade necessária; que a assembleia ocorresse num dos dias permitidos pela lei; e que os augúrios fossem favoráveis” (ROUSSEAU, 1999, p. 141). Ao tratar de tais condições, ou formalidades das assembleias, Elga Lustosa de Moura Nunes (2021, p. 55) afirma que não “[...] se trata apenas de um critério organizacional, mas sim de verdadeira condição de validade de tais atos. Atender algumas exigências fixadas em lei evita que o processo de deliberação seja corrompido, pois não poderá ocorrer sob qualquer forma”. Assim, os requisitos que as assembleias devem seguir, para Rousseau, são de extrema importância, pois caso sejam desconsiderados, a assembleia pode se tornar ilegítima. É preciso que o momento no qual os indivíduos se reúnem para expressar a vontade geral seja bem regulamentado, de forma que não seja passível de quaisquer tipos de problemas capazes de atrapalhar a manifestação dos cidadãos. No caso dos comícios romanos, Rousseau assevera que a primeira exigência a ser seguida “não precisa nem mesmo ser explicada” (ROUSSEAU, 1999, p. 141); a segunda exigência, referente ao dia em que a assembleia deveria ocorrer (ROUSSEAU, 1999, p. 141), nos remete ao que o filósofo já havia discutido sobre as assembleias em momentos anteriores no *Contrato*: como o genebrino salienta, as assembleias deveriam ser formalmente convocadas pela lei, e além daquelas que ocorrem de modo imprevisto, também deveriam haver assembleias permanentes, ocorrendo com certa regularidade nos dias marcados. Com isso, o objetivo de Rousseau é que tais assembleias permanentes nunca sejam suprimidas ou prorrogadas, de modo que todos possam participar. Dessa forma, os comícios romanos deveriam ocorrer nos dias autorizados pela lei, sendo previamente marcados a fim de que todos pudessem participar integralmente, sem que houvesse conflito com a data de outros tipos de eventos. A terceira exigência seria necessária para que fosse possível controlar desordens, turbulências ou revoltas (ROUSSEAU, 1999, p. 141).

Como mencionado acima, Roma era composta por várias divisões, o que influenciava diretamente nas divisões das assembleias populares. Assim, as assembleias foram divididas em comícios por cúrias, comícios por centúrias e comícios por tribos. Segundo Rousseau, os “[...] comícios por cúrias pertenciam à instituição de Rômulo, os comícios por centúria à de Sêrvio, os por tribos aos tribunos do povo” (ROUSSEAU, 1999, p. 140). A respeito dos comícios por tribos, é importante notar que Rousseau os confundiu com a assembleia exclusiva da plebe – o *concilium plebis*, como salienta Valentina Arena (2016, p. 11). Embora as assembleias por tribos e as assembleias da plebe se tratassem de formas pelas quais o povo romano se reunia para deliberar sobre questões legislativas, eleitorais e judiciárias, elas possuíam certas particularidades. No caso das primeiras, elas consistiam em assembleias nas quais todos os cidadãos participavam, de modo que as decisões eram tomadas através de seus votos, resultando em leis que valeriam para toda a população romana. Por outro lado, as assembleias da plebe, como o próprio nome já nos diz, referiam-se à reunião exclusiva dos plebeus, e só podiam ser convocadas pelos tribunos da plebe. Nesse tipo de assembleia, eram tomadas decisões que se transformariam em leis válidas apenas para os plebeus, os chamados plebiscitos².

Assim, por mais que os comícios fizessem dos romanos o povo “mais livre e poderoso da terra” (ROUSSEAU, 1999, p. 134), podemos pensar até que ponto esses atos políticos estavam de acordo com as prescrições teóricas do *Contrato*, pois o próprio Rousseau já parecia admitir certas divergências entre o ideal e a prática no que se refere à organização das assembleias populares. Todavia, mesmo diante de tal constatação, o filósofo continuava a crer que os romanos eram soberanos em termos de direito e de fato. Nesse sentido, por mais que o genebrino cite Roma como um exemplo da adequada aplicação de seu princípio de soberania popular, podemos compreender que diante das várias divisões existentes na república e dos constantes conflitos entre patrícios e plebeus, a soberania dos romanos não se mostrava tão perfeita como pensava Rousseau.

No capítulo sobre os sufrágios no livro IV do *Contrato*, um pouco antes de tratar dos comícios romanos, Rousseau discute a respeito dos patrícios e plebeus, afirmando que embora existissem oposições entre os dois grupos, as quais muitas vezes atrapalhavam o bom fluxo das assembleias, ainda assim a república romana persistia sendo um exemplo de unidade entre seus membros. Segundo o genebrino, o conflito entre tais grupos transformava o Estado em dois e, “de fato, mesmo nos tempos mais conturbados, os plebiscitos do povo, quando o Senado neles não se ingeria, realizavam-se sempre com tranquilidade e pluralidade dos votos: não tendo os cidadãos mais que um interesse, o povo tinha apenas uma vontade” (ROUSSEAU, 1999, p. 128). Assim, mesmo diante das constantes tensões que haviam entre os patrícios e plebeus, Rousseau defendia que Roma ainda era dotada de harmonia e união, o que se expressava nas assembleias. A respeito desse tema, Moscateli (2015, p. 131) afirma que “Rousseau procura mostrar que Roma parecia ser uma exceção ao que ele havia defendido, mas que, na verdade, ela confirmava sua tese. Apesar de seu ‘vício inerente’, essa república foi capaz de servir de exemplo a todos os povos livres”.

Na constituição romana, como se sabe, os patrícios formavam a classe dominante, a qual concentrava o poder político e econômico. Nos primórdios da história da cidade, os plebeus, por outro lado, eram explorados pelos primeiros e se constituíam como a maior parte da população; ficavam à margem da sociedade, sem qualquer direito político ou condições econômicas favoráveis, e a partir dessa situação de desigualdade e exploração surgiram inúmeros conflitos sociais. Assim, as distinções sociais existentes em Roma excluíram por um longo período grande

² Entretanto, a chamada *Lex Hortensia*, promulgada em 287 a.C., estabeleceu que os plebiscitos deixariam de valer apenas para os plebeus e passariam a valer para todos os cidadãos romanos, sem a necessidade de aprovação do Senado.

parte da população, de modo que a maioria dos indivíduos não detinha o título de cidadão e não possuía atuação política. Esse cenário, no entanto, sofreu modificações importantes na transição do governo monárquico para o republicano, pois os conflitos que se sucederam devido às insatisfações dos plebeus possibilitaram que estes adquirissem alguns direitos políticos, como o de votar nas assembleias e de concorrer às magistraturas. Também conquistaram o direito de ter seus próprios tribunos, os quais passariam a representar seus interesses e impedir arbitrariedades por parte dos patrícios, através do seu poder de veto. A respeito da importância dos tribunos da plebe, nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Nicolau Maquiavel (2007, p. 21) afirma que eles foram criados para a segurança dos plebeus, “e [os romanos] ordenaram tanta preeminência e reputação que a partir de então puderam ser sempre intermediários entre a plebe e o senado, obviando à insolência dos nobres”. Além disso, é importante salientar que nem todos os plebeus viviam em condição de pobreza e exploração, já que alguns conseguiram ascender economicamente.

Dessa forma, Roma não foi isenta de problemas, e por mais que as importantes vitórias dos plebeus tenham equilibrado em certa medida as tensões sociais, não podemos dizer que as mesmas foram suficientes para abolir completamente as disparidades em relação aos patrícios, e tampouco podemos desconsiderar o fato de que muitos plebeus ainda se mantinham pobres. Além disso, havia o problema de que as mulheres, os escravos e os estrangeiros³ eram excluídos dos assuntos públicos. Logo, é evidente que a unidade reinante entre os indivíduos, como é descrita por Rousseau, na verdade não ocorria. Apesar do genebrino estar ciente de tais fatos, ele parecia minimizar os problemas sociais em Roma, a fim de demonstrar que esta possuía as qualidades de uma verdadeira república bem-ordenada, mesmo frente aos conflitos sociais que a atingiam. A respeito das qualidades necessárias a um Estado republicano, Moscateli (2015, p. 135) afirma que: “[...] quando se dedica a descrever o que seria um regime republicano digno desse nome, Rousseau dá um peso enorme à coesão social que deveria caracterizá-lo, à paz e à união entre seus membros”. Em relação a esse assunto, Valentina Arena (2016, p. 12) afirma que Rousseau percebia em Roma um exemplo que poderia ilustrar seu princípio central de união entre os cidadãos pelo bem comum, ainda que o confronto entre os patrícios e plebeus possa indicar, num primeiro momento, o contrário. Portanto, a república romana era vista por Rousseau como um paradigma no qual a aplicação dos princípios teóricos expostos no *Contrato* se dava satisfatoriamente, sendo digna da designação de república.

Nesse sentido, por mais que Rousseau defenda que a soberania popular estava ao alcance de Roma, e que os conflitos presentes não eram suficientes para afetar a unidade dos interesses do povo, o qual só almejava o bem comum, não podemos dizer que todos os indivíduos faziam parte desse todo uno, já que, como vimos, as divisões sociais eram profundas e a participação nos assuntos da cidade não estava ao alcance de todos os habitantes. Além disso, é importante notarmos a importância concedida por Rousseau às assembleias por centúrias, nas quais havia a divisão do povo pelos bens, nos fazendo perceber uma intensificação ainda maior das desigualdades existentes, o que estaria bem longe da igualdade pretendida pelo genebrino. Ao tratar da divisão por centúrias, que era estabelecida segundo as seis classes que distribuíam os romanos⁴, o filósofo demonstra possuir uma preferência maior por esse tipo de comício, o único capaz de contemplar todo o povo, dado que os comícios por cúrias excluíam as tribos rústicas e, os comícios por tribos, o Senado e os patrícios (ROUSSEAU, 1999, p. 144-

³ Com exceção do caso de povos aliados de Roma aos quais a república ampliou certos direitos de cidadania.

⁴ (ROUSSEAU, 1999, p. 138): “as primeiras classes eram compostas pelos ricos, as últimas pelos pobres e as médias pelos que gozavam de uma fortuna mediana”, sendo que a primeira classe compreendia sozinha mais da metade das centúrias.

145). Logo, esse tipo de divisão se tornou o mais importante de todos, distribuindo todos os cidadãos romanos não pelo lugar nem pelos homens, mas sim pelos bens (ROUSSEAU, 1999, p. 138). Assim, Rousseau assevera que as assembleias por centúria eram as mais favoráveis à aristocracia, já que a maioria delas estava presente na classe formada pelos ricos, e então afirma:

Quando todas as suas centúrias estavam de acordo, nem se continuava a recolher os sufrágios; o que o menor número tinha decidido passava como decisão da multidão, e pode-se dizer que, nos comícios por centúrias, os negócios se regulavam muito mais pela pluralidade dos escudos do que pela dos votos (ROUSSEAU, 1999, p. 142-143).

Em seguida, o filósofo tenta justificar essa desproporção que ocorria nos comícios por centúria, apresentando duas maneiras pelas quais a autoridade excessiva dessas assembleias poderia ser refreada. Em primeiro lugar, ele indica que como os tribunos e uma parcela dos plebeus integravam as classes dos ricos, isso poderia equilibrar a intervenção dos patrícios nessa primeira classe. Em segundo lugar, as centúrias que iriam votar passaram a ser escolhidas por sorteio, deixando de votar segundo sua ordem, o que impediria que os mais ricos sempre comesçassem. Assim, a centúria escolhida pela sorte “procedia sozinha à eleição, após o que todas as centúrias, convocadas outro dia de acordo com sua categoria, repetiam a mesma eleição e em geral a confirmavam” (ROUSSEAU, 1999, p. 143).

Além dessas duas maneiras de reduzir o poder da riqueza que havia nos comícios por centúrias, Rousseau destaca ainda a importância da “fibra moral dos romanos”, para usarmos os termos de Valentina Arena (2016, p. 14, tradução nossa). Para o filósofo, as centúrias puderam se tornar praticáveis pelos “costumes simples dos primeiros romanos, seu desinteresse, seu gosto pela agricultura, seu desprezo pelo comércio e pela febre do ganho” (ROUSSEAU, 1999, p. 139-140). O genebrino também sustenta o papel dos costumes e da censura para que os vícios em Roma pudessem ser corrigidos, de modo que “um certo rico se viu relegado à classe dos pobres por ter ostentado em demasia a sua riqueza” (ROUSSEAU, 1999, p. 140). Arena (2016, p. 13) também concorda com o fato de que Rousseau concede sua preferência à *comitia centuriata* e, ao justificar a autoridade extrema desse tipo de comício, levou alguns comentadores, como por exemplo John McCormick, a interpretá-lo como um apoiador do regime aristocrático de natureza timocrática. Entretanto, Rousseau considerava ser possível, como vimos acima, amenizar o viés timocrático dos comícios por centúria, o que tornaria esse tipo de assembleia o melhor, ao permitir que todos os cidadãos participassem, algo que não ocorria nos outros tipos de comícios (ARENA, 2016, p. 14).

Em *Rousseau's Rome and the Repudiation of Populist Republicanism*, John. P. McCormick defende que, ao analisar a constituição romana, Rousseau teria se mostrado favorável à proeminência da elite em Roma. Segundo o comentador, Rousseau acaba por apoiar esse grupo minoritário ao defender mecanismos que inibem as tentativas populares de evitar que os ricos dominem a sociedade e os governantes cometam abusos (McCORMICK, 2007, p. 4). Assim, o autor considera que o posicionamento de Rousseau é oposto aos esforços de Maquiavel de promover instituições que sejam capazes de deter o domínio de elites dentro do Estado, sejam elas econômicas ou políticas (McCORMICK, 2007, p. 4).

Como visto anteriormente, enquanto Maquiavel ressalta a importância dos tribunos em seus *Discursos*, Rousseau minimiza suas atribuições, referindo-se apenas ao seu poder de veto. Além disso, como enfatiza McCormick, Maquiavel considerava que os plebeus deveriam ser ouvidos do mesmo modo que os patrícios nas assembleias, ao passo que Rousseau entendia que a vontade da minoria deveria prevalecer, ao se mostrar favorável às assembleias por centúrias (McCORMICK, 2007, p. 4). De acordo com o comentador, precisamos analisar se, diante de sua compreensão sobre Roma, o pensamento político de Rousseau pode ser realmente utilizado como

fonte para pensarmos a teoria democrática prática (McCORMICK, 2007, p. 5). Conforme McCormick, Rousseau considera que apenas um grupo seletivo conseguiria ser capaz de perceber adequadamente o que seria o bem comum, motivo que justificaria a preferência do filósofo pelos comícios por centúrias (McCORMICK, 2007, p. 6-7). Para Rousseau, a falta de conhecimento que grande parte dos cidadãos teria para administrar bem os assuntos públicos justificaria que alguns poucos cidadãos, com os atributos da sabedoria e da virtude, governassem o povo com vistas ao bem comum, necessidade que é apresentada em suas considerações sobre a aristocracia no *Contrato*.

Nesse sentido, ao analisarmos o modo como Rousseau percebe as instituições romanas, podemos compreender que a soberania do povo romano é questionável, dado que nem todos podiam exercê-la igualmente. Ainda que o filósofo tente mostrar como corrigir os abusos na república, não podemos deixar de encontrar limitações na participação popular. Assim, não parece plausível compreendermos que em Roma o povo formava um todo harmônico e coeso, que atuava nos assuntos públicos igualmente, manifestando uma só vontade. O que ocorria, de fato, é que as decisões relacionadas ao bem comum ficavam restritas a uma minoria de indivíduos. Dessa forma, não podemos deixar de ressaltar que somente após vários confrontos com os patrícios é que os plebeus começaram a ganhar alguma visibilidade dentro da sociedade romana, embora isso ainda não fosse suficiente para que as distinções entre os dois grupos fossem completamente suprimidas. Além disso, vemos que Rousseau se mostra favorável em relação às distinções sociais em Roma, atribuindo à classe rica um papel mais elevado, e à plebe um status secundário. Mesmo diante de algumas conquistas dos plebeus, como os tribunos da plebe – pelos quais era possível que esse grupo conseguisse maior representatividade e participação política –, notamos que no *Contrato* Rousseau enfatiza que o poder dos magistrados que os representavam consistia unicamente em vetar decisões que pudessem ser nocivas à plebe, desconsiderando outras atribuições e direitos que esse grupo adquiriu com o tempo. Ao tratar desse assunto, Valentina Arena (2016, p. 15, tradução nossa) afirma que Rousseau “omitiu a lei do século II que transformou o tribunato da plebe em um ofício regular do *cursus honorum* normalmente realizado após a questoria (e exigindo status de plebe)”. O filósofo desconsiderou também “o direito dos tribunos de sentar-se no senado, e até mesmo de reuni-lo e se dirigir a ele (o *ius sentus habendis*, que parecia ter existido já no século III a.C.)” (ARENA, 2016, p. 15, tradução nossa). Jean-Jacques teria desconsiderado ainda “o direito tribunicio de convocar o *concilium plebis*, de liderar a assembleia e apresentar legislação, que por volta de 287 a.C. era obrigatória para todo o povo e situava o tribuno no centro do poder legislativo de Roma” (ARENA, 2016, p. 15, tradução nossa).

Ao tratar do tribunato, Rousseau (1999, p. 147) afirma que este estaria fora da constituição da cidade e não deveria “dispor de nenhuma parcela do poder legislativo nem do executivo, mas é justamente aí que reside sua força, pois, nada podendo fazer, tudo pode impedir”. Dessa forma, o tribuno atuaria como um mediador entre o soberano e o governo quando fosse preciso. Portanto, embora Rousseau pretendesse mostrar Roma como um modelo que se encontrava mais próximo de seus padrões republicanos – dado que, se levarmos em conta os demais exemplos históricos, a grande maioria dos povos não conseguiu atingir um bom ordenamento político –, é possível compreendermos que na prática o povo romano não poderia, sob todos os aspectos, ser considerado soberano de direito e de fato, e que Roma não era perfeita do ponto de vista dos princípios previstos no *Contrato*.

Como foi visto, nos comícios ocorriam desigualdades entre os cidadãos, principalmente de riqueza, que interferiam no modo como os votos eram dados; essa situação viola, em alguma medida, o princípio igualitário do *Contrato*, segundo o qual cada voto deveria ter o mesmo peso. Apesar de existirem tentativas de redução das desigualdades, ainda não era possível afirmar que a participação na vida pública estava ao alcance de toda a população, inclusive

se consideramos que os plebeus tiveram que passar por um longo período de revoltas para garantirem alguns direitos políticos, e que essas conquistas apenas abrandaram as distinções existentes, sem as haver eliminado.

Assim, por mais que Roma se aproximasse do Estado legítimo prescrito no *Contrato*, percebemos que suas características reais impuseram certos limites em seu poder soberano, fazendo com que essa república não estivesse perfeitamente de acordo com o ideal de legitimidade exposto por Rousseau. Isso, no entanto, mostra-nos como as sociedades reais podem seguir direções diferentes do que se espera, e de que a adequada manutenção de uma ordem legítima envolve muitas dificuldades.

Referências

- ARENA, V. The Roman Republic of Jean-Jacques Rousseau. *History of Political Thought*, v. 37, special issue, 2016, p. 8-31.
- BERTRAM, C. *Routledge philosophy guidebook to Rousseau and The Social Contract*. Nova Iorque: Routledge, 2004.
- MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MCCORMICK, J. Rousseau's Rome and the repudiation of populist republicanism. *Critical Review of International, Social and Political Philosophy*, v. 10, n. 1, 2007, p. 3-27.
- MOSCATELI, R. Maquiavel versus Rousseau: as divisões sociais e seu papel em uma república bem-ordenada. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, n. esp., 2015, p. 121-138.
- NASCIMENTO, M. M. do. A representação política como farsa. In: NASCIMENTO, M. M. do. *A farsa da representação política*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016. p. 187-216.
- NUNES, E. L. de M. *O papel das assembleias para o funcionamento do Estado republicano segundo Jean-Jacques Rousseau*. 2021. 99 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2021.
- ROUSSEAU, J.-J. *O contrato social*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ROUSSEAU, J.-J. *The political writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.
- VAUGHAN, C. E. Introduction. In: ROUSSEAU, J.-J. *The political writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.

Sobre a autora

Eduarda Santos Silva

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

Recebido em: 02/05/2024
Aprovado em: 07/10/2024

Received: 05/02/2024
Approved: 10/07/2024

RESENHAS

Da niilificação das coisas ou sobre como o mundo da vida chegou a se tornar infosfera: Byung-Chul Han

HAN, Byung-Chul. *Não-coisas: Reviravoltas do mundo da vida*. Tradução de Rafael Rodrigues Garcia. Petrópolis: Vozes, 2023.

Roberto Kahlmeyer-Mertens

<https://orcid.org/0000-0002-8572-8302> – E-mail: kahlmeyermertens@gmail.com

(Resenhista)

Byung-Chul Han é autor empenhado em pensar nossa época. No Brasil, são mais de vinte traduções editadas, livros de ensaios que, desde suas primeiras publicações, receberam expressiva audiência (não apenas do público acadêmico, mas dos interessados na leitura e reflexão sobre fenômenos da atualidade). Isso em parte se explica por tais escritos constituírem críticas de temas culturais e filosóficos. Campos expressos em alguns de seus títulos e temas: *Sociedade do cansaço* (2017), obra que problematiza o quanto a sociedade capitalista se tornou cenário de exploração e do desgaste humano; *No enxame: Perspectivas do digital* (2018), na qual se indica o quanto a absorvência pelas mídias digitais implicam em uma perda da referência da realidade e uma crise do mundo atual; *Bom entretenimento* (2019), denúncia do quanto a vida real se fluidifica em uma sociedade que se dispersa no *entre-ter*, e *Favor fechar os olhos: Em busca de outro tempo* (2021), meditação sobre a temporalidade contemporânea que considera o encurtamento do tempo presente e conseqüente sensação de envelhecimento das coisas, numa época de modificações céleres. Embora coreano de nascimento, toda a formação de Han processou-se em universidades alemãs, Friburgo, Munique e Berlim, o que explica a presença de autores germânicos em seus horizontes: Hölderlin, Nietzsche, Heidegger, Arendt, Gadamer, Benjamin, Adorno...

Essas presenças influentes são notadas em um dos últimos títulos editados do autor: *Não-coisas: Reviravoltas no mundo da vida* (2023). Tendo vindo a lume originalmente em 2021, *Udinge: Umbrüche der Lebenswelt* é obra premida por um olhar atual aos problemas humanos. Parte da percepção de seu autor de que nosso mundo é marcado pela técnica moderna em sua feição mais insinuante de informática ou daquilo que se designou como “era da informação”.

Não é necessário ser especialista para compreender o que está em jogo nesse trabalho. Byung-Chul Han indica algo que autores ligados à hermenêutica, e que tinham a esta como lógica das ciências humanas, já identificavam como problemática. Tomemos o exemplo de Dilthey, que denunciava o quanto o saber das ciências da natureza já abstratificava os laços de vivências das coisas, para os conhecer a partir dessa abstratificação e tomar as coisas como objetos, levando em conta suas presumidas propriedades. O que Han parece estar indicando é uma variação dessa tese dos pensadores das Humanidades, para o coreano, as coisas se desgarram do mundo na medida em que perdem sua consistência; assim, ao se *descorporificarem* por meio da digitalização, da virtualização, se deixam abstrair, nesse caso, são abstraídas de seu sentido.

Atento a sua compreensão tradicional, Han compreende que a coisa, enquanto objeto, é o que se apresenta diante de nós de modo indelével, assim: “A palavra objeto remonta a *obicere* em latim, que significa contrapor ou objetar. Ele tem o caráter inerente da resistência. O objeto é originalmente algo que se dirige contra mim” (HAN, 2023, p. 47). Para o autor, ao transformar-se em dado ou em informação, a coisa deixa de ser vivida enquanto tal, para tornar-se um espectro, uma fantasmagoria. Desse modo: “Os objetos digitais não têm o caráter do *obicere*. Eu não os sinto como resistência” (HAN, 2023, p. 47).

Embora arrojada a tese, constituindo mesmo um esforço de inteligência, é preciso indicar que ela fácil cai por terra dependendo da compreensão que se tem do que aqui é designado *coisa* (e, por conseguinte, *não-coisa*). Aos interessados na gênese desse conceito, esta nos levará a Aristóteles, em quem encontramos a expressão *tá onta*, para dizer *as coisas*. Para este grego, coisas são constituídas por uma *substância* (tratada como instância primeira) e categorias, ditas desta primeira. Nesse caso, podemos dizer por exemplo, a substância desta coisa diante de mim é “foto” e, desde esta, enunciar a categoria da *quantidade*, que é “uma foto”; “foto nítida” (desde a categoria de *qualidade*); “foto atual” (categoria de tempo), “foto no álbum” (lugar), “foto longe” (relação), além de outras categorias que junto a estas somam dez. Aristóteles, no entanto, em sua obra *Metafísica*, é ambíguo quando fala de substância; justamente por isso, alguns intérpretes interpretam que esta se confunde com a materialidade das coisas, ou seja, a substância seria o suporte material de tudo que é, da coisa. Embora esta interpretação tenha seu espaço, ela é controversa, afinal, se nos orientarmos por tal ideia, coisas que são, mas que não possuiriam materialidade, a rigor, não seriam coisas, não teriam *coisidade* (= substância), por exemplo: a autoridade de um Estado-Nação, um conceito como o de liberdade, uma entidade numérica, um processo mental... Por outro lado, *admitindo que substância se refere a tudo que é*, todos esses exemplos seriam, por assim dizer, coisas e, *mesmo os dados e informações digitais igualmente o seriam*. O que faz com que não se sustente a ideia de que um mundo de *coisas* (por exemplo, um mundo no qual há fotos materializadas em papel) se converta, aos poucos, num mundo de não-coisas (um no qual os registros fotográficos se descoisificaram pela digitalização).

Essa provocação que o ensaísta faz repercute em vários momentos do livro, constituindo nele ideia central, sendo ainda válida como exercício para pensarmos nossa sociedade como uma *infosfera*. É isso o que temos desde o primeiro ensaio da obra, intitulado: “Da coisa à não-coisa” (HAN, 2023, p. 11-30). Esta peça inicia com uma indicação de que, para Hannah Arendt, as coisas tenderiam a estabilizar as vidas no mundo; no entanto, especialmente nesse ponto, a principal influência de Han provém do filósofo checo-brasileiro, Vilém Flusser. Este é autor de dois ensaios homônimos a *Não-coisas* (FLUSSER, 2007, p. 51-58; 59-65), os quais alarmam quanto a esses simulacros informáticos invadirem nosso mundo, tomando o lugar das coisas mesmas.

Em compasso com a ideia de *Homo Faber* presente em Arendt, há também uma aproximação a Heidegger; aqui, há alguns elementos da descrição fenomenológica que este filósofo faz do mundo tal qual se nos apresenta. Nesse caso, conceitos como a *manualidade* (o estar-a-mão para o uso), a *utensiliaridade* (usabilidade dos utensílios), sua distinção frente aos *entes simplesmente dados*, nossa situação de *ser-no-mundo*, *história*, *projeto*, *facticidade* e, até mesmo, a estrutura existencial central a nosso “caráter” de existência, o *cuidado*, aparecem em uma análise claramente promovida por uma ideia de que o mundo é presente como que aberto a nós.

É preciso dizer que, por mais que essa filosofia compareça em outros títulos de Byung-Chul Han, o leitor versado na fenomenologia existencial heideggeriana logo identificará que o trato conceitual é impreciso em diversos momentos (ao exemplo: Han chega a dizer que esses conceitos seriam “categorias de análise do *Dasein*” (HAN, 2023, p. 17), quando a aplicação do termo *categoria*, mesmo nesse contexto, seria inadequado ao pensamento de Heidegger), o que ocorre talvez provocado pelo interesse enfático de sustentar que: “A ordem digital *defactifica* a existência humana” (HAN, 2023, p. 18), o que significa dizer que tal ordem atentaria contra o caráter de ser de fato de nossa própria situação humana. Livre da especificidade da terminologia de Heidegger, equivale dizer que a *ordem digital desumaniza o humano*, o que, ao menos à primeira vista, soa alarmista e até trivial. Desdobramento disso, como aponta o autor, seria o engendramento de uma “sociedade da informação pós-factual” (HAN, 2023, p. 22), o que acarretaria dizer que estaríamos a caminho de uma realidade esvaziada do fato e fadada à presunida falta de determinação dos dados digitais, isto é, das não-coisas.

“Da posse da vivência” (HAN, 2023, p. 31-40) é ensaio em tom assemelhado ao anterior. Interpretamos este como releitura do problema um dia colocado por Erich Fromm em seu conhecido livro *Ter ou ser* (FROMM, 1977). Conhecedor da teoria crítica da Escola de Frankfurt (a qual o mencionado psicólogo alemão pertencia, trabalhando aos pés de Adorno e Horkheimer), Han está certamente familiarizado com a preocupação materialista e a crítica capitalista que evolui dessa obra. No entanto, o enfoque do autor coreano aqui traz um diferencial, para ele não é mais a posse dos bens de consumo (o ter material) o que está em questão, mas a posse de vivências (o que equivaleria a falar num “consumo” dessas vivências). Ora, que o leitor não tenda aqui a achar que Han identifica em nossa época atual uma preocupação de desapego material em favor do gesto espiritual. Muito ao contrário, parece que, contemporaneamente, mesmo algo como uma dimensão espiritual teria sucumbido não apenas ao mero ter, estaríamos diante da modalidade do *ter vivenciado*. Nesse caso, segundo nosso pensador: “A nova máxima da vivência é: quanto mais eu vivencio, mais eu sou” (HAN, 2023, p. 31).

Apesar de não especificado o que nosso autor chama aqui de “vivência” (a preocupação é cabida, já que esta palavra em alemão está ligada a uma cena de pensamento atenta à consciência; cenário aliás ao qual o autor alhures referencia, seja pela via da fenomenologia ou pela psicanálise), é possível compreender que o que está em jogo aqui é vivência como experiência empírica. Nesse caso, eu *sou* tanto mais quanto *tenho* experiências. O problemático nisso é que, para Han, em um mundo digital, experiências são cada vez mais virtuais e, nesse caso, o informático acaba se sobrepondo aos aspectos materiais das coisas. Daí, em uma tal situação, nos tornamos quem somos com base em vivências que não possuem o que nosso autor chama de “O conteúdo estético-cultural de um bem [...] [De tal forma que] a economia da vivência substitui a vivência da coisa” (HAN, 2023, p. 33).

Parte considerável da seção final deste ensaio, se ocupa de evidenciar um desdobramento, a maneira com que num mundo informático essas vivências seriam tão fluidas quanto suas transmissões aos outros. O que leva nosso autor a afirmar que, num mundo informático, a *posse* cede espaço ao *acesso*. Daqui se depreende que um mundo do compartilhamento teria

como consequência imediata o desinteresse pela posse material e, por conseguinte, pela estabilidade que algo como coisas dariam a um mundo palpável. Exemplos não faltam para essa espécie de desagregação: a extinção dos colecionadores, a supressão do livro físico em favor dos *e-books*, a fluidificação das identidades visuais e dos direitos autorais são apenas alguns com consequências sentidas. Face a essas meditações, é natural que o próximo ensaio de Han seja sobre os *smartphones*.

No entanto, antes de tramitarmos a esse novo ponto, uma última palavra a respeito do conceito de *vivência*: ao não se precisar o que este conceito significa (o autor e, mesmo, o tradutor, este que poderia precisar ao leitor de língua portuguesa desta edição brasileira, em uma nota de rodapé) fica impossibilitado o discernimento quanto a vivência ser tão somente experiência empírica ou se, em algum momento, ela significa o caráter real da experiência de uma consciência (possibilidade que não estaria descartada, já que, no texto, por toda parte, há a tematização sobre realidade e virtualidade).

“*Smartphone*” (HAN, 2023, p. 41-58) é capítulo que fala do quanto o telefone se tornou um “infômato”, a saber: “[...] um centro de distribuição de informações” (HAN, 2023, p. 15), não mais figura que se apresentava com toda sua presença e gravidade, destoando dos demais utensílios domésticos e que se impunha a ser atendido. Diferentemente dos demais telefones, *smartphones* não são mais apenas dispositivos para comunicação, passam a ser um meio de informação que converte o mundo em imagem, por meio desses, o mundo se torna disponível enquanto produto consumível ao passo que virou imagem. Aqui novamente Heidegger teria a agregar, já que, recorrendo a um conceito-chave da meditação sobre a técnica moderna do alemão, o coreano avalia: “O *smartphone* é uma *Ge-stell* [com-posição] no sentido heideggeriano, que, como essência da tecnologia, une todas as formas do pôr, tais como pedir, imaginar ou produzir” (HAN, 2023, p. 46). Por meio desse aparelho a realidade se faz dócil, como se tudo estivesse submetido ao toque da palma e dos dedos. O *smart* aqui é facilitação que a técnica moderna promove, para Han isso passa pela descoisificação do mundo, na medida em que dissolve as resistências que as coisas promovem, tudo reduzindo à informações. Numa palavra: “O *smartphone* tira a realidade do mundo” (HAN, 2023, p. 49). (O caráter problemático desta tese se faz sentir).

“*Selfies*” (HAN, 2023, p. 59-70) é texto menor em extensão e em relevo no seio da obra, igualmente discutível por certas posições assumidas, como pretendemos evidenciar.

A premissa é a de que a fotografia analógica é como que uma firma da realidade, ela testemunha e confirma o sido, o “foi assim” ou, como nos diz Byung-Chul Han, parafraseando Roland Barthes: “[...] ela é autenticação da presença” (HAN, 2023, p. 63). Segundo essa proposição, a foto em papel é o que patenteia que algo haja, ela seria, pois, o que indica que algo propriamente existiu; contrariamente a isso, para nosso autor, a foto digital (majoritariamente as *selfies*) não seria uma “emanação da realidade” (HAN, 2023, p. 63). Ora, qualquer leitor que não esteja disposto a transigir tacitamente com premissa tão vaga teria todo direito de perguntar: *Mas por que seria assim?* E, em resposta, encontraríamos: “a fotografia digital elimina o referente na foto” (HAN, 2023, p. 63). Mas também essa resposta não pretere o argumento do leitor que, sem pretender o antagonismo puro e simples, deseja antes compreender criticamente: *por que a fotografia analógica enquanto retrato de um mundo é emanação de uma realidade conservando o referente na foto e a outra não? Não seriam ambas expressões do mesmo mundo? Não mostrariam o mesmo? A mudança de modo estaria apenas no fato de uma ter suporte material e a outra não?* Resposta a esses viriam nos seguintes termos: “Ela [a fotografia digital] não tem nenhuma ligação intensiva, intrínseca, libidinal com o objeto” (HAN, 2023, p. 63). O sentido de uma tal afirmação não é auto evidente e, ao longo desse escrito, com o mesmo fito,

o filósofo faz outras afirmações, também difíceis de serem acolhidas em sua razão, por exemplo: “O smartphone cria uma fotografia [...] sem expansão romancista, uma fotografia sem destino e memória, ou seja, uma fotografia momentânea” (HAN, 2023, p. 63-64). Caberia novamente indagar por que uma imagem fotográfica feita em uma câmera analógica é mais foto do que a de uma digital. É digno de questão também o quanto algo como “ligação libidinal com o objeto” ou “expansão romancista” seriam critérios procedentes para avaliar tal quadro.

Com o mesmo tom, o tema do capítulo seguinte, relacionado ao das *selfies*, se antecipa nos seguintes termos: “A inteligência artificial gera uma nova realidade ampliada que não existe, uma hiper-realidade ampliada que não tem mais correspondência com a realidade, com o verdadeiro referente” (HAN, 2023, p. 63).

O tema da “Inteligência artificial” (HAN, 2023, p. 71-84) é candente. Oportuno uma vez tratado em nossa época, tanto como promessa como objeto de suspeitas. A abordagem feita por Byung-Chul Han, no entanto, não segue o modo usual de tematização desse tema. Em seu viés de leitura, Heidegger novamente acaba sendo filósofo que lhe oferece recursos para pensar. Deste autor, Han retira a noção de “Tonalidades afetivas” (para Heidegger, conceito indicativo de como nós já nos encontramos no mundo desde um modo afim a seus contextos). Acaba sendo uma intuição interessante, já que Han indica que a máquina é capaz de reter dados eficientemente, de conjugá-los, de combiná-los e até aprender por meio de sua lógica indutiva as circunstâncias de sua exata aplicação. No entanto, o aprendizado de máquina (aqui sinônimo de Inteligência artificial) não constitui uma compreensão afinada a um mundo. Computadores não podem fazer-se abertos ao mundo, sequer dispor-se afinadamente a esses contextos, mesmo que este mundo seja reduzido a uma *infosfera*. Nesse caso, à rigor, aquilo que chamamos de Inteligência artificial (IA) não é propriamente uma inteligência, pois antes não é projeto existencial compreensivo-afetivo dos sentidos e significados. Em síntese: “A tonalidade afetiva fundamental é para *fora*. A inteligência artificial não pensa porque ela nunca está para *fora de si*. Espírito significa originalmente *fora-de-si* ou *comoção*. A inteligência artificial pode calcular mundo rapidamente mas a ela falta o espírito” (HAN, 2023, p. 74).

Essa passagem escolhida indica ao menos dois pontos que Han procura evidenciar em seu livro, em primeiro lugar, a IA não está disposta no horizonte significativo de um mundo, não é ser-no-mundo, não é ser-aí (*Dasein*); em segundo, consoante a Heidegger, Han compreende que a IA é um fenômeno próprio à essência da ciência, ao que Heidegger chama de “pensamento calculador”, para o qual o cálculo sem dúvida é um conjugado de possibilidades, capaz de antecipação, asseguramento e eficácia, mas não de pensamento, no sentido forte desta palavra. O que se diz nos seguintes termos: “[...] a inteligência artificial seria incapaz de pensar na medida em que a totalidade, a partir da qual se começa a pensar, está fechada a ela. [...] O pensar procede de forma bem diferente da inteligência artificial” (HAN, 2023, p. 78). O que aponta à evidência de que o pensamento humano é muito mais do que cálculo e resolução de problemas (HAN, 2023, p. 82).

Na impossibilidade de, no espaço sucinto desta resenha, acompanharmos em proximidade todos os contextos dessa obra, indicamos que ela ainda é composta por outros três ensaios: “Vistas das coisas” (HAN, 2023, p. 85-136), no qual o tema das não-coisas volta à baila com novas feições na mediação entre Heidegger e Barthes; “Silêncio” (HAN, 2023, p.137-150), meditação sobre como a era digital é marcada mais por ruído do que por sentido; “Um excuro sobre o *jukebox*” (HAN, 2023, p. 151-171), ensaio de caráter afetivo cujo propósito é uma meditação sobre o tempo em face da impressão vaga de que as coisas envelhecem e caducam mais rapidamente. Tal como compreendemos, esse tema, que também aparece de permeio em outros ensaios da obra, tem a ver mais com o fenômeno de sua perda de sentido ante a imperma-

nência da temporalidade de nossa época. Nesse caso, é o sentido que se seniliza, e não estamos diante apenas de uma impressão difusa.

Ao fim, temos que, a despeito das arestas (que nos soam aqui e ali como arbitrariedades, palpitantes pouco fundados e alguma afetação, a exemplo das frases de efeito presentes e, diríamos mesmo, abundantes em quase todos os capítulos), a leitura de *Não-coisas: Reviravoltas do mundo da vida*, vale a pena, por tratar-se de um daqueles livros (bem como os outros do autor) aos quais vamos para ter ideias.

Referências

FLUSSER, V. *O mundo codificado: Por uma filosofia do design e da comunicação*. Tradução de Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Cosac Naivy, 2007.

FROMM, E. *Ter ou ser*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

HAN, B.-C. *Não-coisas: Reviravoltas do mundo da vida*. Tradução de Rafael Rodrigues Garcia. Petrópolis: Vozes, 2023.

Sobre o resenhista

Roberto Kahlmeyer-Mertens

Professor associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Recebido em: 18/06/2024
Aprovado em: 10/09/2024

Received: 06/18/2024
Approved: 09/10/2024

A lei na filosofia de Hegel

Novelli, Pedro Geraldo Aparecido. *A lei na filosofia de Hegel*. Marília, São Paulo: Oficina Universitária; Cultura Acadêmica, 2024.

Gabriel Rodrigues da Silva

<https://orcid.org/0000-0002-7235-2668> - E-mail: gabriel-rs@outlook.com.br
(Resenhista)

O mais novo livro de Pedro Geraldo Aparecido Novelli – professor da Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), localizada em Marília, São Paulo – acaba de ser publicado. Intitulado *A lei na filosofia de Hegel*, o livro foi publicado conjuntamente pelas editoras Oficina Universitária e Cultura Acadêmica, ambas vinculadas à instituição do autor¹. Após apresentar, em seu livro anterior, o idealismo hegeliano, o materialismo marxiano e alinhar aquilo que há de próximo e aquilo que há de distante entre eles², Novelli agora se debruça sobre a lei na filosofia de Hegel.

À primeira vista pode parecer que o novo livro de Novelli, diferentemente de seu anterior, se dedica a um aspecto mais circunscrito e delimitado da filosofia de Hegel, isto é, a lei. Todavia, apesar de ser e parecer um estudo de uma parte específica da filosofia de Hegel, Novelli sabe ampliar esse tema específico, ao situá-lo no sistema de Hegel. Ou seja, aquilo que, em um primeiro momento, pode soar como localizado, vincula-se, com o decorrer da exposição, globalmente à filosofia hegeliana. Mostrar o todo nas partes e as partes no todo é certamente uma habilidade de Novelli, e seu livro é uma prova disso.

Segundo o autor, o objetivo do livro é:

[...] é apresentar a compreensão da lei na filosofia de G. W. F. Hegel (1770-1831) tanto em seu conceito imediato quanto a compreensão hegeliana da lei como crítica ao formalismo

¹ A Oficina Universitária é um selo editorial da Comissão Permanente de Publicações da FFC. A Cultura Acadêmica é o segundo selo da Fundação Editora UNESP, cujo selo central é a Editora UNESP, já bastante conhecida e difundida no mercado editorial brasileiro. Ambas se caracterizam por publicar trabalhos de excelência e rigor acadêmico, disponibilizando-os gratuitamente ao público, o que já conta como um mérito do livro de Novelli. Para mais informações: https://ebooks.marilia.unesp.br/index.php/lab_editorial e <https://www.culturaacademica.com.br/>.

² Para uma resenha do livro anterior de Novelli: (SILVA, 2023, p. 164-171).

e ao dogmatismo legalista. Tanto quanto possível busca-se o conceito de lei na totalidade da filosofia hegeliana ou mais precisamente nos diferentes textos nos quais o tema em questão seja considerado (NOVELLI, 2024, p. 20).

Para isso, os textos referidos por Novelli são principalmente a *Ciência da lógica*, a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* e a *Filosofia do direito*. Em cada um desses, o autor busca a exposição hegeliana da lei, contextualizando-a e apreciando-a consoante o momento (NOVELLI, 2024, p. 21).

Além do instigante prefácio assinado por Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa — professor da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) — e da introdução do autor, *A lei na filosofia de Hegel* divide-se em quatro capítulos: “1. A lei como uma categoria”; “2. A lei na filosofia do espírito objetivo”; “3. O conceito hegeliano de lei e a história da filosofia”; “4. Resumo e perspectivas”. A seguir abordaremos resumidamente cada um dos capítulos, focalizando aquilo que julgamos mais interessante neles. Não almejamos aqui abarcar todo o conteúdo do livro, o que seria impossível para uma resenha.

No primeiro capítulo, Novelli aborda o conceito de lei a partir de um olhar lógico, isto é, a partir de momentos-chaves da lei como categoria da lógica de Hegel. Abordam-se, com isso, a lógica da essência e a lógica do conceito. Na lógica da essência, o enfoque do autor se dá especialmente na relação entre a lei e a aparência. Nas suas palavras: “No mundo onde movimentos e aparências são infinitos, a lei reúne diferentes aparências sem atentar para seus aspectos particulares” (NOVELLI, 2024, p. 38). Assim, Novelli coloca a lei como uma categoria unificadora, que mostra o que há de universal naquilo que é particular. Já na lógica do conceito, ele enfatiza a lei como parte de um sistema global: “A lei representa a unidade do mundo na objetividade. Assim o mundo será aqui contemplado como um sistema” (NOVELLI, 2024, p. 42). A lei, assim, é marcada por sua fundamentação lógica (NOVELLI, 2024, p. 160).

No segundo capítulo, o mais extenso do livro, Novelli aborda a lei segundo a complexa exposição fornecida por Hegel em trechos dedicados ao espírito objetivo. Nesse sentido, ele percorre conceitos centrais da filosofia de Hegel que se relacionam ao conceito de lei, como: vontade, indivíduo, família, sociedade civil, Estado e direito. Seguindo Hegel, Novelli expõe a necessidade de cada um destes momentos. Ele escreve: “A família e a sociedade civil burguesa não são momentos acidentais, mas são figuras históricas que são necessárias no Estado” (NOVELLI, 2024, p. 101). E acrescenta: “Esse é um aspecto importante da filosofia hegeliana. O nível seguinte mostra sempre o quão importante foi o momento anterior” (NOVELLI, 2024, p. 102).

É notável a valorização que Novelli atribui à história e ao caráter fugidivo da filosofia. Como podemos observar na seguinte citação:

A lei deve sempre ser entendida a partir da história de uma sociedade e, a história, é o que acontece porque os seres humanos agora estão vivos. Nenhuma lei pode ignorar a história. O momento histórico e a lei são interdependentes. Na medida em que a história é entendida, a lei, igualmente, é entendida. Portanto, uma lei pode tornar-se estranha não sendo mais compreensível, pois não possui mais nenhuma relação com seu tempo (NOVELLI, 2024, p. 72).

Entendemos haver, na Hegel-Forschung, um imenso e complexo debate sobre a relação entre aquilo que podemos chamar de “historicidade” e aquilo que podemos chamar de “logicidade”. Por “historicidade” visamos significar aquilo que há de passageiro, momentâneo, aquilo que flui. Já por “logicidade”, visamos significar o oposto a isso, ou seja, aquilo que há de fixo, imutável, aquilo que permanece. Por um lado, pergunta-se em que medida Hegel de-

fende a mutabilidade da filosofia, isto é, a filosofia como fruto do presente. Por outro lado, pergunta-se em que medida Hegel defende a imutabilidade da filosofia, isto é, a filosofia como saber eterno, inalterável.

Sabemos que há diversas leituras que enfatizam aspectos diferentes. Algumas leituras priorizam a universalidade da filosofia, afirmando que aquilo que há de substancial prevalece, como a lógica. Outras leituras priorizam a temporalidade da filosofia, afirmando que ela corresponde ao seu tempo e a ele deve se manter fiel, exigindo constantemente novas reformulações. Nesse embate, nos parece que Novelli se aproxima mais da segunda espécie de interpretação, enfatizando a historicidade que há na filosofia de Hegel. Existem algumas afirmações do livro que ajudam a corroborar nossa impressão. Elencamos abaixo algumas delas:

A filosofia mesma não existe fora da história, pois, embora ela possa ser o mais alto desenvolvimento do espírito, ela não pode fazer tudo. A filosofia tem uma tarefa específica em todas as sociedades, mas ela é sempre o resultado de seu tempo e, por isso, ela somente pode atingir o melhor possível de cada tempo (NOVELLI, 2024, p. 76).

No entanto, a filosofia hegeliana não é uma filosofia eterna que pode solucionar as questões de todos os tempos, senão é uma sugestão à história para entender seu tempo. Nesse aspecto Hegel procura oferecer sua resposta. Cada sociedade deve procurar tornar-se racional, mas ela deve também entender, em cada tempo, o que deve ser entendido como racional. Isso se deve ao fato de que a lei está sempre em confronto com a filosofia (NOVELLI, 2024, p. 77).

A teoria do Estado de Hegel é o resultado do que ele acentua em sua filosofia, isto é, a história. Sua filosofia é a procura de uma resposta para os problemas de seu tempo. Ele não obtém uma solução para o que ainda não é efetivo em seu tempo. Ele se empenha através de sua filosofia para entender seu tempo e sua realidade. Assim, sua filosofia é a compreensão de seu tempo (NOVELLI, 2024, p. 133).

Nesse sentido, o idealismo hegeliano é o desenvolvimento do idealismo de seu tempo (NOVELLI, 2024, p. 151).

Toda teoria conceitua sempre, segundo Hegel, seu tempo, porém o problema é como o tempo deve ser conceituado. Para Hegel esse é o ponto no qual se encontra a diferença decisiva entre as filosofias (NOVELLI, 2024, p. 151).

Para os problemas atuais novas compreensões devem ser desenvolvidas porque Hegel procura entender seu tempo, mas ele não teve a intenção de abarcar todos os tempos (NOVELLI, 2024, p. 160).

No terceiro capítulo, o autor analisa o conceito de lei em Hegel a partir de leituras deste sobre a história e sobre a história da filosofia. Percebe-se a dedicação de Novelli em ser fidedigno não somente à exposição hegeliana, mas à exposição de autores trabalhados por ele, como Montesquieu, Rousseau e Kant. Essa comparação de Hegel com autores precedentes é importantíssima, ao ajudar a precisar a posição hegeliana frente às demais. Também a análise da Revolução Francesa é excepcional, considerando a importância dela para o desenvolvimento de toda a filosofia subsequente, sendo a de Hegel aí incluída.

A relação Kant-Hegel é especialmente conhecida por se alicerçar nas temáticas concernentes ao Idealismo Alemão ou Filosofia Clássica Alemã. A crítica hegeliana ao formalismo kantiano se dá nos mais diversos âmbitos, desde a lógica à filosofia do direito. A diferenciação kantiana entre o jurídico e o moral é um dos pontos criticados por Hegel. Nas palavras de Novelli: “Hegel também critica Kant por seu dualismo do interior e do exterior, da legislação jurídica e moral porque Kant diferencia entre lei jurídica e lei moral. Na concepção hegeliana, a lei do Estado é, para Kant, uma regra abstrata” (NOVELLI, 2024, p. 139).

Em seu livro, Novelli indica que Hegel caminha mais em direção a uma teoria geral da lei do que propriamente uma delimitação precisa de como a lei deve ser. Ou seja, ele não parece querer substituir o direito pela filosofia do direito. A filosofia do direito, nos parece, mais preocupada com as razões, fundamentações e explicitações do direito. Enquanto o direito mesmo dedica-se às precisões das legislações e funcionamentos práticos.

A filosofia não tem a tarefa de desenvolver as leis históricas. A filosofia pode investigar o direito filosófico e, ao mesmo tempo, as condições que o efetivam. A positividade não deve ser o trabalho da filosofia. Essa tarefa pertence a uma determinada ciência (NOVELLI, 2024, p. 78).

Outro tópico que nos chama atenção é a relação entre lei, história e vida. Esse cruzamento parece perpassar o livro de Novelli do começo ao fim. A lei baseia-se na vida do povo, por ser este que a tipifica quando há necessidade: “A lei é uma resposta de uma sociedade para uma dada situação” (NOVELLI, 2024, p. 65). E o povo, como se sabe, não pode ser dissociado de sua história, visto que esta o constitui.

Em última instância, a lei é expressão do próprio povo enquanto um povo historicamente situado. Segundo o autor: “A matéria do legislativo é o que já está presente na vida diária. A vida de um povo deve sempre ser o ponto de partida” (NOVELLI, 2024, p. 120). A lei é expressão, então, da própria vida daquele povo. O povo é fruto da lei tanto quanto a lei é fruto do povo. A vida aparece como resultado da combinação do povo com a lei e da lei com o povo.

Os comportamentos e os costumes dados de uma sociedade civil burguesa são as condições da lei. A lei é sempre o resultado e não um pressuposto de uma comunidade. A lei é desenvolvida através do trabalho do pensamento, e do pensamento determinado ou historicamente localizado. É o que um povo reconhece e precisa, para continuar a viver. A lei é o que a vontade tem feito. Não há aqui nenhuma reflexão exterior ou uma interpretação vazia da realidade. A lei é uma resposta de uma sociedade para uma dada situação (NOVELLI, 2024, p. 65).

Também gostaríamos de salientar que a publicização da lei defendida por Hegel é ressaltada por Novelli. A lei é material do próprio povo e, desse modo, ela não pode ser apartada daqueles que a criaram. A lei serve como explicitação do racional que está no espírito do povo, portanto, deve ser dirigida a este e não afastada. Afirma-se: “Para Hegel é importante saber como um direito pode se desenvolver na realidade. Desse modo, a lei tem aqui a tarefa de conceituar a realidade” (NOVELLI, 2024, p. 128). Assim, se critica o encobrimento da lei por meio de mecanismos que a afasta do povo. O conceituar da realidade é tarefa assumida pelos indivíduos que constituem um povo, e o resultado deve retornar a eles (NOVELLI, 2024, p. 128). A lei deve ser pública, clara e acessível.

A comunidade deve ter acesso à lei. O acesso deve ser público, mas isso pode ser insignificante se os membros da comunidade não estiverem preparados para tanto. O sujeito deve entender a lei, isto é, ter a capacidade de entender o texto e de se reconhecer nele. O texto deve ser a expressão de seu tempo (NOVELLI, 2024, p. 84).

A lei que não é racionalidade e publicizada é a lei estranha ao povo. Dessa estranheza da lei é que surge o legalismo, baseado no rigor e na obediência a uma lei que é fria e mortificada (NOVELLI, 2024, p. 72). São ossos inanimados, como costuma dizer Hegel.

No quarto e último capítulo, o mais curto deles, Novelli sintetiza aquilo de mais essencial em seu livro e, por assim dizer, condensa suas principais teses de modo claro e direto. É bas-

tante interessante essas últimas páginas do livro, por ser nelas onde o autor demarca rigorosamente sua posição sobre o tópico proposto. Também vale ressaltar, apesar de não ser um propriamente um capítulo, as referências indicadas por ele. Com elas, percebe-se um grande domínio da filosofia de Hegel, perpassando as principais obras do filósofo alemão e pontuando, quando preciso, obras da literatura especializada.

Caso se devesse pedir algo mais ao livro de Novelli, poderia se pedir uma maior problematização de algumas posições de Hegel, quando, por exemplo, este se refere ao direito a voto: “Não somente as pessoas não devem votar, ou seja, não todas, porque elas podem não estar bem-preparadas para essa tarefa e, ao mesmo tempo, nem todas as pessoas do povo podem ser candidatas a representantes” (NOVELLI, 2024, p. 120). Sabemos que Novelli não se coloca a tarefa de trazer Hegel para nossos dias e usá-lo como ferramenta para nossos problemas, como ele mesmo esclarece:

A filosofia do direito de Hegel considera um tempo determinado e suas características. Ele procurou entender tal situação. Talvez se deva fazer o mesmo na atualidade, mas isso será uma tarefa do presente. No entanto, a análise de Hegel pode ainda ser importante e atual, mas não se deve procurar em sua compreensão uma resposta para um problema atual. Então, entende-se que a liberdade deve ser também, hoje em dia, um valor vital e que a filosofia pode ajudar a avaliar esse elemento nas instituições desenvolvidas. Por outro lado, há aspectos do direito sobre os quais a filosofia tem pouco ou quase nada a dizer. Às vezes o direito positivo alcança mais do que a reflexão filosófica (NOVELLI, 2024, p. 76-77).

Todavia, pensamos que seria muitíssimo interessante caso o autor fizesse algo assim em um futuro trabalho. Ou seja, não apenas analisar e explicar a filosofia de Hegel, como faz brilhantemente, mas mostrar aquilo que pode haver de atual e aquilo que pode haver problemático, por exemplo: o papel atribuído à mulher na família, na sociedade civil e no Estado, ou fixação de funções para diferentes classes rigidamente estabelecidas. Pensamos que ambos os exemplos foram ressignificados em nossa sociedade e o modo como Hegel encara-os é muito diferente do modo que nós os encaramos. Podemos questionar, assim, o porquê de Hegel ainda nos servir como material de estudo, seria apenas para ilustração histórica ou é possível destacar aquilo que é vivo daquilo que é morto em sua filosofia?

O livro de Novelli é uma importante contribuição da pesquisa brasileira sobre Hegel³. Além de sua acessibilidade, clareza e profundidade, o livro expande-se para além dos círculos especializados na filosofia de Hegel, pois, ao se desdobrar nos meandros da filosofia política, pode ser usado por estudiosos de áreas correlatas à filosofia, como o direito e a ciência política.

A leitura de Novelli é marcada por ser uma interpretação interna e externamente coerente, não havendo lacunas ou desvios no caminho de sua exposição. O autor perpassa com fluidez conceitos-chave do sistema hegeliano, e por meio destes explica a lei na filosofia de Hegel. Impressiona a exegese de Novelli ao analisar e manter-se fiel à exposição de Hegel, seguindo-a passo a passo. Recomenda-se, assim, a leitura do livro.

³ Vale lembrar que no âmbito dos estudos políticos sobre Hegel foram publicados recentemente no Brasil os livros de Vieweg (2019) e Marmasse (2023). Mas ambos são pesquisadores estrangeiros, o primeiro alemão e o segundo francês. O livro de Novelli, por outro lado, é marcado por ser uma contribuição da pesquisa brasileira e não apenas *para* a pesquisa brasileira. Para uma resenha do livro de Marmasse: (SILVA, 2024, p. 135-144).

Referências

- COSTA, D. V.-C. R. de M. Prefácio. In: NOVELLI, P. G. A. *A lei na filosofia de Hegel*. Marília; São Paulo: Oficina Universitária; Cultura Acadêmica, 2024.
- MARMASSE, G. *Força e fragilidade das normas*. Trad. José Pinheiro Pertille. São Paulo: Elefante, 2023.
- NOVELLI, P. G. A. *A lei na filosofia de Hegel*. Marília; São Paulo: Oficina Universitária; Cultura Acadêmica, 2024.
- NOVELLI, P. G. A. *O idealismo hegeliano e o materialismo marxiano: aproximações e distanciamentos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2021.
- SILVA, G. R. da. Resenha de "Força e fragilidade das normas". *Revista de Estudos Hegelianos*, v. 21, n. 37, 2024, p. 135-144.
- SILVA, G. R. da. Resenha de "O idealismo hegeliano e o materialismo marxiano: aproximações e distanciamentos". *Revista de Estudos Hegelianos*, v. 20, n. 35, 2023, p. 164-171.
- VIEWEG, K. *O pensamento da liberdade*. Trad. Gabriel Salvi Philipson, Lucas Nascimento Machado e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: EdUSP, 2019.

Sobre o resenhista

Gabriel Rodrigues da Silva

Doutorando em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Mestre (2023), Licenciado (2019) e Bacharel (2018) em Filosofia pela mesma instituição. Membro do Grupo Hegel e o Idealismo Especulativo - Laboratório Hegel (GHIE-LH), certificado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Membro do Grupo de Trabalho Hegel (GT Hegel) da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Membro da Sociedade Hegel Brasileira (SHB).

Recebido em: 12/08/2024
Aprovado em: 24/09/2024

Received: 08/12/2024
Approved: 09/24/2024

A democracia antes do liberalismo

OBER, J. *Demopolis*. Democracy before liberalism in theory and practice. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahl

<https://orcid.org/0000-0001-8940-1545> – E-mail: felipesahl@yahoo.com.br

Demopolis é um livro sobre mal-entendidos. O principal objetivo de Josiah Ober é esclarecer a distinção entre a democracia como sistema político e liberalismo como uma orientação política distinta e separável. Trata-se de um livro surpreendente, desafiador e altamente estimulante. O autor é especialista em história antiga e teoria política, mas também possui experiência em diversos outros campos: história econômica (institucional), economia (principalmente comportamental), filosofia política e moral moderna. Isso o torna legível e interessante para diversas disciplinas. Metodologicamente, a abordagem é “ao mesmo tempo avaliativa, explicativa e histórica” (p. 11). Magistralmente eclético, combina teoria política normativa, teoria política positiva e raciocínio histórico.

No prefácio (*Democracy before Liberalism*) e capítulo 3 do livro, há um experimento mental sobre a ordem social. É ambientado em “Demopolis” e o seu conceito central é a “democracia básica”, democracia anterior ao liberalismo clássico e os seus valores, mas de forma alguma contra o liberalismo. “Imagine um país seguro, próspero e governado por seus cidadãos. Eles discordam de muitas coisas, algumas delas muito profundas e importantes. Mas eles concordam com o alto valor do autogoverno coletivo e estão dispostos a pagar os custos de tê-lo. As pessoas deste país vivem com liberdade de expressão e associação, igualdade política e dignidade cívica” (p. xiii). Josiah Ober está confiante de que essa construção mental lhe permite articular “um tipo de florescimento humano reconhecível e potencialmente alcançável” (p. xiv), reorientando a atenção ao valor intrínseco da participação no autogoverno coletivo e da rejeição da autocracia.

No capítulo 2, Ober quer provar que a democracia básica “antes do liberalismo” já existiu: Atenas no rescaldo da revolução de 508 A.C. Aqui, o autor está em terreno firme e resume a experiência que foi amplamente demonstrada em seus trabalhos anteriores (OBER, 1998; 2015). Lá, todos os residentes do sexo masculino (e prospectivamente os seus descendentes do sexo masculino) tornaram-se cidadãos participativos na assembleia legislativa, independentemente

das qualificações de propriedade ou rendimento, e por sorteio no conselho de cidadãos que conduzia grande parte dos negócios normais do governo. Isto culmina numa “definição grega madura (filodemocrática) de democracia: autogovernança coletiva por um corpo socialmente diversificado de cidadãos, limitado por leis constitucionais que também foram estabelecidas pelos cidadãos” (p. 32).

No capítulo 3, o autor abstrai-se da história – e, no caso de Atenas, de circunstâncias contingentes e não substanciais, como a escravatura, o direito de voto masculino e o ostracismo – e a experiência de pensamento deve permitir a postulação de um sistema de democracia básica num contexto da modernidade, mesmo para o século XXI. Uma população numerosa, social e economicamente diversa e em valores, embora não tão profundamente dividida a ponto de se envolver em guerras religiosas ou étnicas, pretende garantir os benefícios da cooperação sem mestre, e isto em grande escala. Os Pais Fundadores (*Founding Fathers*) concordam com os fins ou objetivos da sua comunidade: segurança, prosperidade e, claro, não tirania, princípio fundamental. Eles também concordam com algumas ideias sobre o futuro: os seus descendentes também devem ter a capacidade de serem criadores e aplicadores de regras, e embora a questão de quem são e serão cidadãos capacitados e constituem o *demos* seja determinada por normas culturais locais, há uma norma inclusiva básica à cidadania, sobretudo por razões de segurança.

Além disso, os Pais Fundadores aceitam três regras primárias e fundamentais: participação, legislação e entrincheiramento. A primeira é que todos participem, homens e mulheres, na tarefa de moldar e manter o bem público da não tirania: eles também pagam impostos e estão preparados para renunciar a tempo para ocupar cargos públicos. Isto requer acesso a uma educação básica, para que os cidadãos possam obter informações e fazer escolhas nos cargos relevantes como eleitor, jurado ou funcionário do Estado. A segunda regra primária específica o procedimento básico para a elaboração de regras: algumas devem ser consensuais, outras devem ser capazes de acomodar divergências, o que é uma consequência necessária do pluralismo de valores prevalecente e da competição entre projetos individuais ou de grupo sob restrições de recursos. A legislação não é, portanto, apenas um processo não tirânico que exige liberdade (não liberal) de investigação, expressão e associação, mas visa a eficiência e escolhas responsáveis. A terceira regra é o entrincheiramento, que limita a capacidade coletiva dos cidadãos de criar regras subsequentes que ameaçariam os três objetivos da prosperidade, segurança e não-tirania, ou as condições que tornam esses objetivos alcançáveis, nomeadamente a liberdade, a igualdade política e a dignidade cívica.

O Capítulo 4 apresenta a Demopolis legítima: como poderia ser justificada para os futuros cidadãos, e como poderia contrariar o formidável desafio de Hobbes, que afirmou que o autogoverno coletivo não pode ser ao mesmo tempo eficaz e limitado, porque os seres humanos são motivados (quase exclusivamente) pelo interesse próprio racional e pelo amor às honras. A democracia é necessariamente instável, e uma sociedade potencialmente perturbadora necessita imperativamente de um terceiro governante/executor absoluto, fora de todas as restrições formais, na forma de um Leviatã. Contra isto, Ober argumenta plausivelmente que se pode realisticamente esperar que a democracia básica produza níveis competitivos de segurança e prosperidade, bem como os valores dos bens democráticos, intrínsecos à participação, que excedem os custos de oportunidade. Ao mesmo tempo, sublinha a necessidade de Demopolis por educação cívica, destinada a produzir cidadãos com uma identidade social distinta e abraçando um conjunto diverso de valores democráticos. Não é ideológico (no sentido negativo de doutrinação), mas baseado e apoiado em descobertas das ciências naturais e sociais, mas explicitamente não comprometido com uma concepção única e unitária do bem hu-

mano. E, ilustrando perfeitamente a tese de que é relativamente inútil falar de democracia apenas de forma descritiva enquanto estamos sempre envolvidos nela, normativamente ou mesmo performativamente, ele afirma: “Este livro pode, em suma, ser imaginado como uma sinopse de a educação cívica justificativa oferecida a cada geração dos futuros cidadãos de Demopolis” (p. 75).

Nos capítulos 5 e 6, Ober argumenta que os seres humanos são sociais, (razoavelmente) racionais e comunicativos, e o livre exercício destas capacidades é um bem intrínseco plenamente realizado apenas numa democracia e, pela mesma razão, é reforçado pela democracia. A democracia é, portanto, genuinamente inclusiva; o movimento só vai numa direção, com uma catraca (p. 46), e privar os cidadãos ou reter arbitrariamente o direito de voto é tirânico. Aqui, os atenienses são particularmente culpados, mesmo dentro da perspectiva da sua própria cultura, e o seu grande mestre, Aristóteles, foi “dolorosamente inadequado” e as suas tentativas de excluir mulheres e escravos não resultaram num “argumento filosófico elaborado” (p. 96).

Outra descoberta destacada por Ober, mencionada ao longo de todo o livro, mas em particular no capítulo 6, é a dignidade cívica. A dignidade cívica significa ser aceite como plenamente digno de participação política e é uma condição fundamental da democracia, entendida como um equilíbrio social de indivíduos interdependentes com interesses diferentes e potencialmente concorrentes num ambiente mutável. Há simultaneamente uma dimensão horizontal e vertical na dignidade: devemos tratar-nos uns aos outros com dignidade e devemos ser tratados com dignidade pelos funcionários públicos. A dignidade é violada pela humilhação – quando um funcionário público poderoso ou um indivíduo privado poderoso trata um cidadão como um inferior – ou pela infantilização – uma relação de poder-conhecimento que presume que os cidadãos são incapazes, como uma criança. Os cidadãos devem ser adultos responsáveis e tratados em conformidade; isso inclui a oportunidade de fazer escolhas importantes e até mesmo arriscadas. Pelo imperativo democrático de garantir a dignidade de cada cidadão, Demopolis, com a sua democracia básica, procura e encontra o meio-termo, igualmente contra os libertários de direita que maximizam a liberdade pessoal à custa da dignidade das outras pessoas e privam as pessoas mais fracas, e de esquerda igualitaristas que pretendem eliminar todos os vestígios de desigualdade e assim paternalizar e infantilizar os seus cidadãos.

O capítulo 7 apresenta outro destaque do livro: baseado em uma leitura simpática da extraordinária *Política* III.11 de Aristóteles em um artigo mais detalhado (OBER, 2013), Ober mostra como o *demos*, nas condições da escala e complexidade do governo moderno, pode e deve delegar autoridade e poder revogá-la. Este último é crucial para evitar a tirania através da captura pela elite. A certa altura, parece que pode ser suficiente que os cidadãos tenham uma opção constitucional existente de iniciar e promulgar um referendo legislativo, mas há também indicações de uma necessidade de outras formas de participação deliberativa. Uma ideia particularmente frutífera é que a democracia direta pode atuar como uma restrição à dimensão e complexidade do governo e que uma cidadania vigilante deve recompensar os representantes que patrocinam a legislação elegantemente concebida para atingir fins públicos da forma mais simples possível, punindo ao mesmo tempo propostas políticas desnecessariamente complexas. De qualquer forma, Ober considera a decisão política democrática um esforço genuinamente epistémico, destinado a descobrir e depois implementar as melhores respostas disponíveis para questões de interesse adequadamente partilhado.

Os Capítulos 8 e epílogo à obra discutem o tipo ideal proposto de democracia básica de *Demopolis* em relação a uma teoria liberal moderna de governo, a sua existência real hoje. Nesta fase do livro, torna-se óbvio que isto não só “não é facilmente realizado na prática” (p. 159), mas

simplesmente não existe nenhuma realização moderna efetiva disso; portanto, falta o elemento de ouro da prova apresentado de forma otimista ao longo do livro. Isto revelaria um fracasso ao tornar o seu “projeto relativamente desinteressante” (p. 164) como uma opção meramente teórica? Os exemplos apresentados na página 160 não resolvem a situação. Da mesma maneira, os dois exemplos históricos mais sérios e potencialmente perfeitos, sugeridos várias vezes no livro, “Nós, o povo” de 1787 e O Discurso de Gettysburg de 1863, também não a melhoram. Existem agora provas contundentes de que os autores e o seu produto eram, em grande medida, céticos precisamente em relação ao tipo de democracia apresentado por Ober; James Madison foi um defensor de “filtragens sucessivas” da democracia por meio da representação e da experiência. E o Discurso de Abraham Lincoln, referindo-se a 1776 “e a uma nova nação, concebida na Liberdade, e dedicada à proposição de que todos os homens são criados iguais”, está perfeitamente interligado com o liberalismo clássico e os seus valores. Além disso, Lincoln estava na mesma situação de dúvida e incerteza: “testando se aquela nação...” e invocando literalmente que esta nação “terá um novo nascimento de liberdade – e que o governo do povo, pelo povo, para o povo, jamais desapareça da face da Terra”.

As lições do livro não são insignificantes, longe disso: ensinam aos democratas que não podem prescindir de uma superestrutura liberal de pesos e contrapesos, direitos humanos, neutralidade religiosa etc. Mas também ensinam aos liberais que não podem prescindir da democracia básica e de uma séria reconsideração da mesma, como Hans Kelsen, um democrata e teórico da democracia ao longo da vida (KELSEN, 1955), defendeu vigorosamente.

Na teoria democrática, *Demopolis* é uma resposta oportuna e substancial aos críticos realistas da democracia, que vão desde o subtil Tucídides, passando pelo argumento sarcástico e letal de Hobbes (1996), que traduziu com precisão este último, até ao epistocrata programático Jason Brennan (2016) e outros do tipo. Notavelmente, no que diz respeito à prática viva da democracia, Ober não fornece o menor elemento de justificação para políticas e governos populistas, segregadores e imperialistas, mesmo que eles (falsamente) afirmem falar em nome do “povo” ou a sua versão distorcida de “democracia”. Entre outros méritos, a sua *Demopolis* é um forte antídoto para tais impulsos, tanto no país como no estrangeiro.

Referências

- BRENNAN, J. *Against Democracy*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2016.
- HOBBS, T. *Leviathan*. Revised Student Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KELSEN, H. Foundations of Democracy. *Ethics. An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*. v. LXVI. n. 1, 1955, p. 1-101.
- OBER, J. Democracy's Wisdom. *American Political Science Review*. v. 107. n. 1, p. 104-122, 2013.
- OBER, J. *Demopolis*. Democracy Before Liberalism in Theory and Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- OBER, J. *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 1998.
- OBER, J. *The Rise and Fall of Classical Greece*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2015.

Sobre o resenhista

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2000). Professor Titular da Universidade Federal do Ceará - UFC. Atua na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política.

Recebido em: 16/11/2024
Aprovado em: 16/12/2024

Received in: 11/16/2024
Approved in: 12/16/2024

TRADUÇÕES

A relação da vontade com a inteligência e com a sensibilidade, em todos os atos ou estados moralmente corretos ou errados

MAHAN, A. Relation of the will to intelligence and sensibility, in all acts or states, morally right or wrong. *In: MAHAN, A. Doctrine of the will.* Gillet: Oberlin, 1845. p. 156-168.

Silvério Becker

<http://orcid.org/0000-0002-3449-4876> - E-mail: silveriobecker@yahoo.com

(Tradutor)

O presente texto é a tradução do décimo primeiro capítulo da obra *Doctrine of the Will* (Doutrina da Vontade), de Asa Mahan, publicado originalmente em 1945. Nele, Mahan apresenta o modo como entendia a relação da Vontade com a Inteligência e com a Sensibilidade dos agentes morais, no que diz respeito à moralidade de suas ações. Nesse contexto, ele defende que a Vontade mantém uma relação tal com essas outras faculdades da mente humana que ela precisa render-se a uma delas, isto é, em todas as ações morais (ações livres) a Vontade sempre está em harmonia com a Inteligência, ou em harmonia com a Sensibilidade.

Para Mahan, o correto e o errado, no que concerne às ações livres, não está na forma exterior das ações, mas na sua fonte, isto é, na intenção que as origina. Assim, ele defende uma unidade da ação moral, ou seja, defende que os agentes morais agem corretamente, ou agem errado, sem um meio termo. Conforme Mahan, esse é o princípio da filosofia moral apresentado pela razão, e também um princípio da teologia, apresentado pela Revelação. De acordo com esse princípio, a lei moral exige a dedicação de todos os poderes voluntários dos agentes morais à promoção, no mais elevado grau, do maior bem universal, como um fim último de suas ações, havendo, assim, uma identidade de caráter entre todos os agentes morais que agem corretamente.

No texto a seguir, Mahan esclarece que os exercícios morais, ou estados voluntários da mente, não consistem em estados excitados da Sensibilidade ou em algum tipo de emoção, mas ao contrário, se caracterizam por um estado ativo da Vontade, que sempre escolhe ou re-

jeita aquilo que o agente moral sabe que é correto ou que é errado. A sujeição voluntária aos impulsos da Sensibilidade, sem consideração pela obrigação moral é o que caracteriza o egoísmo, e este compreende todas as formas de vício, enquanto a benevolência compreende todas as formas de virtude. Asa Mahan defende, ainda, que o egoísmo não consiste na dedicação suprema aos próprios interesses ou à felicidade própria, e busca refutar proposições em contrário. Em meio a isso, ele se mantém kantiano, defendendo o mesmo princípio apresentado e defendido por Immanuel Kant, como sendo o princípio da moralidade. De acordo com ele, os agentes morais devem obedecer à lei moral por respeito e consideração pela ideia de dever¹.

A relação da vontade com a inteligência e com a sensibilidade, em todos os atos ou estados moralmente corretos ou errados²

Asa Mahan

A Vontade, mantendo a relação que ela mantém com a Inteligência e com a Sensibilidade, precisa render-se ao controle de um ou de outro desses departamentos de nossa natureza. Em todos os atos e estados moralmente corretos, a Vontade está em harmonia com a Inteligência, por respeito à obrigação moral ou dever; e todos os desejos e propensões, todos os impulsos da Sensibilidade, são mantidos em subordinação estrita. Em todos os atos moralmente errados, a Vontade é controlada pela Sensibilidade, independentemente dos ditames da Inteligência. O impulso e não a consideração pelo justo, o correto, o verdadeiro, e o bom, é a lei de sua ação. Em todos esses últimos casos os impulsos que controlam a Vontade são vários, e as formas externas, através das quais os atos internos, ou intenções, se manifestarão, serão igualmente diversificados. Ainda assim, a origem da ação é em todos os casos uma e a mesma, o impulso ao invés do respeito pelo dever. A virtude não consiste em ser controlado por impulsos *amáveis* ao invés de impulsos *dissociais* e *malignos*, e em uma conseqüente aparência de uma correspondente beleza e amabilidade. Ela consiste em uma harmonia voluntária da intenção com o justo, o correto, o verdadeiro, e o bom, por um respeito sagrado à obrigação moral, ao invés de ser controlado por meros impulsos de algum tipo, qualquer que sejam. Sobre o princípio acima ilustrado, eu comento:

Como são distinguidos aqueles que são verdadeiramente virtuosos daqueles que não são

1. Que a verdadeira distinção entre aqueles que são verdadeiramente virtuosos, e aqueles que não são, agora se torna perceptível. Ela não consiste, em todos os casos, na mera *forma* exterior da ação, mas na *fonte* ou *intenção* da qual todas as ações procedem. Na maioria das pessoas, e em todas as diferentes épocas, as propensões amistosas e sociais predominam sobre as dissociais e malignas. Conseqüentemente, grande parte do aparente é caracterizado por muito do que é verdadeiramente belo e amável. Em muitos, também, o poder impulsivo da

¹ Essa ideia foi apresentada por Kant da seguinte forma: "o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei [moral]" (KANT, 2009, p. 127).

² *Relation of the Will to the Intelligence and Sensibility, in All Acts or States, Morally Right or Wrong* é o décimo primeiro capítulo da obra *Doctrine of the Will*, publicada originalmente em 1845 (Cf. MAHAN, 1845, p. 156-168).

consciência – aquele departamento da Sensibilidade que é correlato à ideia de certo e errado, e impele à obediência à lei moral – está fortemente desenvolvido, e conseqüentemente, pode assumir o controle da Vontade. Em todos esses casos, existirão as formas externas da virtude verdadeira. Contudo, uma coisa é revestir o exterior de virtude por mero impulso, e inteiramente outra, é fazer a mesma coisa por um respeito e uma consideração sagrada pelo dever.

Quantos indivíduos que podem estar agora mostrando as mais corretas formas de virtude, não encontrarão dentro deles, tão logo os impulsos presentes forem suplantados pela forte ação de outros, em oposição à retidão, nenhuma máxima da Vontade, em harmonia com a lei da bondade, para resistir e sujeitar tais impulsos. Sua conduta está em conformidade com os requerimentos da virtude, não por alguma intenção interna estar em harmonia universal com a obrigação moral, mas simplesmente porque, naquele momento ocorre que o impulso mais forte está nessa direção. Nenhum indivíduo, isto deve ser mantido sempre em mente, faz qualquer aproximação à virtude real, qualquer que sejam os impulsos pelos quais ele possa ser controlado, até que por um ato conclusivo de eleição moral, a Vontade seja colocada em harmonia com a lei universal do dever, e todas as ações externas de caráter moral, que procedem dessa intenção interna totalmente controladora. Aqui nós encontramos a distinção geral e fundamental entre aqueles que são verdadeiramente virtuosos, e aqueles que não são.

Egoísmo e benevolência

2. Nós também estamos preparados para explicar a real diferença entre *Egoísmo* e *Benevolência*. A última expressa e compreende todas as formas de virtude de todo tipo e grau. O primeiro compreende e expressa as formas de vício ou pecado. A Benevolência consiste em harmonia total da Vontade ou intenção com o justo, o reto, o verdadeiro, e o bom, por consideração à obrigação moral. O egoísmo consiste em uma sujeição voluntária ao *impulso*, sem consideração por tal obrigação. Toda vez que a autogratificação é a lei da ação, existe o puro egoísmo, qualquer que possa ser o caráter ou a direção do impulso. O egoísmo, algumas vezes, tem sido definido muito incorretamente, como uma consideração suprema aos próprios interesses ou felicidade. Se essa é uma definição correta, o beberão não é egoísta de forma alguma; pois ele sacrifica sua felicidade, presente e futura, para gratificar um apetite bestial, e no ato de autogratificação destrói a paz presente. Entretanto, se o egoísmo consiste em mera sujeição ao impulso, quão supremo seu egoísmo se mostra! Uma mãe que não age por obrigação moral, quando sob a forte influência da afeição material, mostra-se muito distinta em seu cuidado assíduo com sua prole. Agora, deixe sua afeição ser verificada por uma questão clara de dever, de modo que ela precise violar o último, ou sujeitar a primeira, e rapidamente o egoísmo manifestar-se-á, no triunfo do impulso sobre o dever! Um presente não é mais eficaz em fechar os olhos, que a afeição natural não controlada pela consideração à obrigação moral. Os homens são tão egoístas, isto é, tão sujeitos à lei da autogratificação, quando sob a influência de propensões sociais e amáveis, quanto quando sob aquelas dissociáveis e malignas, quando, igualmente em ambos os casos, o impulso é a lei da ação. Os agentes morais foram feitos, e são requeridos a ser, sociais e amáveis, por princípios mais elevados do que meros impulsos.

Um erro comum

3. Eu apresento um erro de fundamental importância no qual muitos parecem ter caído, no julgamento do caráter moral dos indivíduos. Como nós temos visto, quando a Vontade é

totalmente controlada pela Sensibilidade independentemente da obrigação moral, o departamento impulsivo da consciência se torna, entre as outras propensões, o controlador da ação do poder voluntário. Porque em todos os casos, existem as formas exteriores de virtude, junto com uma aparentemente sincera consideração interna pela mesma, a presença da virtude real é consequentemente inferida. Ora, antes que uma conclusão assim possa ser autorizada, uma questão precisa ser determinada: a *fonte* da qual essa aparente virtude se origina. Ela pode surgir daquela consideração pela lei moral que constitui a virtude real, ou ela pode ser puramente o resultado da Sensibilidade excitada que, em tais casos, ocorre estar em direção das formas da virtude.

Formas de virtude defeituosas

4. Outro erro muito frequente relacionado ao caráter moral merece uma rápida observação aqui. Os homens, algumas vezes, manifestam, e sem dúvidas com uma consciência de sinceridade interna, uma consideração muito grande por um ou mais princípios particulares de virtude, enquanto eles manifestam um igual desprezo por todos os outros princípios. Toda reforma verdadeira, por exemplo, tem suas bases em algum grande princípio da moralidade. Os homens frequentemente advogam, com grande zelo, essas reformas, juntamente com o princípio no qual elas se apoiam. Quando chamados a defender esse princípio, eles falam de virtude, de uma consideração pela obrigação moral, juntamente com a necessidade de sacrifício próprio no santuário do dever, como se o respeito pela retidão universal comandasse todos os poderes do seu ser. No entanto, uma simples observação evidenciará muito claramente, que sua consideração pelo reto, o verdadeiro, e o bom, está totalmente circunscrita a um único princípio. Ainda assim, tais pessoas são muito suscetíveis a considerarem a si mesmas como virtuosas em um grau muito elevado. Na realidade, contudo, elas não fizeram nem a primeira aproximação à virtude real. Seu respeito por esse único princípio, juntamente com suas aplicações específicas, tem sua fonte em algum outro departamento de sua natureza, não em uma consideração pelo que é reto em si mesmo. De outro modo seu respeito pelo que é reto seria coexistente com toda a extensão da obrigação moral.

Teste de conformidade com o princípio moral

Nos capítulos precedentes, foi inteiramente estabelecida a grande verdade, que a Lei Moral endereça seus comandos e proibições somente à Vontade, e que a lei moral é predicada somente da ação do poder voluntário, sendo requeridos outros estados, somente na medida que sua existência e caráter são condicionados ao reto exercício desse poder. Disso se segue, inevitavelmente, que a Lei Moral, em toda a extensão e amplitude de seus requerimentos, encontra seu inteiro cumprimento na esfera da Vontade. Uma questão de grande importância apresenta-se aqui: por qual teste nós podemos determinar se a Vontade está, ou não está, em total harmonia com a lei? Na investigação dessa questão, talvez se possa pensar que nós estamos introduzindo algo no domínio da Filosofia Moral. Contudo, razões de grande importância, no julgamento deste escritor, demandam sua introdução aqui.

A Lei Moral é apresentada para nós através de dois preceitos abrangentes. Porém, uma reflexão momentânea convencer-nos-á que ambos esses preceitos tem sua base em um único princípio comum, e são, na realidade, a enunciação daquele princípio único. A mesma razão pela qual somos obrigados a amar a Deus com todo o coração, requer que amemos nosso pró-

ximo como a nós mesmos. Assim o assunto é apresentado pelo nosso Salvador. Depois de falar do primeiro e grande mandamento, Ele adiciona, “o segundo é semelhante a ele,”³ isto é, ele se apoia sobre o mesmo princípio que o primeiro.

Agora, a questão é: qual é o grande princípio, cuja obediência implica o cumprimento total de toda a obrigação, real ou concebível; o princípio que compreende todos os outros princípios da Lei Moral, e do qual cada preceito particular é apenas a enunciação desse único princípio comum em suas aplicações infinitamente diversificadas? Esse princípio tem sido anunciado de formas um tanto diferentes, por diferentes filósofos. Apresentarei duas ou três dessas formas. A primeira que eu apresento é esta:

A intenção real de todo agente moral deve ser estimar e tratar todas as pessoas, interesses, e objetos, de acordo com sua importância intrínseca e relativa percebida, e por seu valor intrínseco, ou em obediência a ideia de dever, ou obrigação moral.

Qualquer um aprenderá, facilmente, que o que foi dito acima é a enunciação correta do princípio sob consideração. Ele expressa a razão fundamental pela qual a obediência a cada e a todo princípio moral é obrigatória para nós. A razão, e a única razão pela qual nós somos obrigados a amar a Deus com *todo o coração*, é a importância intrínseca e relativa do objeto apresentado à mente na contemplação do Infinito e Perfeito. A razão pela qual somos obrigados a amar nosso próximo como a nós mesmos, é o fato, que seus direitos e interesses são aprendidos, como de mesmo valor e sacralidade que os nossos. Na intenção sob consideração, toda obrigação, real e concebível, está realmente cumprida. Deus ocupará seu lugar apropriado no coração, e a criatura o seu. Nenhum direito real ou interesse será subestimado e cada um receberá intencionalmente aquela atenção e consideração que sua importância intrínseca e relativa demanda. Todo agente moral está sob a infinita obrigação de estar sempre sob o controle supremo dessa intenção, e nenhum desses agentes pode estar sob a obrigação de ser ou de fazer algo a mais que isso.

O mesmo princípio foi anunciado em uma forma um pouco diferente por Kant, a saber: “Aja de maneira que a máxima da tua Vontade (intenção) possa se tornar lei em um sistema de obrigação moral universal”⁴ – isto é, faça com que a sua intenção controladora seja sempre tal, que todos os seres Inteligentes possam, apropriadamente, serem requeridos a estar sempre sob o controle supremo da mesma intenção.

O mesmo princípio é anunciado por Cousin assim: “O princípio moral sendo universal, o sinal, o tipo externo pelo qual uma resolução pode ser reconhecida como conformada a este princípio, é a impossibilidade de não erigir o motivo imediato (a intenção) do ato ou resolução particular, em uma máxima de legislação universal”⁵ – isto é, nós não podemos deixar de afirmar que todo agente moral existente é obrigado a agir a partir do mesmo motivo ou intenção.

Será prontamente percebido, que cada uma dessas formas é realmente idêntica com aquela anunciada e ilustrada acima. É somente quando estamos conscientes do supremo controle da intenção, de estimar e tratar todas as pessoas e interesses de acordo com sua importância intrínseca e relativa, por respeito a ideia de dever, que, em conformidade com o princípio anunciado por Kant, a máxima da nossa Vontade pode se tornar lei em um sistema de legislação universal. Quando estamos conscientes do controle de tal intenção, é-nos impossível não afirmar, de acordo com o princípio, como anunciado por Cousin, que todos os seres Inteligentes

³ (Mt 22:35-40; Mc 12:28-31). Conferir em: *A Bíblia Sagrada*. Várias versões em português (Nota do Tradutor).

⁴ (KANT, 2009, p 215) (Nota do Tradutor).

⁵ (COUSIN, 1842, p 430).

estão sempre obrigados a estar sob o controle da mesma intenção. Duas ou três sugestões encerrarão o que eu tenho a dizer sobre esse ponto.

Um erro comum

1. Mostramos o erro fundamental de muitos filósofos e clérigos ao tratar dos exercícios morais, ou estados da mente. Tais exercícios, muito comumente, são apresentados como consistindo totalmente em estados excitados da Sensibilidade. Assim o Dr. Brown representa todos os exercícios e estados morais como consistindo em emoções de um determinado caráter. Um dos mais distintos Professores de Teologia deste país colocou essa proposição, como a base de um curso de aulas sobre Filosofia Moral: “todo o certo ou errado em um agente moral, consiste exclusivamente em *sentimentos certos ou errados*” – sentimentos distintos das volições como fenômenos da Vontade. Ora, precisamente o inverso da proposição acima é verdadeiro, a saber: que *nada* que é certo ou errado, em um agente moral, consiste em algum estado da Sensibilidade independente da ação da Vontade. Quem ousaria dizer, quando ele tem emoções específicas, desejos, ou sentimentos involuntários, que a Lei Moral não tem mais exigências sobre ele, que todos as suas demandas são inteiramente cumpridas nesses sentimentos? Quem ousaria afirmar, quando ele tem algumas emoções específicas, que todos os agentes morais que existem são obrigados a ter sentimentos idênticos àqueles? Se as demandas da Lei Moral são totalmente cumpridas em alguns estados da Sensibilidade – o que seria verdadeiro, se todo o correto ou errado, nos agentes morais, consistisse de sentimentos corretos ou errados – então todos os agentes morais, em todas os momentos, e sob todas as circunstâncias, seriam obrigados a ter esses mesmos sentimentos. Aquilo que a lei demanda, em um momento, ela demanda em todos os momentos. Todos os fundamentos da obrigação moral são deixados de lado pela teoria sob consideração.

O amor conforme requerido pela lei moral

2. Agora estamos preparados para expor claramente a *natureza* daquele *amor* que é o “cumprimento da lei.” Ele não consiste, como todos admitem, em meros atos externos. Nem consiste, por razões igualmente óbvias e universalmente admitidas, em quaisquer meras *convicções* da Inteligência. Pelas razões cima assinaladas, ele não consiste em algum estado da Sensibilidade. Nenhum homem, quando ele está consciente de tais sentimentos, pode afirmar que todos os seres Inteligentes são obrigados, sob quaisquer circunstâncias, a terem o mesmo sentimento que ele tem nesse momento. Isso seria verdade, se o amor sob consideração consistisse nesses sentimentos. Mas quando, por uma consideração pela ideia de dever, todo o ser é voluntariamente consagrado a promoção, no mais elevado grau, do bem universal, e quando, na busca desse fim, existe uma intenção real de estimar e tratar todos os seres e interesses de acordo com sua importância intrínseca e relativa; *aí* está o amor que é o cumprimento da lei. *Aí* está a intenção pela qual todos os seres inteligentes, em relação a todos os interesses e objetos, são, em todos os tempos, obrigados a serem controlados, e que precisa ser imposta, como lei universal, sobre esses seres Inteligentes em todo sistema correto de obrigação moral. *Aí* está a intenção, no exercício da qual toda a obrigação é plenamente cumprida. *Aí*, conseqüentemente, está aquele amor que é o cumprimento da lei. Em um capítulo subsequente, meu desígnio é mostrar que essa é a visão do assunto apresentada nas Escrituras da verdade. Por agora eu apresento isto meramente como uma verdade necessária da Inteligência universal.

Identidade de caráter entre todos os seres moralmente virtuosos

3. Nós agora percebemos claramente em que consiste a autêntica identidade de caráter moral, em todos os seres inteligentes de verdadeira retidão moral. Suas ocupações, formas de comportamento externas, seus sentimentos e convicções internas, podem ser infinitamente diversificadas. Ainda assim uma intenção onipresente, totalmente controladora, uma intenção que é sempre uma e idêntica, direciona todos os movimentos morais. Esta é a intenção de, na promoção do maior bem do ser universal, estimar e tratar todas as pessoas e interesses de acordo com sua importância intrínseca e relativa, por consideração a obrigação moral. Assim, a virtude, em todos os Seres Inteligentes que a possuem, é perfeitamente única e idêntica. Neste sentido, somente os agentes morais são capazes de possuir perfeita identidade de caráter. Eles podem não ter, em todos os momentos, ou talvez em nenhum momento, precisamente os mesmos pensamentos e sentimentos. Mas todos eles podem ter, em todos os momentos, uma e a mesma intenção. O controle e a influência onipresente da intenção acima ilustrada, constitui uma identidade perfeita de caráter em Deus e em todos os seres existentes moralmente puros. Por essa razão, o controle supremo desta intenção implica, igualmente em todos os agentes morais, o perfeito cumprimento da lei, uma consumação de toda obrigação, de qualquer tipo.

Referências

Bíblia Sagrada. Várias versões em português.

COUSIN, V. *Elements of Psychology*: included in critical examination of Locke's essay on the human understanding, an in additional pieces. 3 ed. Trad. Caleb S. Henry. New York: Dayton e Saxton, 1842. p 430.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Ed. bilíngue. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

MAHAN, A. Relation of the will to the intelligence and sensibility, in all acts or states, morally right or wrong. In: MAHAN, A. *Doctrine of the Will*. R. E. Gillet: Oberlin, 1845.

Sobre o tradutor

Silvério Becker

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Recebido em: 25/06/2024
Aprovado em: 10/09/2024

Received: 06/25/2024
Approved: 09/10/2024

Hannah Arendt e o poder redentor da narrativa¹

BENHABIB, Seyla. Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. *Social Research*, v. 57, n. 1, spring 1990, p. 167-196.

Cecília Pereira da Costa

<https://orcid.org/0009-0008-2812-0502> – E-mail: cecilia.pereira@aluno.uece.br

José Eronildo Gomes de Araújo Junior

<https://orcid.org/0009-0004-4612-2238> – E-mail: eron.junior45@gmail.com

Lucas Barreto Dias

<https://orcid.org/0000-0002-1892-9171> – E-mail: barreto.dias@uece.br

(Tradutores)

A questão da identidade judaica e o destino do povo judeu no século XX foram as condições inegáveis que inspiraram uma estudiosa, um tanto apolítica, da *Existenzphilosophie* de Karl Jaspers e Martin Heidegger, a se tornar uma das pensadoras políticas mais esclarecedora e certamente uma das mais controversas do nosso século². No centro do pensamento político de Hannah Arendt existe uma tensão e um dilema, indicando que essas duas forças formativas de sua identidade espiritual-política, a *Existenzphilosophie* alemã do final dos anos 1920 e suas experiências políticas como uma intelectual judia-alemã, nem sempre estavam em harmonia. Quando Arendt reflete sobre as realidades políticas do Século XX e sobre o destino do povo judeu em particular, seu pensamento é decididamente moderno e politicamente universalista. Ela procura por estruturas políticas que resolvam o conflito do século XIX entre a nação e o estado. Embora os estados modernos estabelecidos após as Revoluções Americana e Francesa tenham colocado o reconhecimento do indivíduo como uma pessoa detentora de direitos como base de sua legitimidade, desenvolvimentos nacionalistas na Europa revelaram que o direito de ser uma pessoa era garantido apenas na medida em que se era membro de uma nação específica:

¹ Optamos por deixar os títulos dos livros no idioma original.

² Ver carta de Arendt para Jaspers, datada em 18 de novembro de 1945, explicando de forma um tanto enigmática, como ela se tornou algo entre uma historiadora e uma publicista política: "Hannah Arendt-Karl Jaspers: Briefwechsel (München, 1985), p. 59.

Desde o início, o paradoxo envolvido na declaração dos direitos humanos inalienáveis, era que lidava com um ser humano “abstrato” que parecia não existir em lugar algum... Toda a questão dos direitos humanos, portanto, estava rapidamente e inextricavelmente ligada à questão da emancipação nacional; apenas a soberania emancipada do povo, do próprio povo, parecia ser capaz de assegurá-los³.

Em relação a esses assuntos, Arendt era uma modernista política que pleiteava a realização desse princípio fundamental da modernidade política, ou seja, o reconhecimento do direito a ter direitos, simplesmente por ser membro da espécie humana.

No entanto, a principal obra teórica de Arendt, *A Condição Humana*, é geralmente, e não inteiramente injustificável, tratada como um texto político antimodernista. O mesmo processo histórico que deu origem ao estado constitucional moderno, também deu origem à “sociedade”, o reino da interação social que se interpõem entre o lar, de um lado, e o estado político, do outro. “O advento do social”, como Arendt nomeia esse processo, primariamente significava que os processos econômicos, que até então estavam confinados à “região sombria do lar”, se emanciparam desse domínio e entraram na esfera pública⁴. Um século antes, Hegel descrevera esse processo como o desenvolvimento no meio da vida ética de um “sistema de necessidades” (*System der Bedürfnisse*), uma área de atividade econômica governada pela troca de mercadorias e pela busca do interesse econômico próprio. O surgimento dessa esfera significou o desaparecimento do “universal”, da preocupação comum pela associação política, pela *res publica*, do coração e mente dos homens⁵. Arendt enxerga nesse processo o obscurecimento do político pelo social e a transformação do espaço público da política em um pseudoespaço de interação social, no qual os indivíduos não mais “agem”, mas apenas “se comportam” como produtores econômicos, consumidores e habitantes urbanos.

Esse relato implacavelmente negativo da “ascensão do social” e do declínio do espaço público tem sido identificado como o cerne do “antimodernismo” político de Arendt⁶. Na verdade, em certo nível, o texto de Arendt é uma apologia ao espaço político agonístico da pólis grega. O que perturba os leitores contemporâneos talvez seja menos a imagem idealizada e elevada da vida política grega que Arendt desenha, e mais sua negligência frente à pergunta: se o espaço político agonístico da polis foi possível apenas porque grandes grupos de seres humanos – como mulheres, escravos, crianças, trabalhadores, moradores não-cidadãos e todos os não gregos – eram excluídos dele e tornado possível através do “trabalho” deles para as necessidades diárias da vida, aquele “lazer para a política” do qual poucos desfrutavam, então a crítica à ascensão do social, que emancipou esses grupos da “região sombria do lar”, é também uma crítica ao universalismo político em si?⁷ A “recuperação do espaço público” sob as condições da modernidade é necessariamente um projeto elitista e antidemocrático que dificilmente pode ser reconciliado com a demanda para emancipação política universal e a extensão universal dos direitos de cidadania?⁸ Para colocá-lo de forma um tanto polêmica: a versão de Arendt do dilema do “Monte Parnaso judaico-alemão”, inicialmente identificado por Moritz Goldstein para sua geração de intelectuais judeus alemães, ou seja, que eles “tinham que administrar a propriedade intelectual de um povo que nos nega os direitos e habilidades para fazê-

³ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York, 1979), p. 291.

⁴ H. Arendt, *The Human Condition* (Chicago, 1973). p. 38-50.

⁵ Ver G.W.F. Hegel, *Rechtsphilosophie* (1821), 189 f.

⁶ Cf. Christopher Lasch, “Introdução” ao número especial sobre Hannah Arendt da *Salmagundi* 60 (1983): vff; Jürgen Habermas, *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, “Social Research” 44 (1977), p. 3-24.

⁷ Cf. Arendt, *Human Condition*, p. 212-220.

⁸ Uma crítica simpática a Arendt ao longo dessas linhas, cf. Hannah Pitkin, *Justice: On Relating Public and Private*, *Political Theory* 9 (1981), p. 327-252.

-lo"⁹, pode ser sua contínua adulação da vida espiritual e política grega, seguindo a tradição da *intelligentsia* humanista alemã, desde Hölderlin, passando por Hegel até Heidegger. Essa corrente "antimodernista" em seu trabalho contrasta nitidamente com suas experiências como uma judia perseguida no Século XX e suas análises e reflexões decididamente modernistas sobre os conflitos políticos e sociais do Ocidente desde o Iluminismo.

Neste ensaio, explorarei o "modernismo antimodernista" de Arendt, começando com sua análise do totalitarismo como uma forma nova e sem precedentes de dominação humana na história. Particularmente, aqueles estudantes simpáticos ao seu pensamento que descobriram o trabalho de Arendt durante os movimentos pelos direitos civis, estudantis e antiguerra nos Estados Unidos na década de 1960 tendem a rejeitar sua teoria do totalitarismo como uma instância paradigmática da ciência social da Guerra Fria¹⁰. Minha tese é que a historiografia nacional-socialista do totalitarismo apresentou a Arendt dilemas metodológicos extremamente difíceis com dimensões normativas e que, enquanto refletia sobre esses dilemas, Arendt desenvolveu uma concepção da teoria política como "*storytelling*". À luz dessa concepção, sua análise do declínio do espaço público não pode ser considerada uma *Verfallsgeschichte* (história de declínio) nostálgica. Pelo contrário, deve ser visto como um "exercício" de pensamento, cuja tarefa principal é escavar sob os escombros da história e recuperar aquelas "pérolas" da experiência passada, com suas camadas de sentido sedimentadas e ocultas, a fim de extrair delas uma história que possa orientar o espírito no futuro. No entanto, a tensão entre o modernismo e o antimodernismo de Arendt, que quase corresponde às heranças judaicas e alemãs em seu pensamento, nunca é resolvida. Isso anima sua visão da teoria e da política até o fim.

Enigmas metodológicos da análise do totalitarismo de Arendt

Hannah Arendt não se envolveu em reflexões metodológicas, e nas raras ocasiões em que caracterizou seu próprio trabalho, ela pareceu confundir ainda mais as coisas, como no caso de seus vários prefácios de *Origens do Totalitarismo*. Aqui, ela distingue entre "compreensão" e "dedução do inédito a partir de precedentes"¹¹, e entre "totalitarismo" e "seus elementos e origens"¹². O termo "origens do totalitarismo" é, na verdade, um equívoco para esta obra, que originalmente surgiu na Inglaterra sob o título *O Peso de Nosso Tempo*. Nestes prefácios, Arendt deixa claro que não está preocupada em estabelecer alguma continuidade inevitável entre o passado e o presente, de tal forma que se deva interpretar o que aconteceu como o que tinha que acontecer. Ela se opõe a essa armadilha da compreensão histórica e sustenta

⁹ Moritz Goldstein, "Deutsch – Juedischer Parnass" (Monte Parnaso Alemão-Judeu), citado em Hannah Arendt, "Walter Benjamin", em *Men in Dark Times* (New York, 1968), p. 183-194.

¹⁰ Com a transformação revolucionária que ocorreu em 1989 na Europa Oriental e o colapso dos regimes comunistas apoiados pela União Soviética nesses países, a Guerra Fria historicamente chegou ao fim. À luz dessas transformações, as teorias sobre o totalitarismo que datam dos anos 1950, e em particular aquelas como a de Hannah Arendt, que foram formuladas principalmente com a experiência do Nacional Socialismo em mente, precisarão ser reavaliadas. Neste ensaio, estou assumindo que a teoria de Arendt sobre o totalitarismo foi mais esclarecedora no que diz respeito ao Nacional Socialismo, mas que tinha severas limitações para explicar o totalitarismo no estilo soviético. Cf. a nota 25 abaixo sobre esse ponto. Ironicamente, mesmo que seu modelo empírico e histórico de totalitarismo seja inadequado para explicar essas sociedades, em suas reflexões políticas e filosóficas sobre Rosa Luxemburgo, a rebelião de Kronstadt e a revolta húngara de 1956, Arendt observou certos aspectos da "experiência revolucionária" nessas sociedades que, se algo, foram plenamente confirmados pelos recentes acontecimentos na Polônia, Hungria, Tchecoslováquia, Alemanha Oriental e Romênia. Nessas sociedades, as pessoas parecem ter descoberto o "tesouro perdido da tradição revolucionária" ao criar espontaneamente e por "ação conjunta" um poder forte o suficiente para derrubar tiranos como Ceaușescu, e duradouro o suficiente para criar um "espaço público" de ação e deliberação, seja nas praças de Praga, nas salas de sindicatos do Solidarność, ou nas ruas e igrejas de Dresden e Leipzig.

¹¹ Arendt, 1950 prefácio de *Origins of Totalitarianism*, pviii.

¹² Arendt, 1967 prefácio da Parte I de *Origins of Totalitarianism*, p. xv.

que o futuro é radicalmente indeterminado¹³, mas, mais significativamente, que situar o presente em uma linha inevitável de continuidade com o passado, levará ao fracasso na apreciação da novidade do que aconteceu. Os termos-chave que ela utiliza para descrever seu método em *Origens do Totalitarismo* são "configuração" e "cristalização de elementos". Arendt está em busca dos "elementos" do totalitarismo, daqueles fluxos de pensamento, eventos políticos e perspectivas, incidentes e instituições que, uma vez reunidos pela "imaginação da história"¹⁴, revelam no presente um significado completamente diferente do que tinham em seu contexto original. Toda escrita histórica é implicitamente uma história do presente, e é a configuração particular e a cristalização de elementos em um todo no tempo presente que serve como guia metodológico para o significado passado deles. Em uma linguagem que ressoa com a introdução de Walter Benjamin *A Origem do Drama Barroco Alemão*¹⁵, Arendt explica:

O livro, portanto, não lida realmente com as "origens" do totalitarismo, como o título infelizmente sugere, mas fornece um relato histórico dos *elementos* que se *cristalizaram* no totalitarismo. Este relato é seguido por uma análise da estrutura elementar dos movimentos totalitários e da dominação em si. A *estrutura elementar* do totalitarismo é a estrutura oculta do livro, enquanto sua unidade mais aparente é fornecida por alguns conceitos fundamentais que percorrem o todo como fios vermelhos¹⁶.

De fato, do ponto de vista das metodologias disciplinares estabelecidas, o trabalho de Arendt desafia a categorização, ao mesmo tempo em que viola muitas regras. É demasiado sistemático e ambicioso para ser estritamente um relato histórico; é demasiado anedótico, narrativo e ideográfico para ser considerado uma ciência social; e embora tenha a vivacidade e o estilo de um trabalho de jornalismo político, é demasiado filosófico para ser acessível a um público amplo. A unidade entre a primeira parte sobre o antissemitismo, a segunda parte sobre o imperialismo e a última parte sobre o totalitarismo é difícil de discernir. Um dos primeiros resenhistas deste trabalho, o filósofo político Eric Voegelin, argumentou que a organização do livro era "aproximadamente cronológica" e que era "uma tentativa de tornar os fenô-

¹³ A reivindicação de Arendt de que o futuro é radicalmente indeterminado e nunca pode ser previsto com base no passado está enraizada em sua análise ontológica da "espontaneidade" humana. Esta é a capacidade de iniciar o novo e o inesperado. Corresponde ao fato humano do nascimento. Assim como cada nascimento significa uma nova história de vida, que nunca pode ser prevista no momento do nascimento, a capacidade humana de ação pode sempre iniciar o novo e o inesperado (ver *Human Condition*, pp. 243). Essa capacidade de espontaneidade é essencial para a vida política, pois a construção da cidade decorre desse ato de espontaneidade, assim como a continuidade da cidade depende da coordenação das atividades humanas. O totalitarismo tem como objetivo destruir essa capacidade de um novo começo, tornando assim a vida política impossível.

Arendt não explora, de fato, como essa tese da espontaneidade da ação humana está relacionada à perspectiva das ciências sociais, que, ao se concentrarem nas condições habilitadoras e antecedentes da ação, aumentam nossa compreensão do curso da ação, diminuindo nosso senso de sua espontaneidade. Arendt parece estar afirmando que a ciência social é possível apenas na medida em que os seres humanos não "agem", mas "se comportam", ou seja, na medida em que repetem padrões socialmente estabelecidos. Uma análise mais interessante da impossibilidade de uma ciência social de natureza nomológica e preditiva, que baseia essa tese na característica narrativa da ação em vez de sua espontaneidade, é oferecida por Alasdair MacIntyre em *After virtue* (Notre Dame, 1981).

¹⁴ Essa é a frase usada por Merleau-Ponty ao descrever a análise de Max Weber sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo; cf. M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique* (Paris, 1955), p. 29.

¹⁵ Veja a exploração de Susan Buck Morss dos termos "configuração" e "cristalização de elementos" como categorias metodológicas na obra de Benjamin, *The Origin of Negative Dialectics* (New York, 1977), p. 96-111.

¹⁶ Arendt, "A Reply," *Review of Politics*. (15 de janeiro de 1953), p. 78, em resposta à resenha de Eric Voegelin sobre *Origins of Totalitarianism*; ênfases minhas. Cf. Adição de Benjamin à Tese 18 da edição em inglês de *Theses on the Philosophy of History* (que Arendt editou em inglês): "O historicismo contenta-se em estabelecer uma conexão causal entre vários momentos na história. Mas o fato que é causa é, por essa mesma razão, histórico. Torna-se histórico postumamente, por assim dizer, através dos eventos que podem ser separados dele por milhares de anos. Um historiador que toma isso como seu ponto de partida para contar a sequência de eventos é como alguém que conta as contas de um rosário. Em vez disso, ele apreende a constelação que sua própria era formou com uma anterior. Assim, ele estabelece uma concepção do presente como o 'tempo do agora', que é permeado com fragmentos do tempo messiânico" (*Illuminations* [New York, 1969]).

menos contemporâneos compreensíveis ao traçar suas origens de volta ao século XVIII, estabelecendo uma unidade temporal na qual a essência do totalitarismo se desdobrou completamente”¹⁷. A interpretação de Voegelin do método de Arendt como uma filosofia da história tradicional (*Geschichtsphilosophie*) estava, sem dúvida, mais endividada com as distorções curiosas causadas pela sua própria lente hermenêutica. No entanto, a pergunta dele sobre a unidade da obra, que provocou uma das raras tentativas de Arendt de autoesclarecimento metodológico, é justificada.

Se interpretarmos a unidade do trabalho como Arendt mesma pretendia que fosse lida – “a estrutura elementar do totalitarismo é a estrutura oculta do livro” –, não devemos começar onde o livro começa, com as atitudes do Iluminismo em relação à natureza humana e à condição social dos *Hoffjuden* [judeus da corte], mas com o capítulo intitulado “Dominação Total” sobre os campos de extermínio e concentração. Na edição de 1951, este era o capítulo final que precedia as “Considerações Finais” inconclusivas; na edição de 1966, Arendt expandiu esses capítulos em um capítulo sobre “Ideologia e Terror”. O capítulo sobre “Dominação Total” é significativo não porque traz novos dados empíricos para a discussão - não o faz -, mas por causa da tese interpretativa de Arendt de que os campos são o “ideal social orientador da dominação total em geral” e que “esses campos são a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário”¹⁸. Os campos revelam verdades elementares sobre o exercício totalitário do poder e sobre a estrutura da ideologia totalitária. Paradoxalmente, sua escuridão lança luz sobre pressupostos morais, políticos e psicológicos da tradição judaico-cristã que, após o estabelecimento dos campos, são irrevogavelmente postos em dúvida.

Arendt enfatiza que os campos não tinham um propósito “utilitário” nos regimes totalitários e, portanto, não podem ser explicados em termos funcionalistas: eles não eram necessários para intimidar e subjugar a oposição nem para fornecer trabalho “barato e descartável”¹⁹. Os campos são laboratórios vivos que revelam que “tudo é possível”, que os seres humanos podem criar e habitar um mundo onde a distinção entre vida e morte, verdade e falsidade, aparência e realidade, corpo e alma, e até vítima e assassino são constantemente borradas. Este universo totalmente fabricado reflete o ímpeto ideológico do totalitarismo em criar um universo de significado que é completamente auto consistente e curiosamente desprovido de realidade e imune à prova.

Como a estrutura cristalina através de cujos focos de cegueira se revela a forma totalitária de dominação, os campos mostram, em primeiro lugar, que a crença na personalidade jurídica dos seres humanos teve que ser despedaçada; em segundo lugar, que a personalidade moral nos seres humanos tinha que ser destruída; e, finalmente, que a individualidade do eu tinha que ser esmagada. A análise de Arendt nas seções anteriores de *Origens do Totalitarismo* é projetada para mostrar como certos “elementos” estiveram presentes na cultura política e moral da humanidade europeia nos séculos anteriores, que, em retrospectiva e apenas em retrospectiva, poderiam ser vistos como precursores de uma nova forma de dominação política na história humana.

A morte do sujeito jurídico, da pessoa como detentora de direitos, é a história que Arendt conta na seção sobre o imperialismo, quando ela traça os paradoxos do estado-nação e da crença universal nos direitos do homem. Ela relata o colapso dos padrões morais do Ocidente

¹⁷ Veja Eric Voegelin, resenha de *The Origins of Totalitarianism*, in *Review of Politics* (15 de janeiro de 1953), p. 69.

¹⁸ Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 438.

¹⁹ *Ibid.*, p. 443. Cf. também a resenha de Arendt *The History of the Great Crime of Leon Poliakov* [“A história do grande crime” de Leon Poliakov], *Breviary of Hate: The Third Reich and the Jews* [Breviário do Ódio: O Terceiro Reich e os Judeus”] in *Commentary*, mar 13, 1952, p. 304.

através do confronto com a África, tanto no caso da colonização dos *Boers* na África do Sul quanto no caso da posterior “corrida pela África”. Essas experiências parecem dizer que a mera humanidade como tal não é garantia do estatuto jurídico como sujeito de direitos. A morte do sujeito jurídico é assinada e se torna um testemunho histórico quando os tratados de minorias no final da Primeira Guerra Mundial criam milhões de pessoas sem lar, sem nação e deslocadas. O sujeito jurídico se torna um ser humano “supérfluo”.

O assassinato da pessoa moral na humanidade, a morte do eu moral, acompanha a morte do sujeito jurídico. A forma especificamente moderna de preconceito antissemita desempenha um papel especial nesse processo. Esse antissemitismo atribui culpa moral e responsabilidade [*moral guilt and blame*] de uma maneira que desafia as categorias morais tradicionais. O antissemitismo tradicional da doutrina e prática cristã responsabilizava os judeus por um crime que cometeram contra o Filho de Deus. Por crimes, pode-se fazer expiação por meio da conversão, penitência ou denúncia de seus irmãos. Mas o antissemitismo moderno, que irrompe quando os judeus em massa começam a entrar na “sociedade” sem se tornarem plenamente membros dela, é moralmente mais perverso. A opinião esclarecida se distancia das concepções tradicionais sobre o assassinato do Filho de Deus; no entanto, a judeidade se torna uma “essência” indefinível, uma condição que é outra e inegável ao mesmo tempo; a judeidade se torna um “vício”. Enquanto um crime é um ato, um vício é uma condição, uma disposição espiritual, um traço de caráter; sua transformação é muito mais difícil, pois é menos facilmente identificável. A figura do judeu passa cada vez mais a ser associada a forças e poderes que têm pouca ou nenhuma relação com o indivíduo empírico. Assim, ela ou ele deixa de ser um eu moralmente responsável e se torna, em vez disso, um exemplar da espécie dos judeus²⁰.

O terceiro elemento na estrutura cristalina do totalitarismo, revelado por meio de uma análise retrospectiva dos campos de extermínio, é o desaparecimento da individualidade. O surgimento da multidão [*mob*]²¹ e a universalização da condição de falta de mundo como resultado de guerra, convulsões políticas e desemprego em massa desempenham um papel especial ao tornar a “autonomia” uma quimera histórica. Para Arendt, a multidão [*mob*] é um novo ator histórico no cenário político, substituindo o povo [*le peuple*]. A multidão é a precursora das massas solitárias do totalitarismo. Ela é composta pelos resíduos da sociedade burguesa, por aqueles indivíduos que caem fora das fissuras do sistema social, que não pertencem a nenhuma classe social em particular, que não podem ser identificados com nenhum ofício ou trabalho específico, que foram tornados *supérfluos* pelas mudanças econômicas e sociais trazidas pela industrialização, urbanização e comercialização. Eles são destituídos de mundo no sentido de que perderam um espaço estável de referência, identidade e expectativas que compartilham com os outros. Não tendo uma perspectiva social específica da qual ver o mundo, eles são particularmente abertos à manipulação ideológica; podem acreditar em qualquer coisa, pois não

²⁰ Na explicação de Arendt sobre o antissemitismo moderno, o papel histórico-institucional dos judeus na sociedade burguesa moderna desempenha um papel significativo. No entanto, é importante lembrar que as peculiaridades do antissemitismo moderno não podem ser simplesmente explicadas pela identificação dos judeus com a esfera de circulação e troca. Essas equações têm significado apenas porque a sociedade “iluminada” se livrou da figura do judeu como assassino do Filho de Deus e o substituiu pela imagem do judeu como portador potencial de um “vício” irreformável e irreparável, ou seja, o “fato” do judaísmo em si. O antissemitismo moderno concentra-se no judaísmo não como um ato, mas como uma condição, uma forma de identidade. Por esse motivo, é mais insidioso: exige que essa identidade seja alterada ou que o fato seja eliminado. Sem dúvida, a estranha visibilidade dos judeus na sociedade europeia moderna - desde os banqueiros que financiaram os reis absolutistas até a burguesia assimilada que usou suas conexões estabelecidas no Antigo Regime para continuar as relações comerciais na nova economia capitalista, aos judeus que, como o dinheiro em si, pareciam ser os únicos membros verdadeiramente supra europeus do estado nacional, mas supranacionais em seus laços históricos, relações familiares e línguas - essa visibilidade os tornou objeto de ressentimentos humanos.

²¹ Nota dos tradutores: originalmente, nas traduções brasileiras, optou-se pela tradução de *mob* por *ralé*.

têm uma perspectiva definida que esteja ligada a um certo lugar no mundo. Sua condição é de solidão. A destruição do indivíduo nos campos de concentração por meio de métodos de tortura, terror e manipulação do comportamento apenas mostra que uma humanidade que se tornou sem mundo, sem lar e supérflua, também é totalmente eliminável. Arendt resume:

A solidão, o terreno comum para o terror, a essência do governo totalitário... está intimamente ligada ao desarraigamento e à superfluidade que têm sido a maldição das massas modernas desde o início da revolução industrial e que se tornaram agudas com o surgimento do imperialismo no final do século passado e com a quebra das instituições políticas e tradições sociais em nosso próprio tempo. Ser desarraigado significa não ter lugar no mundo, reconhecido e garantido por outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma²².

Mesmo que seja possível interpretar a unidade do trabalho de Arendt à luz dos princípios de uma “estrutura cristalina” ou dos “elementos de uma configuração”, como sugeri acima, permanecem questões: Por que Arendt recorreu a uma maneira tão indireta de exposição e a um método ainda mais obscuro de explicação em seu relato do totalitarismo? Seria isso mais um exemplo da natureza idiossincrática e por vezes desconcertantes de seu pensamento político? As discussões sobre as intenções e metodologia de Arendt em *As Origens do Totalitarismo* têm se concentrado principalmente nos seguintes pontos: o conceito de totalitarismo²³, a utilidade ou obsolescência desse conceito para “estudos comparativos do fascismo” e para compreender o funcionamento interno dos movimentos políticos totalitários²⁴, a questionabilidade de tratar o nazismo e o stalinismo como regimes totalitários do mesmo tipo, e a irregularidade de sua explicação no caso desses dois regimes²⁵.

²² Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 475.

²³ Veja Manfred Funke, ed., *Totalitarismus. Ein Studien-Reader zur Herrschaftsanalyse Moderner Diktaturen* [“Totalitarismo: Estudos para uma análise da dominação em ditaduras modernas”] (Düsseldorf, 1978).

²⁴ Veja Hans Mommsen, *The Concept of Totalitarian Dictatorship versus the Comparative Theory of Fascism* [“O Conceito de Ditadura Totalitária versus a Teoria Comparativa do Fascismo”], em Ernest A. Menze, ed., “Totalitarianism Reconsidered” [“Totalitarismo Reconsiderado”] (Port Washington, N.Y., 1981), p. 146-167.

²⁵ Karl Buckheim, *Totalitarismus: Zu Hannah Arendt's Buch 'Elemente und Ursprünge Totaler Herrschaft* [“Totalitarismo: Sobre o Livro de Hannah Arendt Elementos e Origens do Governo Totalitário”] in Adalbert Reif, ed., *Hannah Arendt: Materialien zu Ihrem Werk* [“Hannah Arendt: Materiais para sua Obra”] (Viena, 1979), p. 211 e seguintes. Este último ponto merece uma consideração mais detalhada. Especialmente no contexto do pós-Guerra Fria, à medida que a pesquisa sobre o totalitarismo passou por uma mudança e foi “operacionalizada” através do trabalho de Carl Friedrich e Z. Brzezinski para se ajustar às compreensões positivistas da ciência social, o conceito de totalitarismo tornou-se quase sinônimo das sociedades do tipo soviético. Cf. Carl Friedrich e Zbigniew K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* [“Ditadura e Autocracia Totalitárias”], 2ª ed. (Cambridge, 1965). Veja especialmente o prefácio da primeira edição, pp. xi-xiii. Curiosamente, nos últimos anos, intelectuais e dissidentes do Leste Europeu também ressuscitaram esse conceito (Heller, Feher, Havel); veja especialmente F. Feher e A. Heller, *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom and Democracy* [“Esquerda Oriental, Esquerda Ocidental: Totalitarismo, Liberdade e Democracia”] (Cambridge, 1986). No entanto, independentemente dos méritos desse conceito para nos ajudar a entender o último tipo de sociedades, há pouca dúvida de que o relato histórico de Arendt não ilumina o stalinismo e o nazismo da mesma forma e na mesma medida.

Enquanto poderia ser argumentado que há mais união entre as experiências do imperialismo, antisemitismo e o subsequente triunfo do Nacional Socialismo, esses dois fenômenos, ou seja, imperialismo e antisemitismo moderno, não desempenham o mesmo papel formativo-hermenêutico no surgimento do stalinismo. Arendt trata o pan-eslavismo e o pangermanismo do século XIX como espécies de “imperialismos continentais”, mas essa discussão é muito superficial, e as consequências do último movimento para os desenvolvimentos futuros na União Soviética permanecem inexplicadas. Arendt não consegue realmente provar que as perturbações causadas pela Primeira Guerra Mundial e pela Revolução Russa equivalem à criação da sociedade de “massas”, da mesma forma que a experiência da guerra, aliada à inflação e à depressão, vem a causá-la na Alemanha em particular. Ironicamente, a sociedade de massas e a abolição das classes tradicionais, em vez de preceder o governo stalinista, são consequências dele. É a guerra de Stalin contra os camponeses que finalmente dissolve a estrutura da sociedade tradicional na terra. Veja Robert C. Tucker, *Between Lenin and Stalin: A Cultural Analysis* [“Entre Lenin e Stalin: Uma Análise Cultural”] em *Praxis Internacional* (6 de janeiro de 1987): 470 e seguintes, e Alvin Gouldner, *Stalinism: A Study of Internal Colonialism* [“Stalinismo: Um Estudo de Colonialismo Interno”], *Telos*, nº 34 (Winter 1977-78), p. 5-48. Além disso, a ausência de um antisemitismo racialmente baseado como peça central da ideologia stalinista (é claro, o antisemitismo foi usado por Stalin como revela o julgamento dos médicos judeus, mas não se pode afirmar que foi o centro da visão de mundo [Weltanschauung] stalinista), lança uma dúvida ainda maior

Esses problemas empíricos e históricos na interpretação de Arendt sobre o totalitarismo ainda não conseguem obscurecer a grandeza da obra. Por exemplo, Bernard Crick argumentou que:

*Se o livro parece desequilibrado no espaço que dedica à Alemanha, talvez isso seja um defeito, mas vê-lo como um defeito grave seria conceber erroneamente o propósito e a estratégia do livro. Seria mais ou menos como, tendo conseguido compreender que que *A Democracia na América*, de Tocqueville, pretendia tratar de toda a civilização europeia ocidental, dizer então que ele deveria ter dado espaço igual e explícito para a França e para a Inglaterra²⁶.*

Pessoalmente, não estou tão otimista de que essa inteligente defesa da estratégia de Arendt seja suficiente para corrigir os problemas de seu tratamento paralelo do Nacional-Socialismo e do Stalinismo. O que é mais importante na observação de Crick, e o que lança luz adicional aos enigmas da análise de Arendt sobre o totalitarismo, é a afinidade entre *A Democracia na América* de Tocqueville e *Origens do Totalitarismo* de Arendt.

Tocqueville escreveu *A Democracia na América* porque viu tendências na vida desta nação, como o surgimento da igualdade social, a tirania da maioria e a disseminação do individualismo, que ele achava exemplares do desenvolvimento das sociedades modernas em geral. No entanto, as instituições políticas e tendências da América do século XIX não eram apenas exemplares, mas também únicas, ou, melhor ainda, pode-se capturar o que havia de mais exemplar nelas – a tendência das sociedades modernas em direção à “igualdade de condições” e nivelamento social – ao se concentrar em sua singularidade, ou seja, a democracia não apenas como uma forma política de governo, mas como uma condição social de igualdade. Repetidamente, Tocqueville enfatizou que “uma nova ciência política é necessária para um mundo completamente novo”²⁷, a menos que a “mente dos homens” seja deixada “a vaguear sem rumo”, incapaz de extrair significado do presente.

Enquanto para Tocqueville uma nova realidade exigia uma nova ciência para compreendê-la e extrair significado dela, para Arendt, o totalitarismo não requeria tanto uma nova ciência como uma nova “narrativa”. O totalitarismo não podia realmente ser objeto de uma nova “ciência política”, mesmo que Arendt acreditasse que pudesse haver tal coisa, porque o totalitarismo significava o fim da política como atividade humana, exigindo liberdade de expressão e associação e a universalização da dominação. Nessas condições, era necessária uma história [story] que, mais uma vez, reorientasse a mente em suas andanças sem rumo, pois somente tal reorientação poderia resgatar o passado para construir o futuro. O teórico do totalitarismo como narrador da história [story] do totalitarismo estava envolvido em uma tarefa moral e política. De forma mais incisiva: algumas das perplexidades na abordagem de Arendt ao totalitarismo derivam de seu profundo senso de que o que aconteceu na civilização ocidental, com a existência de Auschwitz, era algo tão radicalmente novo e inimaginável que contar essa história exigia, primeiro, uma reflexão sobre as dimensões morais e políticas da historiografia do totalitarismo. Embora a *política da memória* como parte da destruição da tradição no século XX, que Arendt lamentou, a *política da memória* e a *moralidade da historiografia* estavam no centro de suas análises do totalitarismo, assim como de suas reflexões sobre Eichmann.

à medida em que os desenvolvimentos delineados por Arendt nas duas primeiras seções de *Origens do Totalitarismo* podem ser considerados ‘elementos cristalinos’ do stalinismo e nazismo.

²⁶ Bernard Crick, *On Rereading the Origins of Totalitarianism* [“Ao Reler as Origens do Totalitarismo”], *Social Research* 44 (Primavera de 1977), p. 113-114.

²⁷ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* [“Democracia na América”], ed. J. P. Mayer, trad. George Lawrence (Nova York, 1969), p. 12.

As políticas de memória e a moralidade da historiografia

Para Hannah Arendt, escrever sobre totalitarismo, mas em particular sobre os campos de extermínio e de concentração, os quais ela viu como a maior e sem precedentes forma de dominação, apresentou profundos dilemas historiográficos. Deixe-me resumir isso em quatro títulos: historicização e salvação; o exercício de empatia, imaginação e julgamento histórico; a armadilha do pensamento analógico; e a ressonância moral da linguagem narrativa.

Historicização e salvação. Toda “historiografia é necessariamente salvação e frequentemente justificação”, observa Arendt²⁸. A historiografia se origina com o desejo humano de superar o esquecimento e o nada; é a tentativa de salvar, em face da fragilidade dos assuntos humanos e da inescapabilidade da morte, algo “do qual é mais do que lembrança”. Partindo dessa concepção grega, até mesmo homérica, de história, para Arendt o primeiro dilema colocado pela historiografia do totalitarismo foi o impulso para destruição ao invés de preservar. “Assim, meu primeiro problema foi como escrever historicamente sobre algo – totalitarismo – do qual eu não queria conservar, mas, no contrário, senti-me engajada a destruir”²⁹.

A própria estrutura da narração histórica tradicional, expressa em uma sequência cronológica e na lógica da precedência e sucessão, serve para preservar o que aconteceu, fazendo parecer inevitável, necessário, plausível, incompreensível, e, em suma, justificável. Nada pareceu mais horrível para Arendt que o ditado de que *die Weltgeschichte ist das Weltgericht* (a história do mundo é o tribunal do mundo). Sua resposta a esse dilema foi a mesma de Walter Benjamin: interromper a cadeia da continuidade narrativa, quebrar a cronologia como a estrutura de narrativa, salientar a fragmentariedade, impasses históricos, falhas e rupturas. Esse método da historiografia fragmentária não faz apenas justiça à memória dos mortos, contando o enredo da história em termos do fracasso de suas esperanças e esforços, mas também um caminho de preservar o passado sem ser escravizado por ele, em particular sem ter a moral e a imaginação política sufocados por argumentos de “necessidade histórica”. Arendt se deparou com esse dilema historiográfico ao refletir sobre o totalitarismo, mas há uma pequena questão que esse método de escrever história, em resistência aos tradicionais cânones da narrativa histórica, guiou seu relato controverso da ação da *Judenräte* no seu livro sobre Eichmann, bem como seu relato sobre as revoluções francesa e americana em *Sobre a Revolução*.

Empatia, imaginação e julgamento histórico. Arendt sustentou que havia uma relação especial entre compreensão (*Verstehen*) histórica e o que Kant chamou *Einbildungskraft* (literalmente, o poder de criar, produzir imagens)³⁰. Em cada caso, tem-se que recriar a partir da evidência válida um novo conceito, uma nova narrativa, uma nova perspectiva. Pois a compreensão histórica nunca poderia ser a mera reprodução do ponto de vista dos atores históricos do passado; fingir que a compreensão histórica equivalia³¹ a completa empatia foi um ato de má-fé no qual serviu para distinguir o ponto de vista do narrador ou do historiador. Nesse contexto, Arendt distinguiu meticulosamente “julgamento” de “empatia”³². O narrador histórico, não menos

²⁸ Arendt, “A Reply,” p. 77.

²⁹ Arendt, “A Reply,” p. 79.

³⁰ *Ibid.* Cf. also H. Arendt, “The Crises in Culture: Its Social and Its Political Significance,” in *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New York, 1961), p. 221.

³¹ N.T. O verbo utilizado no original em inglês foi *amounted to*. Esse verbo sozinho é traduzido por *montante* ou *totalidade* de algum objeto específico. Contudo, como ele veio acompanhado da preposição *to* o verbo estabelece uma similaridade entre duas coisas. Nesse caso, *historical understanding* e *complete empathy* se equivaleriam. Deste modo, preferimos utilizar o verbo *significar* que expressa bem a ideia do texto.

³² Arendt, “Crises in Culture,” p. 2020-221; cf. also S. Benhabib, “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt’s Thought,” *Political theory* 16 (February, 1988), p. 29-53.

que o ator moral, teve que se engajar em atos de julgamento, pois também *Verstehen* [compreender] foi uma forma de julgar – certamente não no sentido jurídico ou moralista de atribuição de uma perspectiva de valor, mas no sentido de recriação da realidade compartilhada a partir do ponto de vista de todos os envolvidos e interessados. O julgamento histórico revelou a natureza perspectiva do mundo social compartilhado através da representação de sua pluralidade na forma narrativa. Em tal narrativa representacional estava em jogo a habilidade de “tomar o ponto de vista do outro”, e isso não significa empatizar nem simpatizar com o outro, mas, sobretudo, a habilidade de recriar o mundo como ele apareceu pelos olhos de outros.

Na recriação dessa qualidade perspectiva e plural do mundo compartilhado, o historiador poderia alcançar a tarefa dele ou dela somente ao ponto no qual a sua faculdade da imaginação não estaria limitada a um desses pontos de vistas. Arendt, aqui, traçou uma linha tênue entre a prática do julgamento pelo historiador, por um lado, e, por outro, os dilemas morais do objetivismo e relativismo. O comprometimento de representar na forma narrativa cada perspectiva, como o objetivismo requer, é o equivalente a visão do olho de Deus sobre o universo. Mas o relativismo é igualmente problemático, pois quanto mais pluralizada e fragmentada a realidade social e histórica apareça, mais alguém pode ter a convicção de que não há certo e errado compartilhados e que todas as nossas concepções morais são cortinas de fumaça para as nossas perspectivas e preferências – uma consequência da qual Nietzsche, pela qual a epistemologia perspectivista de Arendt foi certamente inspirada, não hesita em apontar³³.

Tanto na filosofia moral quanto na historiografia, Arendt recusou-se a lidar com esses problemas por meio de posições fundacionalistas e insistiu que o cultivo do julgamento histórico e moral equivalia à habilidade traçar as “distinções tênues” entre os fenômenos e representar a natureza plural do mundo humano compartilhado através da recriação do ponto de vista dos outros³⁴. De acordo com alguns comentadores, a própria Arendt se destacou na arte da representação a tal ponto que ela foi mais bem-sucedida em capturar a mente do antissemita do que do Judeu, dos colonos bôeres brancos do que dos nativos africanos³⁵.

A armadilha do pensamento analógico. Um dos principais problemas de Arendt com as ciências sociais de seu tempo foi que os paradigmas positivistas dominantes conduziram para modelos ahistóricos do pensamento e para entusiasmos precipitados por analogias e generalizações. Desde que o método da ciência foi considerado o método indutivo de reunir cada vez mais exemplos da mesma lei, também nas ciências sociais procurou-se pelo generalizável e transculturalmente “similar”, terminando, deste modo, na maioria das vezes, em generalizações banais³⁶. Para Arendt, o problema com essa aproximação não foi apenas metodológico, mas também moral e político. Essa procura por generalizações nomológicas embotou aquela apreciação pelo o que é novo e sem precedentes, e, assim, falhou em confrontar-se com a tarefa de, novamente, pensar moralmente em face do sem precedente.

³³ Quando Arendt discute extensamente sobre Nietzsche em *The Life of the Mind*, vol. 2, *Willing* (New York, 1978), p. 158-172, ela o trata primeiro e principalmente como um filósofo da vontade e não como um epistemologista. No entanto, é difícil não se perceber a influência epistêmica de Nietzsche sobre Arendt. Sobre o perspectivismo de Nietzsche, cf. A. Nehamas, *Life as Literature* (Cambridge, 1985).

³⁴ Eu já tratei de alguns dos dilemas da teoria moral de Arendt em meu artigo “*Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hanna Arendt's Thought*”. A obrigação de assumir o ponto de vista do outro é parte de uma moralidade universalista-igualitária que precisa de uma justificação mais forte na filosofia moral do que Arendt desejou oferecer.

³⁵ Ver George Kateb, *Hanna Arendt: Politics, Conscience, Evil* (New Jersey, 1983), p. 61-63.

³⁶ Sob a luz dos desenvolvimentos pós-kuhniano, nas ciências sociais em particular, algumas das observações de Arendt sobre o tópico da generalização têm se provado notavelmente premonitórias; cf., sobre o tópico da generalização, R. J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (Philadelphia, 1976).

Politicamente, esse método também afetou a capacidade de resistir por fazer parecer que nada era novo e que tudo sempre já foi³⁷.

Seguindo essa preocupação com o único em vez do genérico, com o sem precedentes em vez do lugar-comum, na primeira edição de *As Origens do Totalitarismo*, Arendt emprega a categoria de “mal radical” para descrever o que tinha acontecido nos campos de extermínio. Posteriormente, e em grande parte como resultado de sua análise de Eichmann, ela o substituiu pelo termo “banalidade do mal”. Sua biógrafa, Elisabeth Young-Breuhl relata que essa mudança foi uma cura posterior para Arendt³⁸. Essa cura significa, contudo, nem perdoar nem esquecer (Arendt sempre insistiu que Eichmann tinha que ser condenado por suas ações. A questão era sobre quais princípios e de acordo com qual justificação?)³⁹. Por essa expressão muito criticada e incompreendida, Arendt levantou uma questão que tem permanecido irrespondida até hoje, a saber: como seres humanos cotidianos “comuns”, enfadonhos, que não são particularmente maus, nem particularmente corruptos ou depravados, poderiam ser implicados e aquiescer a se engajar em tais atrocidades sem precedentes?⁴⁰. Uma expressão melhor do que “banalidade do mal” poderia ter sido a “rotinização do mal” ou sua *Alltäglichung* (cotidianidade). O pensamento analógico governa a lógica do cotidiano, onde nos orientamos por padrões e regras esperados e estabelecidos. Por essa razão, o pensamento analógico rotiniza, normaliza e torna familiar o não-familiar. Ao fazê-lo, isso pode reforçar a qualidade de “normal” e de “cotidiano” do inaceitável, do sem precedentes e do ultrajante.

A ressonância moral da linguagem narrativa. Os primeiros críticos de Arendt elogiaram sua obra como passional e a denunciou como sentimental⁴¹. A resposta de Arendt a isso foi que ela tinha se separado de modo bastante consciente “da tradição do *sine ira et studio*” em sua análise do totalitarismo, pois não expressar a indignação moral, nem procurar incitar isso nos leitores seria equivalente a uma cumplicidade moral. “Descrever os campos de concentração *sine ira* não é ser ‘objetivo’, e sim desculpá-los; e essa desculpa não pode ser substituída por uma condenação com a qual o autor pode se sentir no dever de acrescentar, mas que permanece sem relação com a própria descrição”⁴². A ressonância moral da linguagem de alguém não reside primariamente no julgamento de valor explícito que um autor pode emitir sobre o assunto; em vez disso, tal ressonância deve ser um aspecto da própria narrativa. A linguagem da narração deve combinar com a qualidade moral do objeto narrado. Claro, tal habilidade para narrar faz o teórico se transformar em *storyteller*⁴³, e não é o dom de todo teórico achar a linguagem de um verdadeiro *storyteller*.

O teórico como Storyteller

Pode parecer menos desconcertante agora que, refletindo sobre o que ela estava fazendo, “contar histórias” [*storytelling*] é uma das respostas mais frequentes Arendt nos dá⁴⁴. A

³⁷ Arendt, *A reply*, p. 83.

³⁸ E. Young-Breuhl, *Hannah Arendt: For love of the World* (New York, 1982), p. 331, 367.

³⁹ Ver as trocas [de cartas] com Karl Jaspers sobre esse ponto em *Hannah Arendt-Karl Jaspers: Briefwechsel*, p. 457ff.

⁴⁰ Ver Hans Mommsen, “Vorwort”, em *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen* (München, 1986), pp. xiv-xviii.

⁴¹ Cf. E. Voegelin, resenha de *The Origins of Totalitarianism*, p. 71.

⁴² Arendt, “A Reply”, p. 79.

⁴³ N.T. A palavra foi mantida no original por corresponder ao conceito.

⁴⁴ Ver Arendt, *Men in Dark Times*, p. 22; *Between Past and Future*, p. 14. Há um excelente ensaio de David Luban, que é uma das poucas discussões na literatura que lida com a metodologia da narrativa de Hannah Arendt. D. Luban, *Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory*, [“Explicando Tempos Sombrios: A Teoria da Teoria de Hannah Arendt”], *Social Research* 50 (1983), p. 215-247; ver também E. Young-Breuhl *Hannah Arendt als Geschichtenerzählerin* [“Hannah Arendt como Contadora de

vocação do teórico como contador de histórias é o fio unificador das análises políticas e filosóficas de Arendt, desde as origens do totalitarismo até suas reflexões sobre as revoluções francesa e americana, à sua teoria do espaço público e às suas últimas palavras no primeiro volume de *A Vida do Espírito* sobre o *Pensar*.

Juntei-me claramente às fileiras daqueles que há algum tempo têm tentado dismantlar a metafísica e a filosofia com todas as suas categorias, como as conhecemos desde o início na Grécia até hoje. Tal dismantelamento é possível apenas sob a suposição de que o fio da tradição está quebrado e não seremos capazes de renová-lo. Historicamente, o que realmente se quebrou foi a trindade Romana que uniu religião, autoridade e tradição por milênios. A perda dessa trindade não destrói o passado... O que foi perdido é a continuidade do passado... O que você tem agora é ainda o passado, mas um passado *fragmentado*, que perdeu sua certeza de avaliação⁴⁵.

O passado que reivindica autoridade sobre nós porque é a maneira como as coisas eram realizadas é a "tradição"⁴⁶. No entanto, os eventos do Século XX criaram uma lacuna entre o passado e o futuro de tal magnitude que o passado, embora ainda esteja presente, está fragmentado e não pode mais ser contado como uma narrativa unificada. Nessas condições, precisamos repensar a lacuna entre passado e futuro de forma nova para cada geração, devemos desenvolver nossos próprios princípios heurísticos, nós "temos de descobrir e pavimentar novamente o caminho do pensamento"⁴⁷.

Essa recuperação do passado deve prosseguir e não pode deixar de prosseguir fora do quadro da tradição estabelecida, pois a tradição não revela mais o significado do passado. Porém, estar sem um senso do passado é perder a si mesmo, perder a própria identidade, pois quem nós somos é revelado nas narrativas que contamos sobre nós mesmos e sobre o mundo que compartilhamos com os outros. Mesmo quando a tradição se desintegrou, a narratividade [*narrativity*] é constitutiva da identidade. Ações, diferentes das coisas e objetos naturais, existem apenas nas narrativas daqueles que as executam e nas narrativas daqueles que as compreendem, interpretam e recordam. Essa estrutura narrativa da ação também determina a identidade do "eu". O eu humano, ao contrário das coisas e objetos, não pode ser identificado em termos do que é, mas apenas por quem é. O "eu" é o protagonista de uma história que contamos, mas não necessariamente seu autor ou produtor⁴⁸. A estrutura narrativa da ação e da identidade humana significa que a contínua recontagem do passado, sua contínua reintegração na história do presente, sua reavaliação, reapreciação e reconfiguração são condições ontológicas dos tipos de seres que somos. Se *Dasein* é no tempo, a narrativa é a modalidade através da qual o tempo é experimentado. Mesmo quando o fio da tradição está quebrado, mesmo quando o passado não é mais confiável simplesmente porque foi, ele vive entre nós e não podemos evitar de nos relacionar com ele. Quem somos em qualquer ponto, é definido pela narrativa que une passado e presente.

A narrativa, então, ou, nas palavras de Arendt, a "contação de histórias" [*storytelling*], é uma atividade humana fundamental. Existe, portanto, um *continuum* entre a tentativa do teórico de entender o passado e a necessidade da pessoa que age de interpretar o passado como parte de uma história de vida coerente e contínua. Mas o que guia a atividade do *storyteller*

Histórias"], em *Hannah Arendt: Materialien zu Ihrem Werk* ["Hannah Arendt: Materiais para seu Trabalho"] (Munique, 1979), p. 319-327.

⁴⁵ Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 1, *Thinking* New York, 1978), p. 212.

⁴⁶ Cf. seus ensaios, "What is Authority?" e "What is Freedom," in *Between past and Future*.

⁴⁷ Arendt, *Thinking*, p. 210.

⁴⁸ Arendt, *Human Condition*, p. 181.

quando a tradição deixou de orientar a nossa percepção do passado? O que estrutura os modos narrativos quando formas coletivas de memória se desintegraram, foram destruídas ou foram manipuladas tornando-se irreconhecíveis? Para elucidar a atividade do *storyteller*, Arendt recorre a “algumas linhas” que, segundo ela, dizem “melhor e mais densamente do que eu poderia” o que se faz na tentativa de extrair significado de um passado fragmentado. Ela cita Shakespeare:

*A cinco braças o teu pai repousa,
Seus ossos metamorfoseados em coral,
Aqueles pérolas já foram seus olhos.
Nada dele desvanece,
Mas sofre uma transformação marinha:
Em algo rico e estranho*⁴⁹.

Após a tempestade, o teórico como *storyteller* é como o pescador de pérolas que converte a memória dos mortos em algo “rico e estranho”. Arendt cita pela primeira vez esta passagem de Shakespeare, em seu ensaio de 1968 sobre Walter Benjamin:

Walter Benjamin sabia que a quebra da tradição e a perda de autoridade que ocorreu durante a sua vida eram irreparáveis e concluiu que precisava descobrir novas maneiras de lidar com o passado. Nesse processo, ele se tornou um mestre quando descobriu que a transmissibilidade do passado havia sido substituída por sua citabilidade e que, em vez de sua autoridade, havia surgido um estranho poder de se estabelecer no presente, aos poucos, e privá-lo da “paz de espírito”, a paz insensata da complacência⁵⁰.

Ao usar as mesmas linhas de Shakespeare para caracterizar os esforços de Benjamin e seus próprios exercícios de lembrança, Arendt revelou a influência significativa que as “Teses sobre a Filosofia da História” de Benjamin exerceram em suas visões da narrativa histórica⁵¹. Claro, a própria Arendt não substituiu a transmissibilidade do passado pela citabilidade, mas as citações, tanto para ela quanto para Benjamin, se tornaram fragmentos interessantes, curiosidades arqueológicas cujo significado estava “a cinco braças”. Para encontrar aquelas “pérolas [que] já foram seus olhos”, era necessário mergulhar fundo e escavar o significado original dos fenômenos que estavam cobertos por camadas sedimentadas de interpretação histórica. Uma vez trazidas à superfície, essas pérolas podiam perturbar o presente e privá-lo de sua “paz de espírito”.

No ensaio de Arendt sobre Benjamin, a figura do pescador de pérolas é acompanhada pela do colecionador:

A figura do colecionador, tão antiquada quanto a do *flâneur*, poderia assumir características eminentemente modernas em Benjamin, porque a própria história – ou seja, a quebra da tradição que ocorreu no início deste século – já o havia dispensado desta tarefa de

⁴⁹ Arendt, *Thinking*, p. 212, citando *The Tempest*, Ato I, cena 2. Abaixo o texto original de Shakespeare:

*Full fathom five thy father lies,
Of his bones are coral made,
Those are pearls that were his eyes.
Nothing of him that doth fade
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange.*

⁵⁰ Arendt, “Walter Benjamin”, p. 193.

⁵¹ Eu gostaria de agradecer a Maurizio P. D’Entreves para primeiro atrair minha atenção para esta conexão entre Arendt e Benjamin no primeiro capítulo de sua dissertação de doutorado, *The Political Philosophy of Hannah Arendt: A Reconstruction and Critical Evaluation* [“A Filosofia Política de Hannah Arendt: Uma Reconstrução e Avaliação Crítica”], na Universidade de Boston, 1989.

destruição, e ele só precisava se curvar, por assim dizer, para selecionar seus preciosos fragmentos da pilha de destroços⁵².

Arendt tinha plena consciência de que, ao argumentar que a atividade do contador de histórias [*storyteller*] era semelhante à do pescador de pérolas e do colecionador, estava conscientemente deixando de lado a poesia. Embora ela elogie Benjamin por ser, em última análise, um poeta, entre o poeta que canta para eternizar a cidade e salvar do esquecimento os feitos da grandeza humana e o contador de histórias [*storyteller*] moderno que não possui uma cidade humana identificável, não há mais parentesco. A perda das *Vaterstadts* [cidades natais], como Brecht sabia, não era a perda de um local ou ambiente⁵³; a cidade representava o lar, a tradição e lembranças transmitidas de geração em geração. Se a perda da cidade secou as fontes da poesia, o contador de histórias [*storyteller*], como o pescador de pérolas e o colecionador, mas ao contrário do poeta, ainda era livre para escavar sob os escombros da história e trazer à tona as pérolas que pudessem ser recuperadas dos destroços.

A tensão não resolvida: espaço público “agonístico” vs. “discursivo”

Ao ler os textos de Arendt da “ascensão do social” e sobre o declínio do espaço público no contexto de suas considerações historiográficas, nós não podemos mais encarar seus textos como uma nostálgica *Verfallsgechichte* [história da decadência], mas devemos entender isso como a tentativa de pensar através da história humana sedimentada em camadas de linguagem e conceitos. Nesse procedimento, nós identificamos aqueles momentos de ruptura, mudança e deslocamento na história. Em tais momentos, a linguagem é a testemunha para as mais profundas transformações que ocorrem na vida humana. Tal *Begriffsgeschichte*, uma história dos conceitos, é um ato de lembrar, no sentido de um ato criativo de repensar quais os potenciais perdidos do passado permanecem livres. “A história das revoluções [...] poderia ser contada na forma de parábola, como um conto de um antigo tesouro ouro que, sob as mais variadas circunstâncias, aparece abruptamente, inexplicavelmente e desaparece de novo, sob condições diferentes e misteriosas, como fosse uma fada morgana”⁵⁴.

O pensamento de Arendt, entretanto, não está livre de aspectos de uma *Ursprungsphilosophie* [filosofia originária] que postula um estado original ou ponto temporal como privilegiado. Como oposta à ruptura, mudança e deslocamento, essa visão enfatiza a continuidade entre a origem e o presente e procura descobrir na origem privilegiada a essência perdida e ocultada do fenômeno. Eu sugeria que há duas tensões no pensamento de Arendt, um correspondendo ao método da historiografia fragmentária e inspirada por Walter Benjamin; e outra, inspirada pela fenomenologia de Husserl e Heidegger, e segundo à qual a memória é vista como a recordação mimética das origens perdidas dos fenômenos contidas em alguma experiência humana fundamental. Por essa segunda linha de interpretação, lembretes não faltam em *A Condição Humana* acerca do “significado original da política” ou a distinção perdida entre o “privado” e o “público”.

⁵² Arendt, “Walter Benjamin”, p. 200.

⁵³ Em seu ensaio sobre Brecht, Arendt cita *Of Poor B.B.* [“De Pobre B.B.”]: “Sentamo-nos, uma geração tranquila / em casas tidas como indestrutíveis. / Então construímos aquelas altas caixas na / ilha de Manhattan / E aquelas antenas finas que encantam / As ondas do Atlântico. / Dessas cidades permanecerá o que passou / por elas, o vento! / A casa alegre o convidado: ele / a arruma. / Sabemos que somos apenas inquilinos, provisórios. / E depois de nós virá: nada que valha a pena falar / sobre”. Ver também B. Brecht, “Die Rückkehr”.

⁵⁴ Arendt, *Between Past and Future*, p. 5.

Nesse ensaio, tenho argumentado que ao final da análise é o método benjaminiano da historiografia fragmentária que governa a atividade de Arendt como teórica política. Porém, o legado da *Ursprungsphilosophie* nunca foi completamente perdido. Uma discussão sobre seus dois principais conceitos pode ilustrar essa profunda e não resolvida tensão em seu pensamento.

Arendt acreditava que a filosofia grega, na maioria das vezes, distorcia a experiência da política grega. Platão, em particular, com sua hostilidade exemplar em relação à fragilidade, indeterminação e imprevisibilidade dos assuntos humanos, introduziu conceitos do reino da *poiesis* (produção) para pensar sobre a política. Uma *techne*, um ofício, possui regras que podem ser aprendidas e ensinadas; além disso, é razoável que aqueles inexperientes em uma particular *techne* se submetam à autoridade daqueles com conhecimento e experiência. Como é bem conhecido, Sócrates usa essa analogia da *techne n'A república* para justificar a distinção entre as várias classes. Para Arendt, o que é ameaçador para a política, neste argumento platônico, é a reivindicação de que os assuntos políticos podem ser pensados sob a forma na qual aqueles que sabem dão ordens e aqueles que não sabem obedecem às regras. Arendt se depara com o problema moral implícito em afirmações tais como “mas nós fomos apenas servos obedientes dos superiores” em suas reflexões sobre a responsabilidade pessoal sobre ditaduras e o problema da culpa coletiva. Sobre essa última questão, seus pensamentos são inextricavelmente ligados à sua *Begriffsgeschichte* de conceitos como política, *techne* e governo [*rule*]:

O argumento é sempre o mesmo: cada organização demanda obediência aos superiores bem como obediência às leis do país. Obediência é uma virtude sem a qual nenhum corpo político e nenhuma outra organização poderia sobreviver [...] O que é errado aqui é a palavra “obediência”. Apenas uma criança obedece; se um adulto “obedece”, ele realmente apoia a organização ou a autoridade da lei que reivindica “obediência”⁵⁵.

Arendt, então, analisa porque a obediência parece ser uma virtude natural na política sob a luz do legado platônico que ensina que o corpo político consiste em comandantes e comandados. Essas noções, entretanto,

[...] suplantaram *noções anteriores* e, eu acho, *mais precisas* das relações entre os homens na esfera da ação em concerto. Essas noções anteriores diziam que cada ação realizada pela pluralidade dos homens pode ser dividida em dois estágios – o começo, que é iniciado por um “líder”, e a realização, no qual muitos se juntam para ver o que então se torna um empreendimento comum⁵⁶.

Como indica essa passagem, de novo a linguagem do *Ursprungsphilosophie* – as “noções anteriores” que são também as mais corretas – irrompe no meio da pesquisa de Arendt pelos significados dos termos fragmentados e esquecidos – política como a experiência das ações coordenadas ou da “ação em concerto”.

O segundo exemplo que poderia ilustrar o equívoco da Arendt entre história fragmentária e *Ursprungsphilosophie* é o próprio conceito de espaço público. Essa figura topográfica de discurso é proposta no final de *Origens do Totalitarismo* ao comparar várias formas do governo político. O governo constitucional é comparado a mover-se dentro de um espaço onde a lei é como as cercas erguidas entre os prédios e cada um se orienta em um território conhecido; a tirania é como um deserto. Sobre as condições da tirania, cada um se move em um espaço desconhecido, vasto e aberto, onde o desejo do tirano ocasionalmente assola alguém como uma

⁵⁵ H. Arendt, *Personal Responsibility Under Dictatorship, The Listener* 72 (August, 1964), p. 200.

⁵⁶ *Ibid.*; ênfase minha.

tempestade de areia atingindo o viajante do deserto. O totalitarismo não tem topologia espacial: é como um anel de ferro, comprimindo as pessoas juntas progressivamente até elas se tornarem uma só⁵⁷.

De fato, se o conceito de espaço público de Arendt for lido no contexto de sua teoria do totalitarismo, a palavra adquire uma ênfase um tanto diferente do que parece ser mais dominante no contexto de *A condição Humana*. Eu gostaria de usar os termos espaço “agonístico” versus espaço “discursivo” para capturar esse contraste. De acordo com a primeira leitura, o domínio público representa aquele espaço da aparência no qual qualidades morais e políticas são reveladas, exibidas e compartilhadas com os outros. Esse é um espaço competitivo no qual se compete por reconhecimento, precedência e aclamação; em última instância, é o espaço em que se procura uma garantia contra a futilidade e a transitoriedade de todas as coisas humanas: “Pois a pólis era para os gregos, como a res publica para os romanos, antes de tudo sua garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, ou mesmo a imortalidade, dos mortais”⁵⁸.

Em contrapartida, a visão discursiva do espaço público sugere que tal espaço emerge quando e onde cada um dos homens⁵⁹ agem juntos em concerto. O espaço público é o espaço “onde a liberdade pode aparecer”⁶⁰. Esse não é um espaço necessariamente em sentido topográfico ou institucional: uma câmara municipal [*town hall*] ou uma praça da cidade onde as pessoas não “agem em concerto” não é um espaço público; da mesma maneira, uma sala de jantar privada em que as pessoas se juntam para ouvir uma samizdat ou em que dissidentes se reúnem com estrangeiros pode se tornar um espaço público; um campo ou uma floresta também podem se tornar um espaço público se eles forem o objeto e o local de uma “ação em concerto”. O que faz essas diversas topografias serem espaços públicos é a presença de uma ação comum coordenada pelo discurso e pela persuasão. A violência pode ocorrer no privado e no público, mas sua linguagem é essencialmente privada porque ela é a linguagem da dor. Força, como violência, pode ser localizada em ambos os domínios. De certa maneira, ela não tem linguagem e a natureza mantém sua fonte quintessencial. Ela se move sem ter que persuadir ou machucar. Poder, no entanto, é a única força que emana da ação e vem da ação mútua dos grupos de seres humanos: uma vez em ação, as coisas podem acontecer, então, se tornando uma fonte de “força”.

A distinção entre os espaços públicos agonístico e discursivo é, até certo ponto, uma distinção artificial, pois em cada espaço público é revelado alguma coisa de quem é, suas forças e fraquezas; e até mesmo um espaço dramático existe porque as pessoas se importam em falar e agir juntas. Contudo, essa distinção corresponde a tensão entre as experiências da política grega e da moderna. Para os modernos, o espaço público é essencialmente poroso: a distinção entre o social e o político não faz sentido no mundo moderno, não porque toda a política se transformou em administração ou porque a economia se tornou a quintessência pública nas sociedades modernas, mas, principalmente, porque a luta para tornar algo público é uma luta por justiça. Com a entrada de todos os novos grupos dentro do espaço público das políticas depois da revolução francesa e americana, o alcance do público aumentou. A emancipação dos

⁵⁷ Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 466.

⁵⁸ Arendt, *Human Condition*, p. 56.

⁵⁹ A negação persistente dos “problemas das mulheres” e sua recusa em ligar a exclusão da mulher da política e essa agonístico e predominante concepção masculina de espaço público é espantoso. A “ausência” da mulher como ator político coletivo na teoria de Arendt – indivíduos como Rosa Luxemburgo estão presentes – é uma questão difícil, mas começar a pensar sobre isso significa primeiro desafiar a separação público-privado em seu pensamento que corresponde a tradicional separação das esperas entre os sexos (homens = vida pública; mulheres = esfera privada).

⁶⁰ Arendt, *Between Past and Future*, p. 4.

trabalhadores [*workers*] inseriu as relações de propriedade nos problemas políticos; a emancipação das mulheres significou que a família e a chamada esfera privada se tornaram problemas políticos; a aquisição de direitos para pessoas não-brancas e não-cristãs significou que questões culturais de autorrepresentações coletivas e representações do outro se tornaram problemas “públicos”. Isso não é apenas o “tesouro perdido” das revoluções em que todos podem participar, mas, igualmente, quando a liberdade emerge da ação em concerto, não pode haver nenhum plano para *predefinir* o tópico da conversa pública. A própria definição de plano implica uma luta por justiça e por liberdade.

Talvez, o episódio que melhor ilustra esse ponto cego no pensamento de Hannah Arendt é aquele da dessegregação escolar em Little Rock, Arkansas. Arendt interpretou as exigências dos pais negros, mantida pela Suprema Corte dos E.U.A., para ter suas crianças admitidas em uma escola anteriormente exclusivas para brancos, como sendo o desejo do arrivista [*parvenu*]⁶¹ social para ganhar reconhecimento em uma sociedade que não se importa em os aceitar. Dessa vez, Arendt falhou em fazer a “fina distinção” e confundiu um problema de justiça pública – igualdade no acesso educacional – com um problema de preferência social – quem são meus amigos ou quem eu convido para o jantar. É seu crédito, no entanto, que depois da intervenção do novelista negro Ralph Ellison, ela teve a fineza de mudar sua posição⁶².

Não há dúvida de que o pensamento de Arendt sobre esse assunto foi menos obscurecido por sua visão inspirada na esfera pública da polis do que sua memória histórica da emancipação judia e os paradoxos que isso implicou, criando arrivistas [*parvenus*], párias ou os conformistas sociais totais. É indubitável, todavia, que as tensões entre Arendt, a modernista, a *storyteller* das revoluções, a triste vítima do totalitarismo; Arendt, a brilhante estudante de Martin Heidegger e Karl Jaspers, a filósofa da pólis e de sua glória perdida; Arendt, a judia-alemã que não parou de defender a *Muttersprache* (língua materna) e o legado de Goethe, Kant e Schiller para aqueles liberais anglo-americanos que viram no Nacional-Socialismo a falência da cultura clássica alemã, essas tensões permanecem. E são essas tensões que inspiram o método da teoria política como *storytelling*, uma forma de *storytelling* que, nas mãos de Arendt, é transformada em uma narrativa redentora, resgatando a memória dos mortos, dos derrotados e dos vencidos, tornando presentes para nós mais uma vez suas esperanças fracassadas, seus caminhos não trilhados e sonhos não realizados.

Referências

- ARENDR, H. Hannah Arendt Karl-Jaspers: Briefwechsel. München, 1985.
- ARENDR, H. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace, 1968.
- ARENDR, H. Personal Responsibility Under Dictatorship. *The Listener*, n. 6, 1964.
- ARENDR, H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- ARENDR, H. *The Life of the Mind*. Vol. 1. Thinking. New York: Harcourt Brace, 1978.
- ARENDR, H. *The Life of the Mind*. Vol. 2. Willing. New York: Harcourt Brace, 1978.

⁶¹ N.T Arendt costuma usar o termo arrivista/*parvenu* para designar o judeu assimilado, que assume uma nova nacionalidade em detrimento de sua judeidade.

⁶² Ver H. Arendt, “Reflections on Little Rock”, *Dissent* 6 (Winter, 1959): 45-56; *Ralph Ellison in R.P. Warren, ed., Who speaks for the Negro? (New York, 1965)*, pp. 342-344; e a carta de Arendt para Ralph Ellison de julho de 29, 1965, citado por Young-Bruehl, Hannah Arendt, p. 316.

- ARENDR, H. *The Origins of Totalitarianism*. 3. ed. New York: Harcourt Brace, 1979.
- ARENDR, H. "[The Origins of Totalitarianism]: A Reply". *The Review of Politics*, v. 15, n. 1, 1953, p. 76-84.
- ARENDR, H. Walter Benjamin. In: *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace, 1968.
- BENHABIB, S. "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought". *Political Theory*, v. 16, n. 1, 1988, p. 29-51.
- BERNSTEIN, R. *The Restructuring of Social and Political Theory*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; Harcourt Brace, 1976.
- BUCK-MORSS, S. *The origin of negative dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. Hassocks: Harvester Press, 1977.
- CRICK, B. "On Rereading 'The Origins of Totalitarianism'". *Social Research*, v. 44, n. 1, 1977, p. 106-26.
- LUBAN, D. "Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory". *Social Research*, v. 50, n. 1, 1983, p. 215-248.
- D'ENTREVES, M. P. *The political philosophy of Hannah Arendt: a reconstruction and critical evaluation*. Boston: Boston University, 1989.
- FUNKE, M. *Totalitarisme: E. Studien-Reader zur Herrschaftsanalyse moderner Diktaturen*, Düsseldorf, 1978.
- HABERMAS, J. "Hannah Arendt's Communications Concept of Power". *Social Research*, v. 44, n. 1, 1977, p. 3-24.
- HEGEL, G. W. F. *The philosophy of right*. Translated with notes by T. M. Knox. Oxford, 1973.
- KATEB, G. *Hannah Arendt: politics conscience and evil*. New Jersey: Rowman & Allenheld, 1983.
- LASCH, C. "Introduction". *Salmagundi*, Special. H. Arendt issue, n. 60, 1983.
- MERLEAU-PONTY, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.
- MOMMSEN, H. „Vorwort“ in *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München, 1986.
- MOMMSEN, H. "The Concept of Totalitarian Dictatorship versus the Comparative Theory of Fascism". In: MENZE, E. A. (Ed.). *Totalitarianism Reconsidered*. Port Washington: Kennikat Press, 1981. p. 146-166.
- PITKIN, H. F. Justice: on relating private and public. *Political Theory*, v. 9, n. 1, 1981, p. 327-352.
- TOCQUEVILLE, A. *Democracy in America*. New York: Doubleday, 1969.
- VOEGELIN, E. "The Origins of Totalitarianism". *The Review of Politics*, v. 15, n. 1, 1953, p. 68-76.
- YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: for love of the world*. New York: Yale University Press, 1982.

Sobre os tradutores

Cecília Pereira da Costa

Graduada em Letras pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Mestranda em Filosofia Social e Política pela Universidade Estadual do Ceará (UECE).

José Eronildo Gomes de Araújo Junior

Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Mestrando em Filosofia Social e Política pela Universidade Estadual do Ceará (UECE).

Lucas Barreto Dias

Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará. Doutor em Filosofia (Ética e Filosofia Política) pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com tese sobre "Os métodos de Hannah Arendt". Mestre em Filosofia (Ética e Filosofia Política) pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com dissertação sobre "O conceito de aparência no pensamento de Hannah Arendt". Possui graduação em Licenciatura plena em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) com monografia sobre Ontologia, política e moral em Simone de Beauvoir. Membro do GT de Filosofia Política Contemporânea da ANPOF. Membro do grupo de pesquisa CENTELHA, do IFCE. Membro e pesquisador do GEPEDE – UVA. Membro e pesquisador do grupo de pesquisa Ética e Filosofia política – UFC. Áreas e temas de interesse na Filosofia: Filosofia Política, Ética, Existencialismo, Hermenêutica e Fenomenologia. Desenvolve pesquisa sobre a relação entre método e pensamento político a partir de Hannah Arendt, bem como sobre a relação entre política e formas de dominação. Está à frente do *podcast* de filosofia *Ágora Café*.

Recebido em: 16/02/2024

Received: 16/02/2024

Aprovado em: 05/03/2024

Approved: 05/03/2024

Revista Argumentos

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Trata-se de uma revista que visa divulgar, prioritariamente, trabalhos de pesquisadores em Filosofia nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e *anônimos* (os dados dos autores serão gravados em lugar próprio por ocasião da *submissão online*), revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês. Em caso de solicitação de revisão, os artigos devem ser reincluídos por *via online*.

Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência devem constar no local apropriado solicitado na *submissão online*. Não serão aceitos trabalhos de graduados ou de mestres.

Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5 cm.
- Parágrafo recuado em 1,25 cm à esquerda, espaço interlinear de 1,5 cm e espaçamento antes e depois zero.

Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.). As notas explicativas devem vir em notas de rodapé.

As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

- a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso]

Demais Informações para o email:

argumentos@ufc.br

