

# A



# RGUMENTOS

Revista de Filosofia

ISSN 1984-4247



Ano 8  
N.º 16  
2016



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



**ARGUMENTOS**  
Revista de Filosofia

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

## UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

### REITOR

Prof. Henry de Holanda Campos

### PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Prof. Antônio Gomes de Souza Filho

### DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Joaquim Melo de Albuquerque

### DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Sandro Thomaz Gouveia

## ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

### COMITÊ EDITORIAL

#### Editor Executivo

Odílio Alves Aguiar (UFC)

#### Ética e Filosofia Política

Luiz Felipe Sahd (UFC)

Evanildo Costeski (UFC)

#### Filosofia da Linguagem e do Conhecimento

Luis Filipe Estevinha L. Rodrigues (UFC)

Kleber Carneiro Amora (UFC)

Helder B. Aires de Carvalho (UFPI)

João Branquinho (Univ. Lisboa)

João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE)

Jorge Adriano Lubenow (UFPB)

Juan Adolfo Bonaccini (UFPE)

Luis Manuel Bernardo (UNL)

Marco Rufino (UNICAMP)

Marcos Silva (UFAL)

Maria Cecília Maringoni de Carvalho (UFPI)

Mário Vieira de Carvalho (UNL)

Pedro Santos (Univ. do Algarve)

Rafael Haddock-Lobo (UFRI)

Rosalvo Schutz (UNIOESTE/PR)

### CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS)

André Duarte (UFPR)

André Leclerc (UFC)

Cícero Barroso (UFC)

Claudinei Aparecido de F. da Silva (UNIOESTE/PR)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI)

Cláudio Ferreira Costa (UFRJ)

Edmilson Azevedo (UFPB)

Eduardo Castro (Univ. da Beira interior)

Ernani Chaves (UFPA)

Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG)

Fernando Magalhães (UFPE)

Giuseppe Tosi (UFPB)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

### EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Odílio Alves Aguiar

PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos

REVISORES DO DOSSIÊ: Judikael Castelo Branco, Daniel Benevides Soares

BIBLIOTECÁRIA: Perpétua Socorro T. Guimarães - CRB 3/801

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)

Fortaleza - CE - CEP 60455-760

Site: [www.filosofia.ufc.br/argumentos](http://www.filosofia.ufc.br/argumentos)

E-mail: [argumentos@ufc.br](mailto:argumentos@ufc.br)

SOLICITA-SE PERMUTA

**PERIODICIDADE: SEMESTRAL**



Dados Internacionais de Catalogação na Fonte  
Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2016

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-graduação em Filosofia,  
ano 8, n. 16, semestral, jul./dez. 2016.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

ISSN:1984-4247 e-ISSN:1984-4255

# Sumário

|                 |   |
|-----------------|---|
| Editorial ..... | 5 |
|-----------------|---|

## ARTIGOS:

|  |     |
|--|-----|
| <b>Nietzsche e o <i>ἐγώ εἰμι</i>. O duplo caráter da ética afirmativa de Jesus</b><br>Adilson Felício Feiler .....   | 7   |
| <b>Os sonhos de Adorno</b><br>Douglas Garcia Alves Júnior .....  | 21  |
| <b>Hempel's paradox is not an actual cognitive problem</b><br>Miguel López-Astorga .....   | 29  |
| <b>Distinções entre a teleologia aristotélica e a darwinista e sua<br/>superação pela teoria da síntese estendida</b><br>Matheus de Mesquita Silveira, Heloisa Allgayer, Rafael Francisco Hiller ..... | 37  |
| <b>O silogismo perfeito em Aristóteles</b><br>Thiago Silva Freitas Oliveira .....  | 50  |
| <b>As obras éticas de Aristóteles: aproximações e distensões em relação<br/>à <i>Ethica Nicomachea</i></b><br>Marccone Costa Cerqueira .....   | 61  |
| <b>Corrupção entre o ser e o dever ser</b><br>Pedro Geraldo Aparecido Novelli, Cátia Goretzki, Davide Barile,<br>Holger Glinka, Niklas Hebing .....  | 69  |
| <b>Vida, política e economia em Michel Foucault</b><br>Cícero Oliveira .....   | 79  |
| <b>Sobre a acomodação de argumentos baseados em doutrinas éticas na<br/>teoria na democracia de Rainer Forst</b><br>Henrique Brum .....  | 89  |
| <b>Pierre Bayle e Giulio Cesare Vanini: reflexões sobre o ateísmo virtuoso</b><br>Marcelo de Sant'Anna Alves Primo .....   | 102 |

|  |     |
|--|-----|
| <b>Do habitus à unidade da força no pensamento steiniano: abertura para compreensão da virtude no luto</b><br>Miguel Mahfoud, Maria Inês Castanha de Queiroz ..... | 122 |
| <b>A relação binominal <i>virtù-fortuna</i> no pensamento ético e político de Maquiavel</b><br>Jorge D. M. Mateus .....  | 137 |
| <b>Responsabilidade moral e determinismo</b><br>Tania Schneider da Fonseca .....   | 145 |
| <b>Honnet, economia e <i>crowdfunding</i>: uma saída ou mais uma ilusão</b><br>Rodolfo Denk Neto .....   | 159 |
| <b>O Equilíbrio Reflexivo na epistemologia moral</b><br>Marco Oliveira .....   | 169 |
| <b>Existe solução para a sociedade em Rousseau?</b><br>José João Neves Barbosa Vicente .....   | 183 |
| <br><b>RESENHA:</b>  |     |
| <b>GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. <i>Algumas reflexões Wittgensteintianas a partir do "Heidegger Urgente: introdução a um novo pensar"</i></b><br>Marco Silva .....      | 191 |
| <b>NORMAS PARA PUBLICAÇÃO</b> .....  | 199 |

# Apresentação

*Argumentos* é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Visa divulgar e intercambiar, prioritariamente, trabalhos inéditos de pesquisadores em Filosofia do Brasil e do exterior nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem, linhas compatíveis com a política de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC. A edição, na forma impressa e eletrônica, visa facilitar o acesso e a difusão do material da revista. Além de artigos, publica-se, também, traduções, resenhas e entrevistas.

A partir de 2011, a revista *Argumentos* entrou num novo ciclo. Como uma contribuição do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, oferecido à comunidade filosófica, publica artigos relacionados às suas linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia da linguagem e do conhecimento. Para tanto, foi instituído uma editoria para cada uma dessas linhas. Essa mudança está relacionada à expansão da Filosofia no Brasil e à demanda qualificada por publicação nos setores de estudos acima mencionados. O crescimento da pesquisa no Brasil e as exigências inerentes a esse processo redirecionaram o nosso projeto inicial. Por essa razão, passou-se a exigir dos autores mais experiência e originalidade nos artigos. A revista, como regra, publica artigos apenas de pesquisadores experientes, reservando, porém, como exceção, a possibilidade de publicar artigos de qualidade de pesquisadores iniciantes. Aos discentes a revista incentiva, de modo especial, a submissão de traduções e resenhas.

É com muita satisfação que trazemos ao público o número 16, evidenciando, assim, a existência de um percurso realizado na publicação de pesquisas filosóficas levado à frente pelos professores de Filosofia da Universidade Federal do Ceará. O atual número publica artigos de importantes pesquisadores pertencentes às instituições de ensino superior do nordeste ao sul do Brasil e, também, do exterior. O excelente nível dos artigos, a pontualidade na publicação, juntamente com as exigências para publicação estão sendo corroboradas pelo nível internacional das instituições indexadoras da *Argumentos*. Isso é um elemento motivador para os autores, mas, também, para todos que trabalham no dia a dia da revista. Nesse clima de alegria e realização, desejamos boa leitura a todos!

*Os editores*



# Nietzsche e o *ἐγώ εἰμι*. O duplo caráter da ética afirmativa de Jesus

## RESUMO

A expressão “Eu sou” reúne em si toda a dimensão de afirmação de si mesmo. Esta afirmação, ao mesmo tempo que diz tudo de si também reserva grande parte do que poderia falar ao âmbito do mistério, do não dito, do por dizer, mas que não diz para que não venha a se esvaziar. Tal é a intenção do evangelista João por ocasião da redação de seu Evangelho – Reafirmar toda aquela densidade de liberdade e ação típica do Judaísmo, quando o próprio Deus de Israel fala de si apenas que É Aquele que é. Dizer que é, por um lado, revela um caráter metafísico e, por outro, um caráter existencial, ou seja, que não se pode enquadrar em apenas uma categoria, mas é aberta ao todo. Pergnta-se: diante destes dois caracteres, como Nietzsche valoriza a dimensão de afirmação ética, que se depreende da prática de Jesus?

**Palavras-chave:** Ética; afirmação; Jesus; prática; Nietzsche.

## ABSTRACT

The expression “I am” joins in itself all that dimension of affirmation of yourself. This affirmation, at the same time, that show all of itself also reserves big part of that could show the scope of mystery, of non said, of unsaid, but not say for not empty itself. This is the intention of Evangeslist John by occasion of wording of his Gospel – Reaffirm all of that density of liberty and action typical of Judaism, when God himself of Israel says of himself that Is who is. Saying that is, on the one hand, reveals a metaphysical character, and, on the other hand, an existential character, that is, cannot frame in only one category, but is open to all. Considering these two characteristics, how Nietzsche appreciates the dimation of ethical affirmation that so clearly it appears of Jesus practice?

**Keywords:** Ethic; affirmation; Jesus; practice; Nietzsche.

---

\* Doutor em Filosofia, Professor PPGFilosofia da Unisinos. Email: afeiler@unisinos.br



## Introdução

Nietzsche vê a sociedade como uma totalidade orgânica para além da massificação alienante provinda de uma autoridade institucional, de uma moral de rebanho, já que o mesmo, através de uma experiência própria, viveu a repressão de um tipo de Cristianismo moral autoritário. O problema está no tom radical que a crítica de Nietzsche assume contra a moral autoritária de rebanho, o que pode levar a uma leitura que se tornou caricata ao se associar Nietzsche à crítica a toda e qualquer modalidade de vida social. O legado da lei, pela vida social que supera o autoritarismo positivo e moral, contribui para a constituição do todo: a plenitude de pontos culminantes de força. Logo, a negação de toda e qualquer possibilidade de vida social reduz o humano a um átomo, isolado e onipotente e, por isso, incapaz de realizar aquilo que é o seu projeto: o de estabelecer uma nova cultura, a cultura de espíritos livres, em relações recíprocas – *Gegenseitigkeit*, mediante um ethos singular. A constituição de um ethos singular passa, necessariamente, pela vida social: o lugar do confronto entre sujeito e objeto. Como é possível valorizar a vida social assumindo o compromisso da singularidade do legado ético cristão na história?

Nietzsche tem, na figura histórica de Jesus, aquele que assumiu um compromisso ético singular, sem se deixar enquadrar pelos diferentes movimentos massificantes que existiam em sua época, como foi o caso do próprio movimento de João Batista. Em seu compromisso com a sociedade, afirma em tudo o singular. Ou seja, que a massa indiferenciada não venha a eliminar a singularidade de cada particular. Cada singularidade se afirma como unidade plena, cheia de sentido, transbordante de significado. Esta afirmação alcança, em Jesus, um teor todo especial; e isso a partir de sua própria vida e prática. Esta, no fundo, caracterizou-se não inteiramente como algo novo, mas veio reafirmar elementos que já existiam na cultura judaica da qual ele mesmo fazia parte. O novo, em Jesus, está na maneira como reafirma elementos tipicamente judeus, para introduzir uma ética baseada numa prática singular. A força da afirmação dessa singularidade ética reside, de maneira particular, quando Ele se define como “Eu sou”. Carregada de sentido e de significado, tal expressão reafirma toda a ética judaica.

O “Eu sou” judaico denota, ao mesmo tempo, tanto uma explosão de sentido, como um velamento, um escondimento. Foi através dessa expressão que, pela primeira vez, Deus se revelou a Israel. Tal revelação ocorreu para trazer ao povo um conhecimento de quem é o seu Deus. Contudo, esse conhecimento se baseia, em última análise, em seu não conhecimento, ou seja, em seu não desvelamento, pois é neste não dizer que Deus continua sendo Deus – o que se expressa de si, mas ao mesmo tempo reserva para si sua identidade. É, pois neste movimento de expressar-se e reservar-se, nesse sair de si e entrar em si que o “Eu sou” vai adquirindo o seu sentido e valor, enquanto indicador de revelação e dissimulação.

Neste artigo realizamos uma leitura desta expressão desveladora do Deus judaico cristão “Eu sou”, a partir de algumas referências que Nietzsche apresenta em seu *Anticristo* sobre o caráter afirmativo da ética vivida por Jesus. Fazemo-lo tendo em contrapartida o Evangelho de João, o Evangelho que mais inspirou

Nietzsche na redação de grande parte de seus textos. A pergunta que se põe, é: Em que medida a força afirmativa do “Eu sou” judaico tem influenciado a ética pregada e vivida por Jesus e a leitura afirmativa que dela faz Nietzsche?

Dizer “Eu sou” é apresentar um duplo caráter: por um lado, um caráter metafísico que revela a essência daquele que se expressa de si, e, por outro, um caráter de plenitude, pois dizer “Eu sou” é dizer tudo de si; expressando a totalidade de sentido que guarda essa expressão, sem, contudo, esgotar o seu reservatório místico. As inúmeras metáforas que Jesus apresenta, no Evangelho de João, para dizer de sua identidade: a porta, o pastor, a luz... revelam seu caráter ético afirmativo, sem, contudo esgotá-lo, função sempre melhor exercida pela metáfora. Em que medida esta expressão “Eu sou” serviu de subsídio para as referências de uma ética afirmativa que Nietzsche atribui à figura de Jesus?

Procederemos, em nossa apresentação, através de uma leitura de várias partes do *Anticristo*, compreendendo igualmente os *Fragmentos Póstumos* e o *Epistolário* correspondentes a esse período. Principiaremos com elementos da tradição teológica judaico cristã referentes à expressão “Eu sou” em seu duplo caráter, metafísico e existencial. Em um segundo momento, traremos para a discussão algumas características que Nietzsche extrai de outras tradições religiosas, bem como de outras fontes e referências, como é o caso de Dostoiévski, para a sua apresentação da figura de Jesus. E, finalmente, apresentamos, com base nos referenciais judaico-cristãos do “Eu sou” e na literatura, em que medida essa dupla referência ao caráter afirmativo da figura de Jesus melhor corresponde à leitura de Nietzsche.

## 1 O duplo caráter da expressão “Eu sou”

Quando se usa a expressão “eu sou” se evoca, logo de saída, um sentido metafísico, revelando-se um caráter essencial. Dizer que algo é, é revelar a sua constituição mais íntima e primordial; é dizer que possui essência, o que lhe dá um caráter metafísico. Contudo, este é um caráter que foi introduzido na cultura grega, e só muito mais tarde foi se espalhando em outras culturas, como na cultura semita. Este encontro cultural exerceu papel muito importante nos convertidos do Judaísmo para o Cristianismo, como foi o caso de Paulo em suas viagens missionárias entre os gregos. No entanto, mesmo que na cultura semita, originalmente, não estivesse presente toda a influência metafísica, tipicamente grega, ainda assim poderíamos estabelecer uma aproximação, por analogia, da metafísica entre os semitas. Esta metafísica que estamos aproximando, por analogia, entre os mundos grego e semita, não diz respeito aos contornos filosóficos tipicamente gregos mas evoca elementos que perfeitamente poderiam ser aplicados aos semitas, como é o caso de se dizer que, quando alguém diz algo sobre si, evoca a sua constituição mais íntima, no caso, a sua essência, mesmo em desacordo com os padrões gregos.

Na cultura semita, entre outras culturas, o dizer algo sobre algo ou alguém constitui uma forma de conhecimento sobre este mesmo algo ou alguém. Um conhecimento que traduz, de maneira especial na cultura semita, uma forma de dominação sobre o objeto ou a pessoa que se está conhecendo. Isto aparece muito bem na declaração de Deus, que aparece no Gênesis, quando de sua proposta de

aliança com Abraão “Eu sou (אני)<sup>1</sup> *Eyeh* Deus Todo-poderoso” (Gen, 17,1). O todo poderoso é Shadday, cujo significado é bastante obscuro, no entanto, faz referência a alguém que está acima dos demais, em poder e força, como aquele que não se deixa dominar, nem subjugar. Esta é a primeira referência bíblica onde aparece Deus se referindo a si mesmo. Mas, como o texto do Gênesis não foi o primeiro a ser escrito, ainda que seja o primeiro na ordem em que aparece com relação aos demais textos<sup>2</sup>, temos no livro do Êxodo uma segunda referência importante, e a mais antiga sobre Deus se referindo a si, em resposta à pergunta de Moisés: “Eu sou o que sou” (אֲנִי אֲשֶׁר אֲנִי - *Ehyeh Asher Ehyeh*), (Ex.3, 14) que a Septuaginta traduziu como *ἐγώ εἰμι ὁ ὢν*. O nome não importa, e sim que Deus é o Deus dos patriarcas. Ele não pode ser definido por predicados, pois é o que é, é um ser absoluto. Porém, somente mais adiante Deus diz quem Ele é: “Eu sou o Senhor. Eu apareci a Abraão, Isaac e Jacó como ‘Deus Todo-poderoso’, mas não lhes dei a conhecer meu nome: ‘Yahweh’” (Ex. 6, 2-3). Ainda que tivesse falado sobre si, Deus não dissera seu nome porque conhecer alguém pelo nome constitui uma forma de dominar, e Deus não pode ser dominado. Ele permanece no âmbito do que, ao mesmo tempo, que fala de si e também se esconde, permanece mistério. E, com isso, Deus se afirma como o Todo-poderoso, Aquele que possui domínio sobre tudo, de modo a nada ficar fora de seu controle. Contudo, quando Deus fala seu nome, ao falar seu nome na revelação feita a Moisés, não mais faz promessas, mas faz de Israel seu povo particular. Ou seja, a revelação da identidade de Deus leva ao compromisso para com aquele a quem é revelada essa mesma identidade.

O compromisso que demanda desta revelação da identidade de Deus faz com que o caráter do “Eu sou” adquira um teor existencial. É que comprometer-se é fazer parte da vida daquele com quem se compromete de maneira existencial, e não apenas essencial. O “Eu sou”, para além de, somente revelar algo de sua constituição íntima, evoca um compromisso, ou seja, uma prática, que só pode concretizar-se existencialmente. Deus quer fazer parte da vida de seu povo e não apenas dizer quem é, pois é assim que vai-se afirmando como único Deus em meio a esse povo. A afirmação possui, neste contexto, um caráter de compromisso existencial. O compromisso que envolve a vida e a afirma, na sua efetividade dinâmica para além de sua constituição metafísica. Este aspecto existencial, de afirmação comprometida de si é um dos aspectos mais marcantes da vida e prática de Jesus, que, por sinal não é algo originado com Ele, mas que já está presente na cultura de seu povo, bem como em sua tradição talmúdica. O traço existencial da afirmação de Deus, pelo expressão “Eu sou” não seria uma resposta para aquilo que Nietzsche buscava reverter na cultura judaico cristã? – a superação do “[...] sintoma de fraqueza, como incompatível com uma vida escendente e afirmativa”? (NIETZSCHE, EH, *Porque sou um destino* § 4, 1969, p. 366). O Deus que se afirma não pela força das palavras e das leis, mas pela prática de compromisso com seu povo denota na sua identidade o caráter exis-

<sup>1</sup> A expressão que normalmente se traduz como “eu sou”, na verdade em hebraico significa “serei que serei” אֲנִי אֲשֶׁר אֲנִי Ehyeh asher ehyeh. Este Ehyeh é o verbo “ser” na primeira pessoa do singular, na conjugação futuro, portanto não teria lógica de se traduzir como eu sou, mas sim eu serei. Existem muitas passagens bíblicas que fazem uso deste verbo no futuro.

<sup>2</sup> O livro do Gênesis foi escrito no século X antes de Cristo, no período em que Israel viveu o perigo da desaparecimento do Reino do Sul com todas as suas instituições, entre estas, a figura de Deus e a sua fé. Daí a importância de registrar todo o relato de suas origens.

tencial. Se depreende daí um compromisso com a vida, que na cultura judaica possui um caráter dinâmico, de luta. A esse respeito, Scarlett Marton recorda que

Nietzsche sustenta que tanto na vida social quanto na individual, tanto na vida mental, quanto na fisiológica, há uma e mesma maneira de ser da vida: a luta. Traço fundamental da vida, a luta é necessária: simplesmente não pode deixar de existir. (MARTON, 2016, p. 412).

A vida, com seu caráter de luta, se apresenta como valor fundamental da afirmação identitária de Deus. Nietzsche, na interpretação de Werner Stegmaier: “[...] se eleva ao parâmetro divino, ele faz com o que o suposto parâmetro divino se deixe reconhecer como sendo humano” (STEGMAIER, 2010, p. 06). Há nele uma preocupação em aproximar as distâncias entre o humano e o divino, tarefa esta levada a cabo por Jesus. O traço que marca a atuação de Jesus é o de acentuar este aspecto da afirmação de si enquanto compromisso existencial em uma prática, para além de uma observância estática de um código legal. No compromisso que demanda a identidade de Jesus nada pode ser estático, tudo se apresenta em constante movimento de afirmação. Esta característica de Jesus não passou despercebida por Nietzsche. Inclusive, em diversas passagens de seus escritos, como *A Genealogia da Moral* e *O Anticristo*, enfatiza o caráter crístico, essencial na vida e prática daquele que foi o único cristão que existiu. No entanto, seguindo as reflexões de Curt Paul Janz, cabe “[...] perguntar se Nietzsche realmente assume uma postura tão clara, se, além do Cristianismo com sua fundamentação na metafísica e na ontologia de Platão, ele não começa a atacar também a ética judaica.” (JANZ, 2016, p. 430). Persequimos a ideia de que Nietzsche enfatiza aspectos que se depreendem tanto da cultura judaica quanto da ética de Jesus, a dinâmica afirmativa da vida. Nietzsche, se utiliza de outras fontes para que o auxiliem na caracterização de Jesus. E estas ele as vai buscar, principalmente, na literatura. Dada a sua veia psicológica refinada, é na literatura de Dostoiévski que ele encontra a descrição do tipo mais próximo daquele do Messias. Ainda, com base, em sua formação teológica, o filósofo vai buscar no Evangelho de João, o Evangelho teológico por excelência, traços que melhor se adequam àquelas características que se depreendem da prática de Jesus. Quais os principais elementos que Nietzsche extrai da psicologia e da prática de Jesus com base nas fontes acima evocadas?

## 2 A figura de Jesus em Dostoiévski e no Evangelho de João: a lei e a vida social

Pelo itinerário já realizado pudemos verificar que o caráter de uma ética dinâmico-afirmativa-existencial do “Eu sou” é, basicamente, o que caracteriza a identidade do Deus judaico cristão, para além daquele caráter estático-afirmativo-metafísico. Há uma verdadeira explosão de sentido na expressão “Eu sou”, o que, ao mesmo tempo, não deixa de apresentar sua dimensão de mistério. Nesta mesma linha, Jesus em sua vida pública volta a utilizar tal expressão, contudo, com uma densidade existencial mais plena, razão pela qual utiliza adjetivos concretos para completá-la; “Eu sou a porta, eu sou o pastor...”

É bastante esclarecedor, a esse respeito, o que diz Stegmaier: “Segundo o evangelho de João, Cristo disse acerca de si: ‘Eu sou o caminho, a ver-

dade e a vida' (Jo 14,6). Nietzsche não disse 'Eu sou a verdade', mas sim 'a verdade fala em mim.' (STEGMAIER, 2010, p. 23).

Nietzsche acentua o caráter de uma afirmação, acerca de si, que está sempre em processo, algo se fazendo, uma verdade em ação, e não extática, como uma verdade única. Ele quebra aquela verdade conceitual engessada para dar vazão a uma verdade que fala nele. Contudo, a atitude afirmativa de Jesus não pode ser enquadrada em uma cristalização conceitual, mas em um compromisso ético que se traduz em acolhida das diferenças, da diversidade, portanto, do valor da dimensão social. Ao desenharmos o valor da vida social no legado da ética cristã tomamos, por guia, a descrição de Jesus, de Nietzsche, influenciada pela figura do príncipe Michkin, vivida pelo Idiota de Dostoiévski. É a Dostoiévski que Nietzsche tributa a sua inspiração como primeiro psicólogo da Europa, não uma psicologia como unidade da alma, mas como pluralidade pulsional, como ciência da subjetividade. Em Dostoiévski e em Nietzsche, nas suas respectivas obras: (*O Idiota* e *O Anticristo*) é possível verificar a evolução de seus personagens principais: o príncipe Michkin e Jesus, capazes de se sacrificarem pelo bem de todos. Contudo, embora o Idiota esteja voltado ao bem dos demais, ele não se confunde com eles. A própria denominação de "Idiota" não carrega o significado de "parvo", "ignorante", "tolo", mas aquele, que se mostra livre, aberto e indiferente aos costumes e padrões politicamente estabelecidos. Aquele que é capaz de amar e ter compaixão, mesmo em meio às piores vilezas, "um verdadeiro enviado de Deus" (DOSTOIÉVSKI, IV, 2002, p. 41), embora, na aparência, "[...] não passasse de um pobre idiota, quase um pedinte, pronto até a aceitar a caridade alheia" (*Ibidem*, V, p. 41). A prática cândida de vida do Idiota se aproxima da prática de Jesus em meio aos abusos farisaicos da lei judaica. Jesus não se apresentou como negador, opositor ou combatente do Judaísmo, mas conservou em tudo o seu si mesmo (JANZ, 1978, p. 651), um renunciante, um Idiota. Nietzsche conserva, com isso, uma atitude simpatética para com Jesus, um misto de simpatia e deboche, valorizando o que em Jesus há de mais singular: sua prática. É mediante esta prática que ele elabora a sua ética, uma ética do "Sim", para além de uma vida degenerada pelo Cristianismo dogmático e pela filantropia moderna. A prática de Jesus pode ser comparada à neutralidade científica, como recorda Figt (FIGT, 2007, p. 335), que não faz diferença entre estrangeiro e nativo, entre judeu e não-judeu (NIETZSCHE, AC, KSA, § 33, 1969, p. 203); uma postura não-doutrinária e cautelosamente comprometida com a crítica de estruturas cristalizadas para a criação do espírito que contribui com a ética do "Sim". A ética do "Sim" não é uma ética da negação da realidade, pois Jesus mesmo é descrito no *Anticristo* como aquele que não pode negar (FIGT, 2007, p. 335), mas da "[...] afirmação, como libertação para a totalidade da vida." (SLOTTERDIJK, 2004, p. 49). Uma totalidade que se aproxima, inclusive, do Evangelho de João, "o Evangelho que melhor encarna a totalidade da vida em Jesus, sua divindade e humanidade, sua unidade com o Pai, e com os seus discípulos." (HEGEL, CEC, TWS, 1994, p. 302).

O Evangelho de João, escrito nos anos de 80-90 d. C., ao centrar sua mensagem na pessoa de Jesus, combate a centralidade de uma determinada hierarquia religiosa judaica que obstacularizava a aceitação de Jesus. Por isso, a tese principal que o autor do quarto Evangelho apresenta, a fim de corroborar a aceitação de Jesus, é a de sua encarnação no mundo, uma unidade com Deus selada no Espírito

Santo. Com a divindade não separada de sua humanidade, mas unida ao concreto de seus atos e discursos. Esta mediação entre divindade e humanidade se comprova, inclusive, pelo recurso utilizado por Jesus diversas vezes: a expressão *ἐγώ εἰμι* “Eu sou”, vinte e quatro vezes esta expressão é utilizada no Evangelho de João. Através desta expressão Jesus reporta ao primeiro século do Judaísmo quando Deus se dirigia à humanidade com a expressão “Eu sou” sem o predicado<sup>3</sup>. Logo, o “Eu sou” de Jesus com o predicado, conduz o primeiro século do Judaísmo a sua plenitude, pois faz mediação com elementos naturais como a luz (Jo 8,12) e a vida (Jo 11,25). Jesus atribui esta expressão a si e o faz de forma tão fértil, que não provê qualquer predicado imediatamente identificável. É do Evangelho de João aquela expressão que inspirou, inclusive, o título de um texto de Nietzsche, o “Ecce homo” *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος* (Jo 19, 6). Embora a declaração de Pitalos pudesse indicar desprezo ou pena, na mente do autor do quarto Evangelho, pode ser correlativo ao título de “Filho de Deus”. Depreende-se desta declaração um misto que pode carregar um significado duplo e contrário razão pela qual somos levados a crer que Nietzsche a aproveita para elaborar um controvertido autorretrato. É, além disso, um Evangelho não dirigido para leitores provindos de outras religiões, mas para aqueles cristãos provindos do Judaísmo que insistiam em obrigar a todos os não-judeus, que abraçavam a fé crista, à circuncisão. O autor do Evangelho aponta para o sentido de plenitude das práticas judaicas, a partir da prática apresentada por Jesus. No entanto, o uso da expressão “os judeus” no Evangelho deu azo a uma crítica anti-semita, porque com esta expressão não se designa um grupo étnico ou religioso, seguidor do Judaísmo, mas sim as autoridades religiosas do templo. Jesus, mesmo foi condenado, de acordo com os relatos do Evangelho, não exatamente pelas suas palavras e ações em si, mas por transgredir as autoridades religiosas do templo, através do que ele disse e fez. Jesus, em João, é o Filho do Homem que cumpre a vontade de Deus à luz do espírito de Deus para além das autoridades religiosas. Ao ultrapassar o tempo histórico em que foi escrito, o Evangelho de João se apresenta como o livro da vida, com orientações e experiências que inspiram uma prática de vida. João, com seu Evangelho, mostra que o ethos cristão, para além de um conjunto de doutrinas, é uma experiência de vida, que ele mesmo tem vivido a partir de seu contato com Jesus. Desse modo, o Cristianismo não pode ser concebido como uma teoria da qual demanda uma prática, “[...] um conceito fora, uma única realidade em seu lugar – [...] uma religião não só depende de erros, mas inventiva até genial apenas em erros nocivos, que envenenam a vida e o coração” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 39, 1969, p. 210), mas uma prática que surja do coração, de um ethos, da vida compreendida em sua plenitude.

Com isso, Nietzsche pretende dizer que Jesus não tinha um suporte teórico para sua prática. Embora sua vida se resumisse a uma praxis sem ressentimento, mas com magnanimidade, a inexistência de uma base teórica conduziu os cristãos a um mundo da imaginação e conseqüentemente a uma alienação, onde as contradições sociais, econômicas e políticas estariam resolvidas internamente, na conversão do coração (OTTAVIANI, 2007, p. 19).

<sup>3</sup> Cf. Êxodo, 13,14, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 87); Isaías, 41,4, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 1033); Isaías, 43,10, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p.1037); Isaías, 46,4, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p.1042).

Dado que a prática de Jesus não possui um suporte teórico que a antecede e a sustenta, ela é conduzida para além das contradições sociais e políticas, ditadas pela conversão do coração, numa organicidade pessoal e social. Essa experiência, segundo Morgan Rempel, Jesus em seu misto “[...] de sublime, de doente e de infantil” (REMPEL, 1964, p. 36), viveu com intensidade.

Este ideal, no entanto, foi vivido em meio à coletividade, numa prática de vida singular, que supera a massificação sob o jugo de uma lei universal. Uma vivência social que supera o estranhamento e o Positivismo da lei no Judaísmo e na modernidade,<sup>4</sup> contaminada pela lei moral kantiana que fragmenta o ser humano a partir da oposição que se instaura entre razão e inclinações. Ora, o “[...] Cristianismo foi, na visão de Hegel, uma religião privada, por causa de seu Deus transcendente, distante da comunidade e de sua moralidade convencional.” (REMPEL, p. 34). Por outro lado, o verdadeiro espírito do Cristianismo, assentado sobre a prática cristã, encoraja o compromisso social e político para além de uma sociabilidade compreendida como massificação e moral gregária, tal como Nietzsche critica. Por essa razão, a inspiração na nobreza de alma de Jesus fez Nietzsche reconhecer uma expressão da vontade de potência *Leistungsfähigkeit*, de força que supera constantemente os limites que se pretendem cristalizar em diferenças *Vielfältigkeit* para culminar no além-do-homem, o herói que age como uma metáfora social em redes constituídas por pólos em oposição e luta *Gegenseitigkeit* (LÂANDA, 2009, p. 09) contra o igualitarismo e o totalitarismo da sociedade moderna em favor da plenitude de si, de sua vida: *Lebensfülle*.

A referência a um Deus monoteísta, pois, em forma de lei, é substituída pela prática de vida: uma ética singular que afirma a existência social sem perder a sua referência singular. Por essa referência se entende que “[...] a meta da humanidade não pode situar-se no fim, mas apenas nos mais altos espécimes.” (KAUFMANN, 1968, p. 319). *Lebenshöhepunkte*, que se constituem na plenitude de cada instante que se atinge. Uma reconciliação sempre em movimento que se aproxima da noção nietzschiana de múltiplas unidades potenciais como “[...] a suprema exaltação do momento.” (KAUFMANN, p. 321). São momentos que constituem uma síntese, um ponto intermediário entre o ser e o devir, como o momento que se abre à eternidade, como momento eternizado no todo simultâneo. Não é progresso, nem aniquilamento infinito, mas retorno infinito de tudo o que se viveu em inúmeros e vastos epiciclos cósmicos que constituem redes *Gegenseitigkeit* e maximizam a vida, o que representa desejo de vivê-la eternamente num mundo que em si é finito, como é o caso da vinculação mediatizante da expressão infinita “Eu sou” de Jesus a elementos finitos como a luz e a vida. É o círculo do eterno retorno que não é oposto ao Cristianismo, mas antes uma afirmação jubilosa e presentificada da vida, a eternidade mesclada ao transitório. Na transitoriedade de momentos que atingem a sua culminância, a vida alcança plenitude concretizada (vivida e praticada) pelo Jesus histórico, razão pela qual o alvo de seu ataque tanto de Hegel como de Nietzsche, é à cristandade que se tornou anticristã. No entanto, a crítica nietzschiana está centrada mais no aspecto da psicologia do redentor, fornecida por Thomas Renan e outros tantos que escreveram sobre Jesus.

<sup>4</sup> Hegel e Nietzsche buscam nos gregos: “[...] o paradigma de humanidade e esta imagem da comunidade política foi usada para criticar a cultura política e social alemã” (Cf. PLANT, 1973, p. 24).

Ao invés do modelo do gênio e do herói de Renan, Nietzsche apresenta o do Idiota, de Dostoievski: aquela figura cândida, serena, forte que não se deixa corromper pelas influências externas, no entanto permanece entre elas, ou seja, não sucumbe a um individualismo solipsista, tal como Frederick Copleston apresenta ao enfatizar o caráter social da cultura. Como ele diz, “tentar restringir a cultura a certas camadas é desprezar a relação entre a cultura e a natureza humana, e tal tentativa envolve uma falsificação da cultura e uma errada compreensão do seu caráter social (COPLESTON, 1979, p. 276). O traço característico da sociedade moderna, segundo Oswaldo Giacóia Júnior, é o de ter se tornado individualista, “[...] o que a torna incapaz de se integrar numa totalidade viva, a partir de um projeto ético comum.” (GIACÓIA JÚNIOR, 2000, p. 65). A figura histórica de Jesus Cristo, no *Anticristo* de Nietzsche, supera os valores da cultura ocidental massificadora e gregária para assumir uma ética singular que envolve a vida em sua plenitude, para além de um individualismo afeito a si mesmo, completamente fechado e isolado e de um coletivismo moralizante que destitui o indivíduo da característica de protagonista, envolvido numa prática concreta afeita à terra, como atesta a mediação do Jesus joanino do divino “Eu sou” ao humano. É um indivíduo que se constitui no social, porém não é por esse determinado; como força *Leistungsfähigkeit* supera o individual e o social pela manutenção da diferença no múltiplo *Vielfältigkeit* para, na plenitude ética, estabelecer reciprocidade *Gegenseitigkeit*.

Logo, a vida social, para além de uma compreensão massificadora, contribui para a afirmação da singularidade ética, não de uma moral de rebanho, mas de uma lei que é prática de vida cândida e singular, tal como vivida pelo Idiota, como plenitude de vida que se concretiza em redes *Gegenseitigkeit* mediadas no mundo em seus diferentes elementos naturais, tal como atesta o Evangelho de João. Isto se traduz numa ética afirmativo-existencial-singular. Como, porém, o caráter afirmativo do tipo Jesus, seja pela sua dimensão existencial como singular, pode ser realçado a partir dos escritos de Nietzsche?

### 3 Nietzsche e a afirmação de Jesus pela prática

Vimos no primeiro capítulo que a dimensão existencial do “Eu sou” foi, desde a antiga tradição judaica, mais valorizada pelo seu viés dinâmico em detrimento da estaticidade da dimensão metafísica. Assim como toda aquela capacidade afirmativa da dimensão social e singular de Jesus em meio as situações confusas e controvertidas, como acentado por Dostoiévski. A partir destas referências fica bastante evidente o acento que ambos capítulos concedem à dimensão da prática de Jesus. Foi esta prática de vida, implicada numa dimensão de totalidade da vida, que ele mesmo veio inaugurar, “[...] apenas a *prática* cristã, uma vida tal como a *viveu* aquele que morreu na cruz, é cristã.” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 39, 1969, p. 209). O Cristianismo inspirado na prática de Jesus consiste numa verdade que, para além de teórica e contemplativa é, como na concepção grega, operativa (KÜNG, 1976, p. 356). A prática concreta de Jesus confere o elemento crístico a todo cristão, sua vida, morte e destino, para além da casuística moral e da lei. É no conjunto da pessoa e do destino de Jesus que se compreende o sentido do ethos cristão, “[...] a reconciliação no amor. A reconciliação do destino no amor”



(*Ibidem*, 1973, p. 166). É com este Cristianismo genuíno da prática de Jesus que Nietzsche se mostra simpático, tal como Heinrich Köselitz se expressa a Nietzsche em uma carta de agosto de 1881: “Eu seria um homem muito melhor se tivesse tomado o Cristianismo mais a sério.” (NIETZSCHE, CR, KSA, 1981, p. 179). O tipo Jesus é exaltado por Nietzsche por ser um homem de ação, por ser aquele em que a estaticidade não tem espaço, em que tudo é dinâmico.

Pelo movimento do eterno retorno as diferenças se encontram e se anulam sucessivamente, tal como o movimento solar, as faces de uma mesma realidade, razão pela qual não permanece estático. Nietzsche concebe a vida como um todo orgânico em luta, como pontos que vão atingindo a sua culminância: a expressão mais alta da vida. Nas palavras de Paul Valadier a

[...] afirmação e oposição são vigorosamente opostas uma frente a outra e essas não são apenas alternativas vazias. Mais precisamente, a base de sua posição provém da oposição que se obtém a respeito daquela realidade que Nietzsche equivocadamente chama o todo – vida, existência. (VALADIER, 1985, p. 247).

Nietzsche tem no todo a força que se depreende da luta entre as partes, onde, na reconciliação e luta, estão subentendidas redes *Gegenseitigkeit*. O todo é vida em rede elevada a sua plenitude – *Lebensfülle*, transvalorando os valores da lei que dividem para afirmar aqueles que reconciliam dos quais se depreendem momentos máximos de força, a culminância da vida – *Lebenshöhepunkte*. Nesta perspectiva é compreendido “Deus como momento – culminante: o ser aí uma eterna adoração e acentuação. Porém, nisto não é a palavra ponto culminante senão apenas pontos culminantes de potência.” (NIETZSCHE, FP, Outono 1887-9 [8], 1970, p. 07).

Por isso a ética cristã não pode cristalizar-se em mandamentos e doutrinas, sob o risco de tornar-se estranha e colocar-se contra a razão; mas deve ser um caminho de vida que, em harmonia entre Deus e o ser humano, traz um sentido de plenitude. Vale acentuar que a vida que se depreende desta compreensão é potencialidade aberta à diversidade e que se manifesta em redes que a cada instante se plenifica em pontos culminantes. Isso demanda um movimento dialético de elevação da vida finita para a vida infinita, representada pela reconciliação no amor: de uma moral individual, baseada no dever que subjuga, para uma ética social baseada numa política que inclui. Não uma ética social gregária, como Nietzsche critica, mas como força *Leistungsfähigkeit* que reconhece as diferenças que se depreendem da *Vielfältigkeit* elevando-as até a sua plenitude em redes *Gegenseitigkeit*. Em Jesus, o amor se institucionaliza, para além da positividade da lei, assumindo a vida em plenitude: *Lebensfülle*, até atingir seus pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*, pois nele nenhuma estrutura se torna estereotipada, mas em contínua mudança. Essa mudança é plenitude da vida, abertura, destino que se institucionaliza no amor para culminar na tragédia da morte de Jesus. Contudo, os adeptos da religião cristã não compreenderam, no martírio de Jesus, a afirmação da vida e a dignidade do amor. Assim, a afirmação da vida e a dignidade do amor que se depreendem da morte de Jesus assumem uma forte demonstração da prática evangélica; pela demonstração pública dessa prática de vida, o amor se institucionaliza, para além de uma lei e/ou ditame socialmente consensuado. Contudo, ocorre, segundo a leitura nietzschiana, uma apropriação inde-

vida do Crucificado, como aquele que inspira um efeito moral ao invés de um instante de plenitude. Dessa renúncia de viver decorre um apelo moral coercitivo, de parâmetros normativos de conduta somados à noção de culpa e de pecado. “O pecado, diga-se mais uma vez, essa forma de autoviolação humana *par excellence*, foi inventado para tornar impossível a ciência, a cultura, toda elevação e nobreza do homem.” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 49, 1969, p. 227). Assim, longe de se pensar que em Nietzsche não há mais sentimento do sagrado, esse é fortemente defendido por ele, porém, não ligado a um mundo suprasensível, mas terreno.

Mas não se diz ‘nada’: diz-se ‘além’; ou ‘Deus’; ou ‘a verdadeira vida’; ou nirvana, salvação, bem-aventurança... Esta inocente retórica do âmbito da idiosincrasia moral-religiosa parece  *muito menos inocente* quando se nota  *qual* a tendência que aí veste o manto das palavras sublimes: a tendência *hostil à vida* (NIETZSCHE, AC, KSA, § 07, 1969, p. 171-172).

Esse sentimento de que a totalidade do real entretém consigo uma relação plena (de paternidade) ou se reconhecer a si mesmo numa relação filial com esta totalidade, formam o verso e o reverso de uma mesma atitude. Não se trata mais de uma atitude una, parcial, limitada, exclusiva, mas de uma abertura graças à qual se percebe a si mesmo no seu enraizamento, ou o que é equivalente, na qual a gente percebe a superabundância viva, amante, paternal, da realidade. Para aquele que, estando assim aberto a este sentimento da presença, se deixou invadir pela bem-aventurança, “Deus” não está mais situado numa distância separadora, exterior à existência (VALADIER, 1974, p. 414-415). É um Deus que ao afirmar a sua identidade pelo “Eu sou” concede à humanidade um caráter existencial e que em Jesus tal caráter é levado a sua plenitude. Pois atribui ao “Eu sou” elementos concretos que reconciliam o humano ao divino, como a “porta”, o “pastor”, a “luz”... Tudo em Jesus, desde seus gestos e suas palavras, conduz à superabundância. Pois nele, tudo é elevado à prática, portanto, à dinamicidade por excelência.

A bem-aventurança é compreendida por Nietzsche como aquela prática baseada numa experiência de plenitude, uma superabundância de vitalidade: *Lebensfülle*, como pontos culminantes de vida: *Lebenshöhepunkte*. Um gozo na paz; é o verso e o reverso de uma mesma totalidade em rede *Gegenseitigkeit*; um sentimento superado e guardado em um nível superior. Paul Valadier acentua o aspecto de uma fé crística não fechada em fórmulas dogmáticas, mas aberta à vivência prática. Assim, também Georges Morel afirma que “[...] a visão anterior santificante (*sanctifiante arrièrevue*) sobre a qual se funda a vida de Jesus, significa que esta vida permanece essencialmente aberta; o contrário de um sistema fechado e antropocêntrico.” (MOREL, 1985, p. 332).

Pela compreensão de um sistema aberto, o destino é compreendido como porvir e, em Jesus, Deus, deixa de ser um estranho, como o detentor da lei para ingressar na vida dos seres humanos<sup>5</sup>. É de todos conhecido, no entanto, que a

<sup>5</sup> Hegel apresenta a figura do Jesus histórico como aquela que se “[...] opõe a tal mandamento o gênio mais elevado da reconciliabilidade (uma modificação do amor), que não apenas age contra aquela lei, porém a torna inteiramente supérflua, assim encerra uma plenitude tão rica e tão viva dentro de si, que para ele é assim algo escasso como uma lei que sequer existe” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 327).

vida humana no Cristianismo é conduzida pela história voltada a um fim; o que se coloca diametralmente em oposição à noção do tempo cíclico de Nietzsche, em que o único fim que se espera é o do retorno. Contudo, o que nos interessa é aproximar este aspecto do ethos cristão que acentua a vida como prática que vai tecendo a plenitude já no instante presente. Nesta história, como religião do coração<sup>6</sup>, a prática cristã vivida por Jesus é um ethos singular que se coloca contra a degeneração do Cristianismo institucionalizado para fazer com que o Cristianismo se afirmasse como algo nada mais “[...] senão praxis” (JANZ, 1978, p. 651). Não que a institucionalização em si do Cristianismo seja indevida, mas sim os rumos que tal institucionalização tomou: a de uma submissão moralizadora sob o peso de uma lei positiva ditada pela autoridade soberana de Deus. O problema do “[...] Cristianismo está no seu ‘niilismo’, seu desdém e desprezo para as coisas do mundo em favor de um ‘mundo próximo’ [...], especialmente no reino da moral. A moralidade cristã é niilista.” (SOLOMÃO, 2000, p. 25), pois impede que se pense nas coisas do mundo, ou seja, nas instituições niilistas criadas para manter uma disposição de ânimo que encoraja a criação. Cai-se, assim, num ressentimento depressivo que se guia através de um Deus estranho: eis as consequências do positivismo da fé e da moral que moveram a luta de Nietzsche contra o Cristianismo.

Logo, com a destituição dessa visão soberana e distante de Deus, o Cristianismo passa a sedimentar-se, enquanto religião do coração, que se afirma naquilo que se é enquanto prática de vida, num tornar-se o que se é pela prática, uma “[...] consciência, um sentido ardoroso de vida e destino, o ‘amor do fato’” (*Ibidem*, p. 26). Portanto, a afirmação da identidade, o “Eu sou”, é algo que se constrói existencialmente e não algo dado externamente. Se torna o que se é pelo empenho afirmativo, magnânimo e operativo.

## Considerações finais

Nosso itinerário mostrou que, em Nietzsche a expressão “Eu sou”, típica da tradição judaico cristã, possui um caráter eminentemente existencial. Desde a tradição dos antigos judeus todo o culto ao Deus único tem como meta afirmar a vida. Portanto, é uma afirmação dinâmica e não extática; Deus se dá a conhecer como aquele que é força por excelência, e nesta força convida a humanidade a tomar parte. O convite a fazer parte deste projeto é elevado às suas últimas consequências com Jesus, que se empenha totalmente no projeto até a sua morte. Contudo, a morte não é resignação, mas vida em plenitude, pois é um gesto de acolhida amorosa e unitiva, em que não há espaço para divisões. Assim, na vida e na morte, Jesus segue sendo sempre um homem de ação, disposto a tudo pela reconciliação. Nas situações mais constrangedoras, difíceis e aparentemente irreconciliáveis, ele, com a sua presença simpatética, ama e tem compaixão.

Portanto, a ética que se depreende da expressão “Eu sou” é uma ética afirmativa, uma ética de plenitude que maximiza a vida *Lebenshöhepunkte* pela imedia-

<sup>6</sup> Nietzsche em seu *Anticristo* diz que: “O ‘reino do céu’ é um estado do coração – não algo que virá ‘acima da terra’ ou ‘após a morte’”. (NIETZSCHE, AC, KSA, § 34, 1969, p. 205).

tidade da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), pelo desdobramento da *Vielfältigkeit* (diversidade) e pela reconciliação transvalorada da *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). Jesus, mediante a sua prática, oferece um tipo de psicologia, de paixão e de ser humano capaz de se conectar a esse mundo moderno. É uma prática verdadeiramente cristã que se apresenta como uma imediatidade indeterminada, portanto livre, que é não apenas possível, mas até necessária para se viver. Essa prática, ao se elevar para além do legalismo vazio e estranho, corresponde à fidelidade à vida, portanto a liberdade suprema que renuncia a tudo para se conservar.

Em Jesus se expressa a plenitude da vida que, em sua prática imediata, promove embates que vêm culminar num “admirável fracasso”, tal como no herói trágico, pela acolhida jubilosa do destino, a vida é elevada até os seus pontos mais culminantes. Jesus não se distingue pelo agir heróico, mas pela sua beleza de alma, e neste aspecto se aproxima de Nietzsche ao aproximar o heroísmo de Jesus ao aspecto cândido e simpatético do Idiota de Dostoiévski. Jesus é, como diz Peter Wake (WAKE, 2014), um “herói-não-heróico”. Como herói trágico, Jesus se mostra como bela alma, ele não age como herói, mas se retira do mundo. A prática de Jesus não consiste em agir, ao modo dos heróis, tampouco em reagir, ao modo dos covardes, mas em retirar-se do mundo e anunciar o Reino de Deus, numa perspectiva sectária e, ao mesmo tempo, plena, pois sua prática se abre ao assumir o destino e se afirmar naquilo que se é. É nesse assumir o destino e naquilo que se é, como produto de uma construção existencial, a vida mostra a sua plenitude.

## Referências bibliográficas

BIBLIA HEBRAICA. *Stuttgart*: Priv. Württ. Bibelanstalt, 1937.

BIBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002.

COPLESTON, Frederick. *Friedrich Nietzsche: philosopher of culture*. London: Burns, Oates & Washbourne, 1979.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. *O idiota*. São Paulo: Edições 34, 2002.

FIGL, Johann. *Nietzsche und die Religionen: trunkulturelle perspectiven seines bildungs- und Denkweges*. Berlim: Walter de Gruyter, 2007.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

HEGEL, G. W. F. Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798/1800): Der Geist des Judentums, Der Geist des Christentums. In: HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1994. Werk 1, p. 317-418. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 601).

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche. Biographie*. München: Carl Hansen Verlag, 1978. Bd. 4.

\_\_\_\_\_. *Friedrich Nietzsche. Uma biografia*. Vozes: Petrópolis, 2016. Vol. II.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

KÜNG, Hans. *Ser cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

- LANDA, Ishay. *The overman in the marketplace: Nietzschean heroism in popular culture*. Lanham: Lexington Books, 2009.
- MARTON, Scarlett. In: *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas e Veredas).
- MOREL, G. *Nietzsche: Introduction à une première lecture*. Paris: Aubier, 1985.
- NIETZSCHE, F. W. Der Antichrist. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI,azzino (Herausgegeben). *Kritische Studienausgabe*. Berlin: Verlag de Gruyter, 1969. Bd. 6.
- \_\_\_\_\_. Nachgelassene fragmente: herbst 1887 bis märz 1888. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI,azzino (Herausgegeben). *Achte Abteilung*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970. Bd. 2.
- \_\_\_\_\_. Briefe an Friedrich Nietzsche: januar 1880 – dezenber 1884. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI,azzino (Herausgegeben). *Dritte Abteilung*. Berlin: Walter de Gruyter, 1981. Bd. 2.
- \_\_\_\_\_. F. W. *O anticristo, maldição do cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NOVUM Testamentum. Graece et Latine. Romae: Sumplibus Pontificii Instituti Biblici, 1964.
- OTTAVIANI, Edécio. Práxis de Jesus e praxis de libertação à luz do anticristo de Nietzsche. *Revista Filosófica*, Porto Alegre, v. 19, n. 24, p. 79-109, 2007.
- PLANT, Raymond. *Hegel*. Bloomington: Indiana University Press, 1973.
- REMPEL, Morgan. *Nietzsche, psychohistory and the birth of Christianity*. Westport: Greenwood Press, 1964.
- SLOTERDIJK, Peter. *O quinto "Evangelho" de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.
- SOLOMON, Robert; SCHOCKEN, Kathleen M. Higgins. *What Nietzsche really said?* New York: Books, 2000.
- STEGMAIER, Werner. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo "Por que sou um destino", de *Ecce Homo*. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.33, n.2, p.241-278, 2010.
- THE NEW Oxford annotated Bible: new Revised Standard Version with the Apocrypha. New York: Oxford University Press, 2001.
- VALADIER, Paul. *Nietzsche et la critique du christianisme*. Paris: Du Cerf, 1974.
- \_\_\_\_\_. Dionysus versus the crucified. In: ALLISON, David (Ed.). *The new Nietzsche*. Cambridge: The MIT Press, 1985.
- WAKE, Peter. *Tragedy in Hegel's early theological writings*. Bloomington: Indiana University Press, 2014. (Indiana Series in the Philosophy of Religion). Disponível em: <[http://www.iupress.indiana.edu/product\\_info.php?products\\_id=807191](http://www.iupress.indiana.edu/product_info.php?products_id=807191)>. 20 ago. 2014.

Data de recebimento: 02/10/2016

Data de aprovação: 16/02/2017

## Os sonhos de Adorno

### RESUMO

Os sonhos de um filósofo não são considerados importantes para a elucidação de sua filosofia. Após a crítica (filosófica e literária) contemporânea do psicologismo das intenções autorais, justificam-se as precauções contra as reduções biográficas. Para que ler os “Relatos de sonhos” de Adorno? Talvez para tentar apanhar, em estado nascente, o palco de uma experiência intelectual marcada pelo confronto com o irracional na história.

**Palavras-chave:** Theodor W. Adorno; sonho; violência; história; pensamento.

### ABSTRACT

The dreams of a philosopher are not usually considered relevant to the clarification of his own philosophy. After the contemporary critique of the psychologism of author's intentions carried out by literary criticism and philosophical interpretation, the objections rose against biographical explanations seems to be justified. Why to read Adorno's "Dream notes"? It could be justified as an essay to apprehend *in statu nascendi*, the inner dynamic of an intellectual experience drove by the confrontation with the irrational rooted in history.

**Keywords:** Theodor W. Adorno; dream; violence; history; thinking.

---

\* Doutor em Filosofia. Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFOP. Email:dougarcia@rocketmail.com.

Eu tocava piano no tampo da mesa, como costumava fazer quando criança. E fazia música. Posso me lembrar claramente de acordes poderosos e vívidos em Mi bemol maior, do tipo que teria gostado de ser capaz de produzir. Disse a G.: “Veja bem, quando se está em boa forma artística, como eu, não faz diferença se você está tocando piano ou um velho tampo de madeira”. Ao meio-dia, desperto, discuti o sonho com ela. Ela me disse que o sonho parecia uma paródia de uma de minhas teorias, que eu poderia facilmente ter produzido uma teoria desse tipo para os meus alunos. Ela me perguntou por que eu ria de mim mesmo, nos sonhos. Sem pensar duas vezes, respondi: para me defender da paranoia<sup>1</sup> (ADORNO, 2005, p. 61s).

Este é um sonho transcrito por Theodor W. Adorno, datado de 20 de Março de 1955. Faz parte da sua coletânea *Traumprotokolle*, “Relatos de Sonhos”, publicada postumamente<sup>2</sup>, que contém registros de 109 sonhos. Ele já havia publicado três desses sonhos antes, na revista *Der Aufbau*, em 1942, sob o título *Träume in Amerika. Drei Protokolle*. Em 1986, o editor Rolf Tiedemann publicou esses mesmos três sonhos, juntamente com uma seleção de dezesseis outros sonhos, feita por Adorno em 1968. Eles estão no volume 20.2 das suas *Gesammelte Schriften*.

Tudo indica que os relatos de sonhos de Adorno eram feitos à mão, assim que ele acordava. Gretel Adorno, sua mulher, os datilografava, e, Adorno, por fim, fazia pequenas alterações ou adicionava notas. A versão publicada pela Suhrkamp segue esses registros<sup>3</sup>.

O próprio Adorno, na seleção publicada por Rolf Tiedemann, havia deixado escrita a seguinte indicação:

Estes *Relatos de Sonhos*, que foram escolhidos de uma coleção muito maior, são autênticos. Eu os escrevi todos imediatamente depois de acordar e, ao prepará-los para publicação, apenas corrigi alguns erros de redação mais evidentes. (ADORNO, 2005, p. 93).

Jan Philipp Reemtsma, no posfácio à edição abrangente de 2005, da Suhrkamp, assevera que:

Não há qualquer indicação de que Adorno tenha pretendido, no volume planejado, adicionar comentários ou interpretações teóricas de qualquer gênero aos sonhos. Pode-se pensar que Adorno planejara simplesmente uma coletânea de sonhos, e que ela teria se parecido bastante com a presente publicação. (ADORNO, 2005, p. 93).

Conjeturas à parte, há que se concordar com Reemtsma de que não há como saber qual o significado que Adorno teria dado a um livro de *Relatos de Sonhos*, “no contexto de sua obra, como um todo”. E aqui encontramos a principal dificuldade deste ensaio hermenêutico. Simplesmente: *como ler* os sonhos de Adorno? Não assumi uma hipótese prévia a esse respeito. Desde o início de meu

<sup>1</sup> Sonho de 20 de Março de 1955.

<sup>2</sup> Editado por Christoph Gödde e Henri Lonitz. Posfácio de Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt, Suhrkamp, 2005.

<sup>3</sup> Essas informações são devidas ao posfácio de Jan Philipp Reemtsma à edição da Suhrkamp.

contato com esses relatos de sonhos, suspeitei da ideia, aparentemente razoável, de que este material *devesse* ser interpretado em uma chave psicanalítica, filosófica, literária ou biográfica. Como leitor de Adorno, vi-me motivado a tentar pensar a respeito da relação desses sonhos com a obra de Adorno como um todo, sem ter um modelo prévio à disposição. Desse modo, o que se segue é uma tentativa de encontrar, no comentário de alguns sonhos de Adorno, elementos que pudessem sugerir hipóteses interpretativas provisórias, a partir do material que eles contem.

Volto ao sonho transcrito na abertura deste texto. O leitor pode perceber uma série: música, infância, fantasia, paródia, teoria, humor auto-relativizador e paranóia. Pode-se tentar organizar essa série: a fantasia da criança está na base da capacidade para a música. Ela é ameaçada pela coerência de pedra da teoria, essa mesma, no entanto, um alvo fácil para a paródia cômica. O teórico, ao despertar, reforça a identificação com a fantasia musical e potencialmente derrisória da criança, e toma distância da imobilidade paranóica que se insinua em toda teoria. A capacidade de fazer soar o velho tampo de madeira é a mesma, no fundo, que seria desejável na teoria. A rigidez da madeira vencida pela flexibilidade e movimento da fantasia é índice para o desejo de uma teoria capaz de precaver-se de enrijecimentos paranóides.

Em outro sonho, Adorno registra: “A vida é mito. Prova: a raiz βί em βίος, vi em vita, é idêntica a μν” (ADORNO, 2005, p. 63)<sup>4</sup>. Essa etimologia fantasiosa, de sonho, faz depender a qualidade da vida humana (bíos, em oposição a zoé, a vida meramente animal) da capacidade para o mito, entendido como potência de fabulação, de criação de *mithoi*, narrativas. Há uma ambiguidade aqui, é certo. Por um lado, o *mithos* cria um sentido para a origem e a destinação dos mortais, separando-os dos deuses e dos animais, e marcando-os fortemente com uma ligação essencial à comunidade humana e à linguagem. Por outro lado, o *mithos* encerra os mortais em um ciclo de ações propiciatórias e reparatórias, ações cujo sentido não pode ser inteiramente discernido, nem discutido ou transcendido. “A vida é mito” encerra os processos de constituição do sentido em uma imanência e em uma opacidade radicais, a da linguagem e das ações humanas.

Selecionei, para os meus ensaios de interpretação, uma série de sonhos de Adorno relacionados com as temáticas da tortura, da morte e da execução. Essas temáticas não recobrem a totalidade dos sonhos reunidos em *Traumprotokolle*, nem mesmo uma parte majoritária, mas constituem um núcleo suficientemente definido e recorrente para chamar a atenção do leitor. No final de Março de 1944, em Los Angeles, Adorno registrou o seguinte sonho:

Em um estádio, sob meu comando, um grande número de nazistas estava prestes a ser executado. Eles seriam decapitados. Havia algum obstáculo, por uma razão ou outra. Para simplificar as coisas, foi decidido que os crânios de cada um dos criminosos (*Delinquenten*) seriam esmagados um por um, com uma picareta. Fui informado, então, que um terror indescritível tomou as vítimas (*Opfer*), com a expectativa dessa forma de execução incerta e torturante. Eu próprio me senti tão enojado com essa atrocidade que acordei me sentido fisicamente nauseado. (ADORNO, 2005, p. 33).

<sup>4</sup> Sonho de 5 de Setembro de 1955.



Há aqui, sem dúvida, a presença angustiante do mito. O ciclo das torturas e execuções praticadas pelos nazistas é reencenado como desejo de retaliação. A morte por decapitação indica não um anseio esclarecido por justiça, mas um desejo de vingança mítica. Um subtexto cômico-grotesco se insinua, na forma de uma dificuldade técnica que teria surgido no processo “racional” das decapitações, fazendo com que, “para simplificar as coisas”, a forma mais antiga de execução, por simples esmagamento, fosse escolhida, como que reforçando o aspecto mítico da situação. Há aqui, contudo, a presença de certa tendência esclarecida, de rejeição do aspecto atroz da execução. Os “criminosos” (*Delinquenten*) são considerados também “vítimas” (*Opfer*), e o terror percebido nos destinados à execução – note-se que a decapitação reforça a condição de objeto da vítima, ao negar-lhe a preservação da integridade/identidade do cadáver – transmite-se ao sonhador/comandante do campo, que desperta aterrorizado. “Para me defender da paranóia” (*zur Abwehr der Paranoia*): o teórico filosófico-social encena a sua impotência em evitar a sedução do horror mítico, mas também a sua recusa a identificar-se plenamente com a onipotência mítica do senhor da morte.

Em outro sonho com o tema da execução, datado de 14 de Julho de 1945, em Los Angeles, Adorno relata:

Cena de execução. Não estava claro se as vítimas (*Opfer*) eram fascistas ou antifascistas. Seja como for, era uma multidão de jovens atléticos, nus. No entanto, eles se pareciam com suas próprias estátuas: verde metálico. A execução acontecia como uma operação *self service*. Todos subiam até uma guilhotina automática, sem nenhuma ordem aparente, e saíam sem cabeça, cambaleavam alguns passos e então caíam mortos. Lembro-me de uma pessoa mais jovem, um garoto, que, como se estivesse brincando, se pôs à entrada da guilhotina, na frente de um homem maior que estava entrando de lado, como se estivesse ansioso para ser executado primeiro. Observei os movimentos dos sem-cabeça e pensei que devia tentar descobrir se ainda estavam conscientes e se, como a mim parecia ser o caso, tomavam o cuidado de evitar cair em cima uns dos outros. Observei de perto um jovem. Depois de alguns passos, ele veio rodopiando várias vezes, e, como num salto mortal, caiu em cima de outro cadáver. Tudo isso sem uma palavra ou som. Observei a cena impassível, mas acordei com uma ereção. (Eles vinham até a guilhotina, um depois do outro, como se estivessem se exercitando. De fato, minha principal impressão era de que se tratava de um exercício de ginástica). (ADORNO, 2005, p. 43).

Aqui o sonhador observa a cena impassível, destacado e curioso, aturdido pela confusão e pelo desejo sexual, que se torna tanto mais manifesto quanto mais a cena se tingem com o verde metálico de uma pulsão inconsciente e vizinha à morte. Há, portanto, uma ambigüidade na figura do sonhador: ele é distante e insensível e próximo e excitável. O tema da decapitação ressurgem aqui, borrando a separação entre a figura do sonhador e os “personagens” sonhados: fascistas ou antifascistas, conscientes ou inconscientes, sensuais ou impassíveis? Há uma assimilação obscura entre brincadeira, cambalhota, exercício de ginástica, execução e performance sexual. O procedimento da guilhotina *self service* remete à racionalização da crueldade da morte, mas a coreografia dos sem-cabeça é carregada de sexualidade. Enquanto no sonho anteriormente transcrito o so-

nhador se punha na cena como o chefe do campo e encarregado da execução de criminosos nazistas, aqui ele é um observador ambivalente, como o são as figuras sonhadas. Se são fascistas ou anti-fascistas – note-se que Adorno volta a empregar o termo vítima, *Opfer*, palavra que possui conotação sacrificial –, o que importa é a coreografia terrível e sedutora que executam depois de receber o golpe da morte. Essa zona cinzenta entre a morte e a vida, a inconsciência e a consciência, a sexualidade e o horror, avança sobre o sonhador. Sua excitação sexual, ao despertar, faz recordar a ambiguidade das pulsões que habitam os seres humanos, o que torna difícil a clareza a respeito “de que lado” os outros estão, e de que lado se está.

Essa intensa ambivalência das pulsões está presente em um sonho de 14 de Março de 1948, registrado em Los Angeles:

Uma criança me foi posta à disposição para torturas. Um menino encantador de doze anos. Ele foi posto deitado em um pequeno aparelho, em um ângulo tal que seu corpo delicado ficou todo à mostra. Primeiro dei-lhe um tapa na cara e beijei-o na boca. Depois bati em suas costas, até ele ficar todo vermelho. Ele não esboçou a mínima reação. Pensei: é para me desafiar que não quer mostrar ter sentido algo, e senti raiva. Eu o golpeei com força nos testículos. Nesse momento, ele finalmente esticou o braço a fim de apanhar algo. Era um monóculo, que colocou no olho, sem emitir qualquer som. (ADORNO, 2005, p. 54).

Aqui não há qualquer possibilidade de distanciamento, qualquer dúvida quanto a presença de uma pulsão erótica na crueldade. Os temas da tortura, do abuso sexual, da sujeição despersonalizadora (*quem é esse menino?*), do homoeotismo, da intensidade das paixões, atingem aqui o seu grau mais explícito, em toda a coletânea de sonhos de Adorno. Em nenhum outro sonho o sonhador aparece tão diretamente envolvido na violência. Como no sonho precedente, há a visão de um corpo masculino despido e desejável. Mas, diversamente, aqui esse corpo não porta os atributos da morte (o verde metálico, a falta de cabeça), ainda que, ao contrário dos corpos do sonho anteriormente transcrito, o corpo da vítima deste sonho não possa se mover. Ou quase, pois o menino do sonho manifesta sua negatividade em relação ao desejo cruel do sonhador/torturador por meio do corpo: primeiro, ao manter-se impassível diante do espancamento/abuso; segundo, ao estender o braço para apanhar um monóculo e usá-lo, certamente como gesto de desafio e revide ao olhar daquele que o submete. À primeira submissão – ficar deitado exposto ao olhar do outro – ele pode responder, olhando o sonhador/torturador através do monóculo. “Sem emitir qualquer som”, aquele que tem o corpo violentado manifesta o pouco de liberdade que lhe resta. Aqui o corpo fala, alguém das palavras. Ele indica claramente, ao olhar daquele que lhe olha, “de que lado” ele está.

Em um sonho de Julho de 1965, registrado em Frankfurt, Adorno se vê às voltas com o tema da proximidade com a morte e a crueldade, na cena da execução de um criminoso:

Kolisch me pediu para acompanhá-lo à execução na cadeira elétrica (*Hinrichtung*) de alguém que ele conhecia. Eu deveria estar presente, como um tributo ao criminoso (*Delinquent*), e também como um tipo

de protesto. Nossos nomes foram postos em uma lista de amigos do homem. Separadamente de nós, L. N. também veio. A execução tinha lugar em uma estação de rádio, em duas salas, o estúdio de gravação e o estúdio de audição, de onde se podia assistir, por uma janela. De lá pudemos ver P. S., que estava a par da situação. O criminoso era jovem e estava vestido com camisa, suspensórios e calças. Ele queria ter sido um estudante. Dissemos algumas palavras e ele foi então levado à sala de gravação-execução (*Hinrichtung-Aufnahme-Raum*). P. S. estava inquieto com o atraso. Várias crianças bonitas estavam brincando no corredor, rastejando ameaçadoramente, como caranguejos. Eram os sobrinhos do criminoso. A cadeira elétrica era parecida com uma cadeira de barbeiro comum. Ele foi amarrado e a corrente elétrica foi ligada. Levou algum tempo para funcionar. Quando estava funcionando plenamente, uma nuvem de fogo formou-se ao redor da cabeça do homem. Ela se espalhou por todo o seu corpo (*Gestalt*), e, enquanto isso acontecia, ouvi um murmúrio, ou canto, que parecia vir dele. Quando o fogo arrefeceu, ele estava cantando o mais alto que podia. Ele tinha sido queimado até o esqueleto, que continuava a arder. Para meu inominável horror (*namenlosen Entsetzen*), ele se levantou e, ainda cantando, foi levado ao meu estúdio de audição (*Abhörraum*). Eu recuei desesperadamente, para evitar qualquer contato. Alguém, provavelmente P, explicou-me que não havia nada de extraordinário nisso, que os criminosos (*Delinquenten*) muitas vezes sobreviviam uma semana nesse estado. Acordei aterrorizado (*mit Grauen*). (ADORNO, 2005, p. 80s).

O cenário do sonho, aqui, se distancia dos campos de extermínio nazistas, e se aproxima dos aparatos judiciais de alguns estados norte-americanos, com a cadeira elétrica e a sala de onde se assiste as execuções. A culpa jurídica do criminoso estaria supostamente estabelecida, mas permanece completamente abstrata, e digna de ansiosa preocupação. Predomina aqui a tensão de uma distância do sonhador/observador que desliza para a cumplicidade com uma forma cruel de morte. Há uma vaga proximidade entre o sonhador/observador da cena e o criminoso/vítima da execução, sugerida ao menos duas vezes: o sonhador foi levado por um amigo à cena, para prestar solidariedade ao condenado; o criminoso queria ter sido um estudante – como o próprio Adorno fora, na juventude, e como seus alunos. Há certos deslocamentos “cênicos”, que parecem suavizar o horror da cena, ou, talvez, fundi-lo a certas recorrências do cotidiano, tornando-o estranho: ao invés de uma prisão, a cena ocorre em uma estação de rádio; crianças brincam no corredor, como em uma escola; a cadeira elétrica se parece com uma cadeira de barbeiro. A mistura de objetos remete a uma indefinição de registros do dramático e do cômico. O sonho culmina na grotesca seqüência em que o sentenciado canta após ter sido “executado” na cadeira elétrica, e é levado para junto da figura do sonhador/observador, que recua com horror. Ele havia sido convidado/condenado a participar como testemunha/ouvinte do processo da morte do condenado, a ouvir o morto-vivo cantando, na segurança de uma cabine de audição, que, ao fim, não fora suficiente para impedir sua aproximação terrificante. O canto final do morto, menos que uma libertação no meio da morte, parece condenar os vivos a participar da substância incandescente da morte.

O tema da execução também aparece em um sonho de 01 de Agosto de 1944, transcrito em Los Angeles:

Mais uma vez eu devia ser executado – como o Pierrot Lunaire. Dessa vez, como um porco. Jogado em água fervente, para ser cozido. Foi-me assegurado que seria algo completamente indolor, uma vez que estaria morto antes de perceber o que está acontecendo. De fato, eu estava sem medo, apenas um pouco surpreso com um detalhe técnico: imediatamente após o escaldamento, água fria seria jogada, assim como se faz em um banho quente. Fui então jogado no caldeirão. Para o meu inominável espanto (*namenlosen Erstaunen*), contudo, não morri imediatamente, nem senti qualquer dor. Ao invés disso, provavelmente por causa da água adicional que foi despejada, senti uma insuportável pressão, que crescia. Percebi que, se eu não conseguisse acordar imediatamente, morreria de verdade. Consegui acordar após grandes esforços (em um estado físico muito ruim, com forte dor de cabeça, meio adoentado, depois de ter sonhado com uma visita de Luise Rainer<sup>5</sup> que teria durado até tarde da noite). (ADORNO, 2005, p. 34).

Eis um daqueles sonhos de que G. (inicial que indica muito provavelmente sua esposa, Gretel) poderia ter dito de que neles Adorno ri de si mesmo. Não é um riso fácil, evidentemente. O sonhador ri de si mesmo, ao comparar-se a um porco que vai morrer escaldado, como as lagostas são mortas, para apresentar um aspecto mais deleitável ao paladar humano. Há uma alusão à comida e cozinha, uma sugestão de que o sonhador, de modo cômico e grotesco, poderia vir a tornar-se o prato principal em um banquete. O aspecto mais inquietante está presente na questão da ausência de dor no processo, que cobre de indefinição a fronteira entre a vida e a morte. Há uma completa impessoalidade na execução, que é descrita em termos puramente operacionais. Aqui a condenação à morte parece desvinculada de qualquer responsabilidade criminal ou política. É notável que o tema da execução racionalizada tecnicamente, impessoal e indolor se repete nos sonhos de Adorno. Por fim, há um deslocamento do projeto inicial da execução: o sonhador não morre pelo cozimento na água quente, mas ameaça ser morto pela pressão insuportável da água fria despejada sobre ele. Há uma inversão da equação prometida pelos carrascos: ao invés de morte/ausência de dor, tem lugar para o sonhador o sofrimento prolongado /ausência de morte. Essa permanência indefinida na proximidade da morte é o mais penoso para o sonhador, que acaba por despertar com grande ansiedade física. A morte sem culpabilidade dos animais invade o terreno comum e ético dos humanos, para revelar sua fragilidade.

Talvez a potência crítica do sonho, sua faculdade de inclinar o sonhador a “defender-se da paranoia”, indique o desejo por uma vida em que a dominação seja cada vez mais reconhecida pelo nome, até mesmo aquela que se esconde na forma da “boa consciência”. Os sonhos de Adorno, então, poderiam ser lidos como os fragmentos de uma história coletiva, na qual a razão se reconhece não como o outro absoluto da crueldade, da loucura e do crime, mas, no melhor dos casos, como a vida que ri de si mesma, mito, música imaginária no tampo da mesa, a luta infindável contra a paranóia e a morte.

<sup>5</sup> Louise Rainer (1910 – 2014) foi uma atriz de cinema alemã, de origem judia, que se tornou famosa na Alemanha antes da Guerra e teve uma carreira de sucesso nos Estados Unidos depois que Hitler chegou ao poder. Ela ganhou dois Oscars (por *The Great Ziegfeld* e *The Good Earth*), e foi casada por um curto período com o escritor americano Clifford Odets.

## Referência bibliográfica

ADORNO, T. W. *Traumprotokolle*. Editado por Christoph Gódde e Henri Lonitz. Posfácio de Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.

Data de recebimento: 13/12/2016

Data de aprovação: 16/02/2017.

# Hempel's paradox is not an actual cognitive problem

## ABSTRACT

The paradox of the black ravens proposed by Carl Hempel is a problem if it is analyzed from standard logic. This is so because the equivalences in that logic can lead one to think that individuals should carry out certain actions that they do not usually do. In this paper, I show that, if we assume frameworks other than standard logic, the problem disappears, since those same actions are not expected. In particular, I use as examples two approaches: that of Stoic logic and that of the mental models theory.

**Keywords:** Hempel's paradox; mental models; reasoning; standard logic; Stoic logic.

## RESUMO

O paradoxo dos corvos negros proposto por Carl Hempel é um problema se for analisado a partir da lógica padrão. Isto é assim porque as equivalências nessa lógica pode levar a pensar que os indivíduos devem realizar determinadas ações que eles não costumam fazer. Neste artigo, vou mostrar que, se ignorarmos a lógica padrão e assumirmos outros sistemas, o problema desaparece, uma vez que essas mesmas ações não são esperadas. Em particular, eu uso como exemplos duas abordagens: a da lógica estoica e a da teoria dos modelos mentais.

**Palavras-chave:** paradoxo de Hempel; modelos mentais; raciocínio; lógica padrão; lógica estoica.

---

\* Ph.D. in Logic and Philosophy of Science (University of Cádiz, Spain). Professor and researcher at the Institute of Humanistic Studies "Juan Ignacio Molina," University of Talca, Chile. E-mail: milopez@utalca.cl

## Introduction

Hempel (1945) presented an interesting paradox that appears to continue to be a problem in our days. That paradox is known as the paradox of the black ravens and is based on a universal affirmative sentence, that is, a sentence of the kind 'all of the P are Q.' Several papers have addressed the difficulties related to this paradox, but I will mainly focus on that of López-Astorga (2008) and that of Nickerson (1996). As the latter (NICKERSON, 1996, p. 2) reminds us, the basic challenge of the paradox refers to the fact that, as indicated by Hempel, a sentence such as 'all ravens are black' is equivalent to another sentence such as 'all nonblack things are nonravens.' This is so because, as it is well known, in standard first-order predicate calculus the following two formulae are equivalent:

$$[I]: (x) (Px \rightarrow Qx)$$

$$[II]: (x) (\neg Qx \rightarrow \neg Px)$$

Where the brackets mean that x is universally quantified, P and Q are predicates, ' $\rightarrow$ ' stands for conditional relationship, and ' $\neg$ ' is the denial.

Thus, if [P] is interpreted as 'to be a raven' and [Q] as 'to be black,' we can easily note that, indeed, Hempel and Nickerson are right. But this equivalence raises an important cognitive problem. Given that, in first-order predicate logic, [I] can be translated into [II] and vice versa, if we were asked for checking whether or not the sentence 'all ravens are black' is true, we could, by virtue of [I], review ravens in order to confirm that they are black, and, by virtue of [II], review things with colors other than black in order to confirm that they are not ravens. From this point of view, because it is a nonblack thing, even a white shoe should support the idea that 'all ravens are black' (NICKERSON, 1996, p. 2). However, it is hard to accept facts such as the latter, and it is difficult to imagine an individual that, as a response to the need to verify whether or not all of the ravens are black, looked for different nonblack objects to this end.

Therefore, it seems that, as said, Hempel's paradox reveals a relevant problem that needs to be solved. Nevertheless, in my view, the problem is only apparent and not real. Its difficulties are related to the implicit assumption that the human mind is led by standard logic. If we do not accept that assumption, the problem fades. In this way, a very simple option to eliminate the difficulties linked to the paradox of the ravens can be to reject the thesis that standard logic describes human reasoning and to assume another theoretical framework. And I am saying that this one is a simple option because it is not easy to find at present a cognitive theory holding a direct relationship between the human inferential activity and standard calculus, either propositional calculus or first-order predicate calculus.

In any case, the main goal of this paper is to show that, true, there are other approaches from which Hempel's paradox is not a problem. In this way, I will resort to two frameworks that I will use as examples. One of them is ancient and comes from Hellenistic Greece: Stoic logic. The other one is very current and comes from the cognitive field science: the mental models theory. As it can be

seen below, in neither of these two cases the paradox is problematic. I begin with the analysis of it from Stoic logic and then continue with that from the mental models theory.

## Stoic logic and the paradox of the black ravens

Actually, it is not necessary to explain here all of the theses of Stoic logic, but only those that are related to the difficulties of the paradox. It is true that, if we only take into account the passages that are kept and what the ancient sources literally state, it can be thought that Stoic logic did not pay much attention to quantified sentences, but mainly to sentences that today we could say that they correspond to propositional logic. Nonetheless, given that both [I] and [II] provides a conditional relationship and Stoic logic offers a clear account of the conditional, it can also be thought that this later logic has the theoretical machinery to deal with Hempel's paradox.

Thus, a very important point in Stoic logic is that a conditional is not that by the only fact that the term *εἰ* (if) is embedded in the sentence. According to Chrysippus of Soli, it is necessary that another condition is fulfilled too: the contrary (*ἀντικείμενον*) of the second clause, i.e., of the consequent, should be inconsistent with (*μάχεται*) the first clause, i.e., with the antecedent (e.g., CICERO, *De Fato* 12-16; DIOGENES LAËRTIUS, *Vitae Philosophorum* 7, 73; SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae Hypotyposes* 2, 111; BARNES, BOBZIEN, & MIGNUCCI, 2008, p. 107; GOULD, 1970, p. 76; LÓPEZ-ASTORGA, 2015, p. 9; O'TOOLE & JENNINGS, 2004, p. 492).

In this way, it seems that Chrysippus claimed a meaning connection between the two clauses, and that, if this connection could not be observed, the sentence was not a real conditional. But a very relevant argument in this regard is that given by López-Astorga (2015, p. 9). According to it, in Stoic logic the actual conditionals not only referred to the relationship  $[p \rightarrow q]$ , but also to  $[\neg q \rightarrow \neg p]$ . However, this only happened, as said, when the conditional was a true conditional, i.e., when it followed Chrysippus' criterion. If that criterion was not fulfilled, the sentence could not be related to  $[\neg q \rightarrow \neg p]$ , whether or not the word *εἰ* was included in it.

Although expressed in terms of propositional logic, it is obvious that there is a clear correspondence between  $[p \rightarrow q]$  and [I] and between  $[\neg q \rightarrow \neg p]$  and [II]. So, from the Stoic logic point of view, it could be said that, unlike standard logic, the equivalence between [I] and [II] is not always guaranteed. That equivalence is only possible when there is a connection between the antecedent and the consequent such that the opposite of the latter is impossible when the former is true. Nevertheless, in the case of the paradox of the black ravens, it is evident that the concept corresponding to the consequent is 'black' and the one corresponding to the antecedent is 'raven.' And it is also absolutely clear that the contrary of 'black' (i.e., any color other than black) is not in conflict with 'raven,' since, if 'all ravens are black' needs to be confirmed, it is not known for sure which the color of the ravens is, and, therefore, no color other than black can be incompatible with the concept 'raven.' Thus, in Stoic logic sentences such as [I] and [II] may not be equivalent, which means that the paradox does not exist in this framework.



Of course, it could be argued against this that the Stoics distinguished two types of conditional (*συνημμένον*), and that the conditional fulfilling Chrysippus' requirement was only one of those types. Sedley (1984, p. 312) describes the other one, which is called '*πιθανόν συνημμένον*' (very credible conditional). It is a conditional in which the connection criterion is not sure to be fulfilled, but it is very plausible that that is so. In these cases, what is appropriate is to express the conditional not as a conditional, but as a negated conjunction in which the second conjunct is negated as well, that is, not as  $[p \rightarrow q]$ , but as  $\{[\neg(p \cdot \neg q)]$ , where ' $\cdot$ ' is conjunction}. Thus, given that one of the *ἀναπόδεικτοι* (*indemonstrables*) that, according to Diogenes Laërtius (*Vitae Philosophorum* 7, 80), was proposed by Chrysippus of Soli was *Modus Ponendo Tollens I*  $\{[\neg(p \cdot q)]; [p] / \text{Ergo } [\neg q]\}$ , the problem would remain. Indeed, *Modus Ponendo Tollens I* would allow drawing  $[q]$  from  $[\neg(p \cdot \neg q)]$  and  $[p]$ , and  $[\neg p]$  from  $[\neg(p \cdot \neg q)]$  and  $[\neg q]$ . Therefore, if was assumed that  $[p]$  refers to 'raven' and  $[q]$  to 'black,' the situation would not be very different from that in which the conditional is not *πιθανόν*, but real. And this is so because any thing that was not black  $[\neg q]$  would have to lead to conclude that that same thing is not a raven  $[\neg p]$ .

Nonetheless, in my view, this objection would not be adequate. While the correspondences between  $[p \rightarrow q]$  and [I] and between  $[\neg q \rightarrow \neg p]$  and [II] can be justified in Stoic logic, it appears that this later logic does enable to think about quantified universally denied conjunctions. Indeed, Sedley's thesis seems to be that a *πιθανόν συνημμένον* only refers to particular individuals or objects. In his paper, he analyzes *σωρίτης* (*sorites*) paradox and offers arguments such as that "[...] transitive properties, such as necessity, are not transmitted through a chain of negated conjunctions in the way that they are through a chain of strong conditionals. Now another transitive property is cognitive certainty" (SEDLEY, 1984, p. 313). Thus, the idea appears to be that, when we have confirmed only particular cases (although these are a significant number), we cannot use the conditional, but denied conjunctions. However, these denied conjunctions cannot link, as said, predicates under the scope of a universal quantifier, but only predicates that can be attributed to the same individual or object. So, we cannot state, for example,

$$(x) \neg(Px \cdot \neg Qx)$$

But only

$$\begin{aligned} &\neg(Pa_1 \cdot \neg Qa_1) \\ &\neg(Pa_2 \cdot \neg Qa_2) \\ &\neg(Pa_3 \cdot \neg Qa_3) \\ &\dots \\ &\neg(Pa_n \cdot \neg Qa_n) \end{aligned}$$

Where, in the case of the paradox of the black ravens, ' $a_1$ ', ' $a_2$ ', ' $a_3$ ', ..., ' $a_n$ ' represent particular ravens.

In this way, to conclude, for example,  $[\neg Pa_n]$  from  $[\neg(Pa_n \cdot \neg Qa_n)]$  by means of *Modus Ponendo Tollens I*, it would be necessary to have the datum  $[\neg Qa_n]$ , i.e., 'the raven  $[a_n]$  is not black.' But this is not possible, since  $[a_n]$ , as well as  $[a_1]$ ,  $[a_2]$ ,  $[a_3]$ , ..., stands for a particular raven that has been already reviewed and is known

to be black. Therefore, if we already know that  $[a_n]$  is a raven  $[Pa_n]$  and that it is black  $[Qa_n]$ , the simple supposition that  $[a_n]$  is not black  $[\neg Qa_n]$  makes no sense.

Therefore, it can be said that the paradox does not exist in Stoic logic. In this logic, given the sentence 'all ravens are black,' if we want to check whether or not it is true, it is not the same to review ravens in order to check whether or not they are black and to review things that are not black in order to check whether or not they are ravens. In that system, 'all ravens are black' is not equivalent to 'all nonblack things are nonravens.' Likewise, if we have not reviewed all of the ravens around the world, we cannot say, for example, 'it is not the case that a thing is a raven and that same thing is not black.' At most, we can state that 'it is not the case that this particular thing is a raven and this same thing is not black,' where the particular thing is a raven already known. This later sentence can be repeated several times being applied to different known ravens, but, as explained, it will be never possible to derive from those sentences the conclusion that every nonblack thing is not a raven, since, as argued, in Stoic logic each denied conjunction only refers to a particular individual or thing.

Nevertheless, as also indicated, this ancient logic is not the only system in which Hempel's paradox is not a problem. This is not so in a current cognitive theory either, the mental models theory. I show that in the next section.

## The mental models theory and the paradox of the black ravens

True, the paradox is also no problem if the theoretical framework of the mental models theory is assumed. This theory has been explained, described, and analyzed in many papers and works (e.g., JOHNSON-LAIRD, 2010, 2012, 2015; KHEMLANI, LOTSTEIN, TRAFTON, & JOHNSON-LAIRD, 2015; LÓPEZ-ASTORGA, 2013, 2014; OAKHIL & GARNHAM, 1996), but only a very particular aspect of it is interesting for this paper: the way it deals with universally quantified affirmative sentences, i.e., with sentences such as [I].

In general, the theory claims that human reasoning processes are essentially semantic and that they basically consist of reviews of combinations of possibilities. Nonetheless, sometimes it is very hard to find all of the possible combinations, and, for this reason, the mental models theory often distinguishes the combinations that are easy to detect from the combinations that are difficult to identify. In the case of the sentences similar to [I], as it can be seen in Khemlani *et al.* (2015), the former are called 'canonical models,' and the name of the latter is 'noncanonical models.'

In this way, what is actually important to this paper is that, according to Khemlani *et al.* (2015, p. 2077, Table 1), an example of canonical model for [I] could be this one:

|   |   |
|---|---|
| P | Q |
| P | Q |
| P | Q |

Khemlani *et al.* (2015) do not use these letters  $\{[P]$  and  $[Q]\}$ , but  $[A]$  and  $[B]$ . However, what is relevant is that, in the case of the paradox of the black ravens, this model represents these three possible scenarios:

|       |       |
|-------|-------|
| Raven | Black |
| Raven | Black |
| Raven | Black |

This means that firstly individuals only think about, more or less, three possibilities: three cases in which the object is both a raven and black. Thus, if individuals do not make further effort, they only consider cases of ravens that should be black and do not pay attention to objects or things that are not black. And this is so because there are not objects or things with color other than black in any of the three possibilities of the later canonical model.

But after more reflection, the individual can note that there are also other possibilities and take into account a noncanonical model such as the following:

|    |    |
|----|----|
| P  | Q  |
| ¬P | Q  |
| ¬P | ¬Q |

In fact, with other letters too, this is the example of noncanonical model for sentences such as [I] offered by Khemlani *et al.* (2015, p. 2077, Table 1). And, in the case of Hempel's paradox, this means that a noncanonical model could lead to these three possible scenarios:

|          |          |
|----------|----------|
| Raven    | Black    |
| ¬(Raven) | Black    |
| ¬(Raven) | ¬(Black) |

So, as it can be noted, if only a canonical model is considered, there are only scenarios in which there are ravens. Only if a noncanonical model is taken into account, which requires reflection effort, one might realize that there can also be scenarios with nonblack things (the third one of the previous noncanonical model), and that, in those scenarios, those nonblack things cannot be ravens in any way. Indeed, in the noncanonical model, the only scenario with a nonblack thing (as said, the third one) is a scenario in which that thing is not a raven.

Therefore, it can be stated that, if the mental models theory is right, the reason why people, when they need to check whether a sentence such as 'all ravens are black' is true or false, tend to prefer to review ravens in order to verify that they are black to review nonblack things in order to verify that they are not ravens is absolutely obvious. The former option is clear with only paying attention to canonical models, which do not require effort. We can only be aware that it would be worth checking nonblack objects with more reflection and with a noncanonical model showing that, in the scenarios in which a thing is not black, that thing cannot be a raven. But the point is that, in everyday life, human beings often reason quickly and without great analyses, i.e., considering only canonical models.

## Conclusions

This paper confirms something indicated above. The paradox of the black ravens is only a problem if we assume that the human mind works following the

rules, requirements, and equivalences of standard logic. If we adopt other logics or frameworks, all of the difficulties of the paradox can fade.

I have shown two examples in this regard here. One of them is an ancient approach and is linked to Hellenistic philosophy: Stoic logic. According to it, a sentence such as 'all ravens are black' is not actually a conditional. It is not even a weak (*πιθανόν*) one. So, the correspondence between  $[p \rightarrow q]$  and  $[\neg q \rightarrow \neg p]$ , or, if preferred, in terms of first-order predicate logic (which, of course, are not the most appropriate terms in Stoic logic), between [I] and [II], cannot be taken into account in this case and there is no a real paradox.

The other one is based on a contemporary theory, the mental models theory, describing human reasoning. Following this theory, the key is that the human mind works in such a way as to tend to ignore the equivalence between [I] and [II], at least, in the first instance. Our mind usually only considers canonical models and, to note the equivalence, further reflection is needed. That is why to look for ravens to check whether or not they are black often seems more natural and appropriate than to look for nonblack objects to check whether or not they are ravens.

The problem is, therefore, as said, standard logic. Really, this is not a new idea or finding. In fact, the literature on the mental models theory shows many examples of cases that appear to confirm that people do not always follow that logic. Besides, even the contemporary theories holding that there is a certain formal logic in our mind leading our inferential activities, and that individuals apply reasoning syntactic schemata, such as, for example, the mental logic theory (e.g., BRAINE & O'BRIEN, 1998; O'BRIEN, 2009, 2014; O'BRIEN & LI, 2013; O'BRIEN & MANFRINATI, 2010), recognize that standard logic cannot be the criterion to account for the conclusions that are often deduced from a set of premises, and that, in addition, this later logic includes a number of rules and principles that are many times ignored by people. So, it seems that it can be stated that the paradox of the black ravens is not an actual paradox, or at least that it is not a real paradox from a cognitive point of view. It is only so if the approach adopted is standard logic. But, if we assume that this logic is not the reference framework of human thought (and, as said, the literature on cognitive science gives reasons to make that assumption), the paradox does not need an explanation anymore.

Furthermore, it is obvious that the phenomena linked to paradoxes such as that studied in this paper can be very useful to evaluate alternative theories trying to explain human reasoning or offering different logical systems. However, the most interesting point is that it is also evident that there are options other than standard logic, coming from both ancient times and current psychological science, which appear to be able to account for certain problems related to the human inferential activity that this later logic cannot explain.

## References

- BARNES, J., BOBZIEN, S., & MIGNUCCI, M. Logic. In: ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J., & SCHOFIELD, M. (Eds.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.
- BRAINE, M. D. S. & O'BRIEN, D. P. (Eds.). *Mental Logic*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers, 1998.

- GOULD, J. B. *The Philosophy of Chrysippus*. Albany, NY: State University of New York Press, 1970.
- HEMPEL, C. G. Studies in the logic of confirmation (I). *Mind*, v. 54, 1945, p. 1-26.
- JOHNSON-LAIRD, P. N. Against logical form. *Psychologica Belgica*, v. 5, n. 3/4, 2010. p. 193-221.
- \_\_\_\_\_. Inference with mental models. In: HOLYOAK, K. J. & MORRISON, R. G. (Eds.). *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. New York, NY: Oxford University Press, 2012.
- \_\_\_\_\_. How to improve thinking. In: WEGERIF, R., LI, L., & KAUFMAN, J. C. (Eds.). *The Routledge International Handbook of Research on Teaching Thinking*. Abingdon, UK, & New York, NY: Routledge, 2015.
- KHEMLANI, S., LOTSTEIN, M., TRAFTON, J. G., et al. Immediate inferences from quantified assertions. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, v. 68, n. 10, 2015, p. 2073-2096.
- LÓPEZ-ASTORGA, M. La paradoja de Hempel. *Ciencia Cognitiva*, v. 2, n. 3, 2008, p. 94-95.
- \_\_\_\_\_. Are conditional and disjunction really comparable? *Universum*, v. 28, n. 2, 2013, p. 229-242.
- \_\_\_\_\_. The conditional introduction rule and human reasoning: Findings from the mental models theory. *Cogency*, v. 6, n. 2, 2014, p. 29-37.
- \_\_\_\_\_. Chrysippus' *indemonstrables* and mental logic. *Croatian Journal of Philosophy*, v. 15, n. 43, 2015, p. 1-15.
- NICKERSON, R. S. Hempel's paradox and Wason's selection task: Logical and psychological puzzles of confirmation. *Thinking and Reasoning*, n. 2, 1996, p. 1-31.
- OAKHILL, J. & GARNHAM, A. (Eds.). *Mental Models in Cognitive Science. Essays in Honour of Phil Johnson-Laird*. Hove, UK: Psychology Press, 1996.
- O'BRIEN, D. P. Human reasoning includes a mental logic. *Behavioral and Brain Sciences*, n. 32, 2009, p. 96-97.
- \_\_\_\_\_. Conditionals and disjunctions in mental-logic theory: A response to Liu and Chou (2012) and to López-Astorga (2013). *Universum*, v. 29, n. 2, 2014, p. 221-235.
- \_\_\_\_\_. & LI, S. Mental logic theory: A paradigmatic case of empirical research on the language of thought and inferential role semantics. *Journal of Foreign Languages*, v. 36, n. 6, 2013, p. 27-41.
- \_\_\_\_\_. & MANFRINATI, A. The mental logic theory of conditional proposition. In: OAKSFORD, M. & CHATER, N. (Eds.). *Cognition and conditionals: Probability and Logic in Human Thinking*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2010.
- O'TOOLE, R. R. & JENNINGS, R. E. The Megarians and the Stoics. In: GABBAY, M. D. & WOODS, J. (Eds.). *Handbook of the History of Logic*. Volume I. Greek, Indian and Arabic Logic. Amsterdam, The Netherlands: Elsevier, 2004.
- SEDLEY, D. The negated conjunctions in Stoicism. *Elenchos*, v. 5, 1984, p. 311-317.

Data de recebimento: 04/10/2016

Data de aprovação: 05/02/2017

Matheus de Mesquita Silveira,<sup>\*</sup> Heloisa Allgayer<sup>\*\*</sup>,  
Rafael Francisco Hiller<sup>\*\*\*</sup>

# Distinções entre a teleologia aristotélica e a darwinista e sua superação pela teoria da síntese estendida

## RESUMO

Neste artigo trataremos da investigação das principais características da teleologia aristotélica e darwinista, a fim de mostrar como a teoria da síntese estendida busca superá-las. Uma investigação conceitual da abordagem teleológica de Aristóteles poderá contribuir para uma compreensão acerca da natureza do evolucionismo darwinista e seus desdobramentos posteriores. Neste sentido, buscar-se-á uma revisão dos conceitos centrais dos aspectos teleológicos destas teorias, de modo a apresentar o impacto que uma abordagem filosófica das mesmas tem na compreensão dos elementos que sustentam tal posição. Considerando as peculiaridades que tais perspectivas apresentam no que tange ao elemento teleológico intrínseco a elas, também se faz necessário elucidar as diferentes formas nas quais ele é utilizada. Deste modo, será possível distinguir o caráter específico no qual ela existe dentro do evolucionismo darwinista e em que medida ele supera o de Aristóteles dentro de uma perspectiva naturalista. O ponto final do artigo será o de mostrar como a teoria da síntese estendida estabelece uma explicação da natureza que não possui nenhum tipo de teleologia em sua explicação dos fenômenos naturais.

**Palavras-chave:** Teleologia; Evolucionismo; Teoria Sintética; Aristóteles; Darwin.

## ABSTRACT

In this article, we will investigate the main features of Aristotelian and Darwinian teleology to show how the extended synthesis theory seeks to overcome them. The conceptual investigation of the teleological approach of Aristotle can contribute to the understanding of the nature of Darwinian evolutionism and its late developments. In this sense, we will review the central concepts of the teleological aspects of

---

<sup>\*</sup> Professor do Programa de Pós Graduação em Filosofia Universidade de Caxias do Sul, Email: mmsilveira5@ucs.br

<sup>\*\*</sup> Doutoranda em Biologia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Email: heloisaallgayer@gmail.com

<sup>\*\*\*</sup> Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UCS, Email: Rafaelhiller@yahoo.com.br

these theories, in order to present the impact that a philosophical approach has on the understanding of the elements that support such a position. Considering the peculiarities that these perspectives present in relation to the teleological element intrinsic to them, it is also necessary to elucidate the different ways in which it is used. In this way, it will be possible to distinguish the specific character in which teleology appears in Darwinian evolutionism and to what extent it surpasses that of Aristotle in terms of a naturalistic perspective. The final point of the paper will be to show how the theory of extended synthesis establishes an explanation of nature that has no type of teleology in its explanation of natural phenomena.

**Keyword:** Teleology; Evolutionism; Synthetic Theory; Aristotle; Darwin.

A teleologia consiste numa investigação filosófica da natureza caracterizada pela descrição do mundo a partir de seu aparente propósito, direção ou princípio<sup>1</sup>. Em outras palavras, consiste na tentativa de estabelecer a finalidade como sendo uma característica imprescindível do objeto investigado. Conforme Villa (2000, p. 723) “o termo teleologia provém de dois termos gregos, telos (fim, meta, propósito) e logos (razão, explicação), ou seja, uma explicação ou, ‘razão de algo em função de seus fins’ ou ‘explicação que se serve de propósitos ou de fins’”. Neste sentido, podemos afirmar que uma explicação teleológica estará centralizada na finalidade de alguma coisa.

Mediante uma percepção histórica é possível uma melhor compreensão de concepções teleológicas através dos tempos. A filosofia grega teve seu auge no período clássico, vivenciando um enfraquecimento no período helênico até sua posterior assimilação pelo Império Romano. Após a queda dos romanos como centro do conhecimento ocidental, a reminiscência da filosofia greco-romana foi resguardada tanto por islâmicos quanto cristãos, tendo influenciado o desenvolvimento de suas respectivas teologias.

Os fundamentos teológicos das culturas islâmica e cristã acarretaram numa tendência a interpretar a natureza sob uma ótica teleológica. Textos de filosofia medieval, em maior ou menor escala, colocam Deus como designador do destino do universo e do ser humano. Inclusive, é a partir da “evidenciada grandiosidade da natureza” que, por vezes, decorre-se a prova da existência de uma divindade criadora. Nesse sentido, a própria explicação da natureza e do ser humano se confunde com construções teóricas acerca da vontade e dos desígnios divinos, aos quais todos os seres vivos se direcionam. A interpretação do mundo é feita por intermédio de uma teleologia teológica de caráter transcendental, posto que os entes e fenômenos naturais fariam parte dos objetivos que Deus traçou no momento da Criação.

As concepções filosófico-teológicas decorrentes desses posicionamentos apresentam os movimentos naturais compatíveis com uma explicação teleológica,

---

<sup>1</sup> Um propósito imposto pelo uso humano, como o de uma colher, é chamado extrínseco. A teleologia natural presente na filosofia clássica sustenta que entidades naturais possuem propósitos intrínsecos, independentes do uso humano. Por exemplo, Aristóteles afirma que o telos intrínseco de uma semente é tornar-se um carvalho totalmente desenvolvido.

na qual o mundo tenderia à perfeição e melhoramento. Dito de outra forma, após determinado período de tempo, em virtude das leis divinas que regem a natureza, o mundo se encaminharia ao ideal de perfeição arquitetado por Deus. Tal pensamento exerce grande influência tanto no mundo ocidental, como no oriental e, independente do fundamento teológico, há certa uniformidade na concepção de que é intrínseca à natureza a tendência para progredir em direção a uma meta, ideal ou perfeição crescente. Essa influência pode ser encontrada desde crenças populares até teses filosóficas.

Embora o cristianismo fosse sua maior fonte de apoio, o pensamento teleológico ganhou força crescente também na filosofia, de seu princípio com os gregos e Cícero até os séculos XVIII e XIX. [...] Poucos eram os filósofos que não exprimiam uma crença no progresso ou no melhoramento. Isso também se encaixava muito bem na teoria da evolução transformacionista de Lamarck, e parece correto dizer que a maioria dos lamarckistas era também de teleologistas cósmicos. O conceito de progresso era particularmente forte nas filosofias de Leibniz, Herder, seus seguidores e, claro, entre os filósofos franceses do iluminismo. (MAYR, 2005, p. 67).

A teleologia esteve vinculada à teologia por um longo período. Esta associação estaria na íntima ligação entre as finalidades do universo onde Deus estaria realizando os seus propósitos. Sendo assim, em sua origem a teleologia estava intimamente relacionada às variadas religiões e a pluralidade de mitos, pois tudo o que ocorreria com relação a todos os seres seria o resultado dos desígnios de uma entidade supranatural. A dissociação da teleologia com os mitos e religiões foi primordialmente realizada por Aristóteles, tendo sido o primeiro grande teórico a enfatizar as inspirações biológicas dessa abordagem da natureza. Por esse motivo, o próximo ponto a ser abordado nesse artigo consiste no estudo dos aspectos teleológicos da filosofia aristotélica.

## 1 Naturalismo aristotélico

Há inúmeros autores da antiguidade que se inspiram, fundamentalmente, na matemática, sendo Platão seu mais renomado expoente. Contudo, a teoria aristotélica é de inspiração biológica. Aristóteles procurou explicar os fenômenos da natureza a partir de artifícios teleológicos, cuja obra se desenvolveu a partir do contato que o teórico de *Estagira* teve com os seres e fenômenos naturais. Para Aristóteles, o que é contemplado é sempre o objeto, seja ele natural ou não. Embora seja possível distinguir um objeto de outro, a percepção do individual – noção essencialmente biológica – é aquilo que existe.

Cada indivíduo é composto de matéria e forma, sendo que elas só podem ser separadas por abstração. O ser humano não é composto por uma alma que se serve de um corpo, como atestam os platônicos, mas da junção entre matéria e forma, a saber, de uma síntese antropológica. A substância é individual e o sujeito é a substância. Considerando que tudo o que há no mundo são substâncias, quando se trata de gêneros ou qualidades, atributos ou determinações, entende-se que nada mais são do que substâncias. Afinal, gêneros, qualidades, atributos e determinações só existem como substâncias.



Conforme Aristóteles, a ciência tem por objetivo explicar o que existe a partir de princípios e causas. Os processos científicos apresentados pelo autor relevantes a nossa investigação são a indução, definição, divisão e demonstração. Em outras palavras, caso algo possa ser demonstrado, então será verdadeiro. A filosofia aristotélica define que todos os seres da natureza se movem, transformando-se para chegar a ser em ato, o que são em potência. O autor ainda coloca que a hierarquia dos seres vivos é regida por três leis e três ordens. As três ordens da hierarquia vital são as plantas, os animais e o ser humano. Os vegetais se distinguem só pela nutrição, enquanto os animais possuem a nutrição e a sensibilidade. No que tange o ser humano, ele reúne os atributos da nutrição, sensibilidade e inteligência.

As três leis que regem os seres vivos são as da finalidade, continuidade e analogia. A transição do ser inanimado ao ser vivente é tão imperceptível que não é possível distinguir com precisão onde se encontra o seu limite comum. Por sua vez, o reino das plantas segue de imediato ao inanimado e, caso sejam comparados entre si, os vegetais parecem representar diversos gêneros da vida. Segundo Aristóteles, as plantas parecem animadas se comparadas aos seres não organizados. Contudo, na presença de animais, as plantas se apresentariam como desprovidas de vida.

A transição das plantas aos animais também é contínua. Caso se relacione determinados animais marinhos, é plausível indagar se são de fato animais e não plantas, posto que estão aderidos a terra e, caso sejam retirados, perecem e morrem. Por exemplo, os indivíduos da classe *Bivalvia*<sup>2</sup>, caso comparados aos animais que se movem sob as águas, parecem plantas. O ponto é que quanto mais profundamente se investiga os seres vivos, mais complexa se torna sua definição e classificação. Nesse sentido, compreender como Aristóteles concebe os princípios que regem a natureza será determinante para entender como se desenvolve sua concepção teleológica.

## 1.1 Teleologia natural de Aristóteles

Aristóteles sustenta que unicamente mediante abstrações que é possível separar o abstrato do concreto. Para o autor, o mundo está ordenado numa série de condições que se definam por meio de sua finalidade última. Tudo o que existe se refere a este fim, sendo que o universo tenderia a uma causa primeira, compreendido como algo que pertence ao mundo, mas é ao mesmo tempo estranho a ele, como seu último termo. Por analogia, esta causa primeira pode ser vista como um Ser completo que tudo move sem mover-se. A ausência de plenitude dos demais seres é a razão pelo qual se transformam, mudam e perecem. Dito de outra forma, são esboços incompletos e imperfeitos. O que distingue estes seres de Ser é que o último basta-se, absolutamente, em si mesmo. Segundo Aristóteles, a sapiência é capaz de bastar a si própria, sendo o motor imóvel que não irá mover-se por um impulso, mas que atrai por ser absolutamente perfeita.

<sup>2</sup>Um exemplo desta classe são os *Perna perna*, também conhecidos como "mexilhão".

Por isso, também, com razão poder-se-ia pensar que a posse dela (liberdade) não seja própria do homem; de fato, por muitos aspectos a natureza dos homens é escrava, e por isso Simônides diz que "Só Deus pode ter esse privilégio", e que é conveniente que o homem busque a ciência a si adequada. E se os poetas dissessem a verdade, e se a divindade fosse verdadeiramente invejosa, é lógico que verismo os efeitos disso sobretudo nesse caso, de modo que seriam desgraçados todos que distinguem no saber. Na realidade, não é possível que a divindade seja invejosa, mas, como afirma o provérbio, os poetas dizem muitas mentiras; nem se deve pensar que exista outra ciência mais digna de honra. Esta, de fato, entre todas, é a mais divina e a mais digna de honra. Mas uma ciência só pode ser divina nos dois sentidos seguintes: a) ou porque ela é ciência que Deus possui em grau supremo, b) ou porque ela tem objeto as coisas divinas. Ora, só a sapiência possui essas duas características. De fato é convicção comum a todos que Deus seja uma causa e um princípio, e, também, que Deus, exclusivamente ou em sumo grau, tenha esse tipo de ciência. Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior. (ARISTÓTELES, 2002, p. 13).

Segundo Aristóteles, tudo que seja potência deve residir no móvel; e tudo que seja ato, no motor imóvel. A pergunta que fica é como poderá Deus mover o mundo se mover a si mesmo? A resposta é que isso ocorre analogamente ao modo como a beleza move a alma, como o objeto do desejo move que o deseja, a saber, sem mover-se. Para o filósofo grego, todo efeito se faz pela causa e, ao ato da criação que constitui a vida, está presente o desejo eterno do *Bem*. Neste ponto é possível perceber com clareza a diferença entre o pensamento platônico e o aristotélico. Enquanto que, para Platão o supremo é a ideia do *Bem*, para Aristóteles o ser não contempla a ideia do *Bem*, mas é em si o próprio *Bem*.

Dissemos, portanto, o estado da questão a respeito do todo e a respeito das partes e acerca de sua anterioridade e posterioridade. Se agora alguém perguntar se é anterior o ângulo reto, o círculo ou o animal, ou as partes às quais eles se reduzem e das quais são constituídos, devemos responder que a questão não tem uma solução simples. Se, de fato, a alma é o animal ou o ser vivente, e se a alma de todo indivíduo é o próprio indivíduo e, ainda, se a essência do círculo é o próprio círculo, e a essência e a substância do ângulo reto é o ângulo reto, então, em certo sentido e sob certo aspecto, o conjunto deve ser dito posterior às partes. Por exemplo, < o ângulo reto particular é posterior > às partes da noção e Às partes do ângulo reto particular: de fato um particular ângulo reto de bronze é posterior as suas partes materiais e assim também um particular ângulo reto inteligível, que é formado de linhas particulares. O ângulo reto imaterial, ao contrário, é posterior às partes da noção, mas anterior às partes pertencentes a um ângulo reto particular, a questão não pode, portanto, resolver-se de modo simples. Se, depois, a alma é diferente do animal e não é o animal, também nesse caso será preciso dizer que, em certo sentido, as partes são anteriores que, noutra sentido, não o são, como já dissemos. (ARISTÓTELES, 2002, p. 333).

Todo o universo tende a esta superação de cada ser em cada ser. Contudo, o fator distintivo dos seres humanos é que eles são conscientes dessa tendência uni-

versal que atua tanto sobre os organismos quanto a mente humana, bem como sobre todos os seres do mundo. A todos os seres atrai o princípio que os faz moverem-se enquanto existem, mas somente o ser humano é capaz de conhecer que é neste movimento de superação e atração que reside o sentido oculto da existência.

Aristóteles (2002) lista diversas explicações acerca dos diferentes processos que ocorrem no mundo. Segundo o autor, eles correspondem a quatro tipos de causa, a saber: a) causa formal, b) causa material, c) causa eficiente e d) causa final ou teleológica. A última causa será a mais importante dentro da investigação proposta nesse artigo.

Portanto, é preciso adquirir a ciência das causas primeiras. Com efeito, dizemos conhecer algo quando pensamos conhecer a causa primeira. Ora, as causas são entendidas em quatro diferentes sentidos. (1) Num primeiro sentido, dizemos que causa é a substância e a essência. De fato, o porquê das coisas se reduz, em última análise, à forma e o primeiro porquê é, justamente uma causa e um princípio; (2) num segundo sentido, dizemos que causa é a matéria e o substrato; (3) num terceiro sentido, dizemos que causa é o princípio do movimento; (4) num quarto sentido, dizemos que causa é o oposto do último sentido, ou seja, é o fim e o bem: de fato, este é o fim da geração e de todo movimento. (ARISTÓTELES, 2002, p.15).

A causa teleológica tem como função explicar o fim ao qual determinado ser ou acontecimento está destinado. Por intermédio dessa explicação, Aristóteles endossa que todas as coisas tendem naturalmente a um fim. Para o autor, é a partir de uma noção teleológica acerca da realidade que é possível elucidar a natureza dos seres como um todo. Essa concepção teleológica conduzirá a uma teleologia interna dos entes naturais, ou seja, da essência de cada um dos seres. Em suma, a causa teleológica elucidada o movimento e a transformação de algo em busca da perfeição, que é concretizada apenas na medida em que o objeto cumpra a incumbência para a qual ele foi por essência designado. Por exemplo, a teleologia está presente na filosofia prática de Aristóteles, onde ele coloca que a finalidade do ser humano é buscar a sua própria felicidade<sup>3</sup>.

O argumento acima expõe como Aristóteles desenvolve a teleologia com referência aos movimentos internos dos seres. Porém, na Física o autor amplia essa noção e chega a uma concepção teleológica mais universal. Isso se encontra nos escritos acerca da causa primeira do universo e de como ela é descrita tanto como a primeira causa eficiente, quanto como a primeira causa final.

Uma vez que tudo está em movimento deve ser movido por alguma coisa, tomemos o caso de uma coisa que está em movimento e é movido por alguma coisa e é movida por algo que também está em movimento e que mais uma vez é movido por outra coisa que está em movimento, e isto por

<sup>3</sup> Ao leitor que desejar maior aprofundamento sobre essa questão, poderá encontra-la em Sangali e Stefanie (2012), de quem assumimos posição. Neste artigo, os autores realizam uma investigação da estrutura e funções das partes anímicas responsáveis pelo ato moral da filosofia aristotélica, onde a finalidade da filosofia prática é ensinar a "agir bem". Os autores defendem que o desenvolvimento das habilidades de deliberação e escolha acertadas no rumo da vida, deve visar sempre o melhor dos fins, a saber, a felicidade.

outra coisa, e assim por diante; então a série não pode ir ao infinito, sem existir um primeiro motor<sup>4</sup>. (ARISTÓTELES, 1995, p. 50-54 – tradução nossa).

O argumento aristotélico se dirige na sustentação de que o dinamismo do universo ocorre devido ao movimento das formas, que por sua vez acontece por intermédio dos efeitos das causas. Desse modo, um objeto tem a capacidade de causar uma mudança em outro objeto e assim sucessivamente. Caso investigue-se a sucessão das causas, não é possível postular a ausência de uma causa primeira original, que servira como o primeiro gerador de um impacto causal e a partir do qual se originaram todas as mudanças e movimentos.

Este primeiro gerador é a causa primeira, denominada por Aristóteles como sendo um *Motor Imóvel*. No que tange a sucessão de causas eficientes, o raciocínio apresentado na citação acima tem validade para todos os tipos de causas, visando mostrar que, qualquer que seja a sucessão causal, ela não é infinita. Reconhece-se a causa primeira como um *Motor Imóvel* e, mediante analogia, o chamamos de Deus. Esse Ser é representado como sendo a perfeição por essência, de quem todos os seres buscam se aproximar por meio da causa final. Nesse sentido, explica-se o *devir* do mundo, entendido como a sucessão de mudanças pelas quais todas as coisas passam, mediante uma sucessão de movimentos físicos (causa eficiente). Da mesma forma, compreende-se o *devir* do mundo a partir dos desejos que os seres possuem de regressar à perfeição primeira (causa final), uma vez que cada ente possui uma causa final em essência, que irá remetê-lo à sua finalidade perfeita. A próxima sessão deste artigo consiste em explicitar as distinções do naturalismo aristotélico para o darwinista e como a teoria sintética busca superar o caráter teleológico das explicações da natureza.

## 2 Teleologia natural de Darwin

Caso a teleologia seja concebida somente no sentido teológico, então não há sentido em investigar tal concepção tanto no evolucionismo darwinista quanto na síntese estendida. Contudo, Aristóteles abriu caminho para que a teleologia também fosse concebida como uma espécie de força motriz da natureza, incorporando a ela o elemento científico. Acerca desse ponto, Ayala (1970, p.2) afirma que após Darwin “a teleologia [...] podia agora ser explicada, pelo menos em princípio, como o resultado de leis naturais manifestas em processos naturais, sem recurso a um criador externo ou a forças espirituais ou não materiais”. Por sua vez, Mayr (2005) mostra como a noção de teleologia é utilizada ao longo do tempo de diferentes formas e com referência a fenômenos estruturalmente distintos.

O fato que todos os organismos pareçam tão perfeitamente adaptados uns aos outros e ao meio ambiente foi atribuído pelos teólogos naturais ao designio perfeito de Deus. Darwin, porém, mostrou que ele poderia

<sup>4</sup>“Dado que todo lo que está en movimiento debe ser movido por algo, tomemos el caso de una cosa que está en movimiento y es movida por algo y es movida por algo que también está en movimiento y que, nuevamente, es movido por otra cosa que está en movimiento, y ésta por otra cosa, y así sucesivamente; entonces la serie no puede seguir hasta el infinito, sino debe existir algún primer motor”. (ARISTÓTELES, 1995, p.50-54).

ser tão bem explicado, ou até mais bem explicado, pela seleção natural. Essa foi a refutação decisiva do princípio da teleologia cósmica. (MAYR, 2005, p. 48).

Mayr (2005) sustenta que a teleologia foi empregada em explicações de diversos fenômenos naturais. Os processos telomáticos, como a ação da gravidade sobre os objetos, onde a força da gravidade os atrai em direção ao solo. Esse movimento, por exemplo, respeita a segunda lei da termodinâmica, que restringe unidirecionalmente a passagem de calor sempre de um corpo mais quente para outro mais frio, até que se encontre o ponto de equilíbrio térmico. Ele é teleológico no sentido de que persiste em direção a um termo final sob condições variáveis, sendo que o estado final é determinado pelas propriedades presentes no começo do movimento.

Eles são dirigidos a um fim apenas de maneira automática, regulada por forças ou condições externas – isto é, por leis naturais.[...] Eles podem ter um termo final, mas nunca têm uma meta. A questão “para quê?” (wozu?) é inapropriada para eles. (MAYR, 2005, p.67).

O mesmo ocorre com relação a processos teleonômicos. Neste ponto, Mayr (2005) propõe uma distinção entre os programas fechados e os abertos. Os primeiros seriam aqueles onde no início do processo estão definidas as metas e as formas de alcançá-las. Já o segundo tipo são os que a programação ou metas abarcam a possibilidade de modificação ao longo do tempo, sendo passíveis de influência mediante seu contato com o meio externo.

[...] um processo ou comportamento teleonômico é aquele que deve sua orientação por uma meta à influência de um programa evoluído. [...] Trata estritamente de causas últimas, que ocorrem em processos celulares de desenvolvimento e são mais comuns no comportamento de organismos. [...] A palavra-chave na definição de teleonômico é programa genético. (MAYR, 2005, p.69-70).

Em terceiro temos os comportamentos propositais, visto que possuem como requisito mais elementar a pressuposição de que uma subjetividade pensante é sua causa. Este pensamento intencional subjetivo é o que estabelece as metas que devem ser cumpridas e, como consequência, a ação é feita com a intenção de alcançar estes objetivos. A particularidade desse comportamento está na capacidade do reconhecimento consciente das metas, sendo que sua realização se dá mediante uma atividade pensante e não um simples sinal bioquímico.

Comportamentos propositais claramente orientados por metas são disseminados entre animais, sobretudo entre mamíferos e aves, e se qualificam plenamente a ser chamados teleológicos. Várias espécies do pássaro gaio enterram bolotas e pinhões no outono, retornam a esses esconderijos (que eles memorizam de maneira notavelmente precisa) e recuperam esse alimento, quando no final do inverno as fontes naturais de alimentos são exauridas de todo. [...] Nesse planejamento proposital, não há em princípio diferenças entre os seres humanos e animais pensantes. (MAYR, 2005, p.75-76).

Um fenômeno que pode abarcar aspectos teleológicos são as características adaptadas ou adaptativas. Elas ocorrem em circunstâncias onde são produzidos, de forma aleatória, diversas características que convergem em conjuntos de sistemas complexos. Por sua vez, estas possuem organizações e elementos que as diferenciam entre si e, devido às restrições ambientais, a saber, seu nicho ecológico, somente uma porção limitada dos seres possuidores destas características terão a capacidade de se manter ao longo de um grande período de tempo. Neste ponto, ao se questionar o porquê da existência de certa característica de determinado ser, conclui-se que ela possui ou possuiu uma finalidade e garantiu sua sobrevivência.

Pode-se objetar aqui que estas características são originadas de forma aleatória, não sendo resultado do desejo do indivíduo. De fato, Mayr (2005, p.77) diz que "a adaptação assim, é um resultado a posteriori, e não a busca a priori de uma meta. Por esta razão a palavra "teleológico" é enganadora quando aplicada a características adaptativas". Contudo, estas características adaptativas são essenciais à capacidade dos seres de executarem atividades teleonômicas, servindo assim como estruturas funcionais da teleonomia.

Mais do que qualquer outra coisa foi a existência de características adaptativas que levou os biólogos a fazerem perguntas do tipo "por quê?". A primeira área da biologia em que foram usadas foi a pesquisa fisiológica. [...] Uma sequência de descobertas fisiológicas resultou perguntas do tipo "por quê?" e "para quê" depois se tornaram igualmente produtivas em outros ramos da biologia[...]. (MAYR, 2005, p. 77).

O último fenômeno passível de investigação teleológica é o cósmico. Mayr (2005) critica de forma contundente a teleologia cósmica vinculada as teorias científicas. Segundo o autor, ela consiste em imputar um desígnio ou causa final transcendente, mas que esteja encarnada ou acima da totalidade estudada, como o universo ou a natureza<sup>5</sup>. A objeção central está em que os movimentos da natureza seriam guiados por uma programação embutida, análoga ao programa teleonômico do genótipo de um sujeito. Sobre este ponto, a teoria evolucionista resultou em evidências de que tal programa não é necessário a explicação da natureza, posto que as irregularidades da evolução cósmica são demasiadamente grandes para que sejam compatibilizadas com a existência de uma programação deste tipo.

Quando se percebeu que o mundo não era nem recente nem constante, três categorias de explicação para mudanças aparentemente finalistas foram apresentadas: Tais mudanças se devem à ação de um planejador evolucionista. Tais mudanças são guiadas por um programa embutido, análogo ao programa teleonômico no genótipo de um indivíduo. Grande parte da pesquisa pós-darwiniana resultou na oferta de evidências de que tal programa cósmico não existe e de que as irregularidades da evolução cósmica são grandes demais para ser conciliadas com a existência de um programa. Com efeito, na época da síntese evolucionista (entre 1930

<sup>5</sup> Este tipo de teoria evolutiva é denominada ortogenética. Em linhas gerais, afirma que em virtude de uma "força motriz", que pode ser interna ou externa, a vida tende de forma inata a evoluir linearmente até um objetivo pré-determinado.

e 1940) havia desaparecido todo o apoio a teorias ortogenéticas. Não há teleologia cósmica, não há nenhuma tendência no mundo para o progresso ou a perfeição. Quaisquer mudanças ou tendências no cosmos são observadas no curso da história do mundo, são o resultado da ação de leis naturais e da seleção natural. Essa terceira explicação está tão de acordo com os fatos observados que torna desnecessário invocar as outras duas explicações. (MAYR, 2005, p. 78-79).

A teleologia teológica, por estar centrada em um ser supranatural, está contida na teleologia aristotélica. Já a teleologia naturalista presente nos escritos darwinistas rompe com essa concepção. Contudo, não iremos classificar a teoria da evolução, nos moldes como a concebe Darwin, como contendo a noção de teleonomia, posto que esta concepção tem como viés central o programa genético. Conforme mostrado anteriormente, a fusão entre ambas as teorias só ocorrem entre as décadas de 30 e 40.

O materialismo apresentado por Darwin não excluiu por completo a teleologia ou as explicações em termos de propósitos. Entretanto, também não o comprometeu de modo a aceitar o conceito de um Planejador sobrenatural como necessário à explicação dos fenômenos naturais. Este ponto reflete uma característica central da teleologia da natureza que convergirá da ruptura com a teleologia tradicional.

## **2.1 Superação da teleologia na explicação evolucionista**

Darwin (2004), supera a necessidade do conceito de um criador supranatural para que seja possível a existência das variadas formas de vida. A teleologia tradicional compreende que cada forma de vida foi, de alguma forma, criada por um ser supranatural, sendo precisamente este o conceito refutado pelo evolucionismo. Contudo, apesar de claramente rejeitar a existência de um criador, o evolucionismo darwinista não abandona por completo o caráter teleológico. Ao invés de um ser supranatural, é o processo de seleção natural que direciona o surgimento das características que estarão presentes na natureza dos organismos. Aqui há uma clara noção de finalidade, pois o processo evolutivo direciona as características que serão preservadas de modo a garantir a sobrevivência dos indivíduos melhores adaptados.

Podemos acrescentar que essa é a natureza concebida como um sistema autorregulado, talvez como um "Ser sagaz" [...] com uma providência de si mesma, ultimamente movida pelo propósito interno à Natureza de manter-se como tal sistema. O aludido "materialismo" de Darwin não excluiu a teleologia ou explicações em termos de propósitos, mas também não o comprometeu com aceitar o conceito de um Planejador ou legislador "sobrenatural" para explicar os "fenômenos naturais." (REGNER, 2012, p.185-186).

A ruptura entre teleologia e evolução se dá no momento em que ocorre a síntese estendida, com a fusão entre o evolucionismo darwinista e a genética. O resultado desse compatibilismo é que a concepção de natureza adquire um caráter mais objetivo e materialista. A partir do aprofundamento nas pesquisas sobre as estruturas genéticas dos organismos, os avanços nas técnicas moleculares

para a análise da estrutura biológica dos seres vivos traz a tona elementos que irão desconstruir a compreensão teleológica da natureza. Os dois pontos centrais para que ocorra essa ruptura são os conceitos de *mutação* e *transferência horizontal*. O caráter de indeterminismo trazido por essas concepções desconstruem a noção de intencionalidade até então presente nas explicações da natureza.

O materialismo presente na teoria sintética pode ser percebido na reprodução celular, visto que a replicação do DNA e dos seus genes ocorre fisicamente. Ainda que possa ocorrer algum erro, o que ocorre normalmente é uma reprodução exata do DNA parental que, quando replicado, está impregnado com enzimas de reparação e revisão. A função dessas enzimas é detectar e corrigir grande parte dos erros que ocorrem na cópia, com apenas alguns deles permanecendo. A mutação nada mais é do que um erro persistente, que se mantém após a reprodução celular. Por sua vez, essas mutações geram uma nova sequência de DNA capaz de codificar uma proteína diferente, possuindo propriedades dispareas da que seria codificada originalmente. Note-se que esse é um processo cego e destituído de qualquer intenção e desígnio.

Embora as mutações possam ocorrer em qualquer célula, em termos evolutivos, o processo de mutação mais importante é o que ocorre na geração dos gametas. Afinal, são essas mutações que podem ser transmitidas para a prole e, como consequência, estar na base da sua diferenciação para com seus progenitores. O nome dado a esse processo é transferência vertical<sup>6</sup>. Já a transferência horizontal de genes consiste no processo pelo qual um organismo possui a capacidade de transferir seu material genético a uma célula que não pertence ao seu descendente. Historicamente, as transmissões verticais centralizaram as pesquisas genéticas, com a transferência horizontal recebendo maior enfoque apenas nos últimos anos. Esse mecanismo de transmissão genética foi primeiramente observado em bactérias, sendo que apenas recentemente foi possível constatar esse fenômeno, ainda que com menor ocorrência, em plantas e animais.

Segundo Theobald (2010), pesquisas em filogenia conseguiram retroceder a estrutura bioquímica de animais e vegetais até formas mais simples, como flagelados ou algas. Segundo o autor, os avanços em biologia molecular permitiu que se encontrasse uma origem comum para eucariotos e procariotos, vinculando ambos a uma descendência comum. O importante nesse ponto é ressaltar que todas as formas de vida possuem uma semelhança química possível de ser observada no seu código genético, tanto de procariotos quanto de eucariotos, trazendo água ao moinho da tese de que todos os seres vivos possuem uma descendência comum.

Seja a transmissão vertical ou horizontal, dentre a vasta gama de modelos biológicos que envolvem a ascendência comum dos grandes grupos taxonômicos, os testes de seleção de modelo sustentam de forma contundente a monofilia das variadas formas de vida. O elemento central aqui, é que aquilo que poderia ser considerado uma mera interferência ou erro teve um impacto efetivo sobre a origem e variação das espécies, não impactando sobre a monofilia dos grupos e sem necessitar de conceitos como intencionalidade ou desígnio para explicar os fenômenos naturais.

---

<sup>6</sup> O receptor recebe o material genético do seu ascendente, como por exemplo o filho que recebe a carga genética dos pais.



## Conclusão

Ao final deste artigo, conclui-se que é apenas na causalidade natural apresentada na teoria da síntese estendida que explicações naturalistas perdem o caráter teleológico. Darwin apresenta uma explicação da natureza que contrapõe a teleologia cósmica de Aristóteles, apresentando uma explicação dos fenômenos naturais que não necessita da concepção de uma causa primeira para sua existência. Contudo, ele não abandona por completo o elemento teleológico de sua teoria. Para o autor, existe um fim que rege o processo evolutivo, o qual está contido na direção que o é impressa. Este direcionamento se encontra no nível da utilidade das variações para o indivíduo que as possui, conforme as condições de sua luta pela sobrevivência. Conforme Darwin, o contexto da sobrevivência do mais apto irá regular a preservação da natureza, vista como um sistema. Devido a isso, a concepção de aperfeiçoamento adquire o sentido de aumento de perfeição, com um progresso direcionado ao avanço de sua organização.

Embora o evolucionismo de Darwin mantenha uma explicação de cunho teleológico, o avanço de técnicas genéticas e moleculares levaram a uma modificação na compreensão da teoria evolucionista e, com isso, o aspecto amplo de natureza apresentado por Darwin abre espaço por uma explicação mais objetiva dos fenômenos naturais. A concepção de seleção dos caracteres úteis, conforme apresentada pelo evolucionismo darwinista, perde sua força quando a seleção natural passa a ser concebida pela ótica da probabilidade, que não direciona de forma propriamente dita o processo evolutivo. A distinção central está em que, segundo a abordagem da teoria sintética, a seleção natural tem o caráter de *testar* as variações genéticas e não de direcioná-las. As variações genéticas ocorrem mediante a cruzamento, mutação e transmissão horizontal, fatores que são aleatórios e impossibilitam a existência de um direcionamento de cunho teleológico.

A mutação detém um caráter aleatório assim como a transmissão horizontal, fazendo com que o princípio de seleção natural perca qualquer direcionamento orientado para um aperfeiçoamento contínuo. Não há um processo ascendente orientado para as mudanças que determinem qualquer melhoramento. Nesse sentido, o processo evolutivo passa a ser visto como ausente de qualquer direção, sendo a ideia de progresso uma mera ilusão. Por fim, diríamos que na teoria da síntese estendida, a noção da natureza enquanto um sistema perde o significado. Pelo contrário, ela passa a ser compreendida como uma série de fenômenos probabilísticos e cegos, onde o direcionamento concebido como *sobrevivência do mais apto* perde sua *finalidade* e, conseqüentemente, seu aspecto teleológico, enquanto elemento que preserva o sistema chamado natureza.

## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. 2002. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. Vol. II. São Paulo: Edições Loyola.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Física: Libros III – IV*. Tradução, introdução e comentário de A. Vigo. Buenos Aires: Editora Biblos.

AYALA, F. J. 1970. Teleological explanations in evolutionary biology. *Philosophy of Science*, n. 37, p. 1-15.

DARWIN, C. 2004. *A origem das espécies*. São Paulo: Ediouro.

MAYR, E. 2005. *Biologia, Ciência Única*. São Paulo: Companhia das Letras.

SANGALI, I. e STEFANIE, J. 2012. Noções Introdutórias sobre a Ética das Virtudes Aristotélicas. *Conjectura*, v. 17, n. 3, p. 49-68.

THEOBALD, D. L. 2010. A formal test of the theory of universal common ancestry. *Nature*, n. 465, p. 219-222.

VILLA, M. M. 2000. *Dicionário de Pensamento Contemporâneo*. São Paulo: Editora Paulus.

Data de recebimento: 03/12/2016

Data de aprovação: 16/02/2017

Thiago Silva Freitas Oliveira\*

# O silogismo perfeito em Aristóteles

## RESUMO

O presente trabalho pretende abordar os *Primeiros Analíticos A 1, 24b15-26; A 4, 25b30-40* onde Aristóteles oferece uma primeira definição de silogismo e a primeira das três figuras do silogismos considerada por ele como a única perfeita e evidente por si mesma.

**Palavras-chave:** Primeiros Analíticos; Primeira Figura; Silogismo Perfeito.

## ABSTRACT

The present paper intends to analyse *Analytic Priors A 1, 24b15-26; A4, 25b30-40*, where Aristotle offers an initial definition of syllogism and the first figure of the syllogism, considered by him as the only one you can call as perfect as well as self-evident.

**Keywords:** Prior Analytics; First Figure; Perfect Syllogism.

---

\* Doutor em Filosofia, Professor da PUC-Campinas. Email: tigosofia@gmail.com

Aristóteles inicia os *Primeiros Analíticos* ditando qual será o ritmo do texto ao apontar o que parece ser o objeto central do livro *A*, a saber, a demonstração e a ciência demonstrativa. Mas aquilo que parecia ser o objetivo primário, tanto na ordem do conhecimento quanto na ordem do tempo, passa a ser colocado em segundo plano na ordem do tempo ao ceder lugar à pesquisa sobre proposição, termo e silogismo (e, por conseqüência, aos desdobramentos das pesquisas destinadas a estes itens). Isto ocorre porque o silogismo é considerado por Aristóteles como algo mais geral e a demonstração como um tipo de silogismo<sup>1</sup>, mas nem todo silogismo é uma demonstração. Após definir *protasis* (proposição) e *horos* (termo)<sup>2</sup>, Aristóteles nos fornece sua célebre definição de *sylogismos* (silogismo) em *24b 18-22*<sup>3</sup>. Estabelecidas essas definições, as possíveis relações entre as premissas do segundo capítulo e a modalidade das relações entre premissas convertíveis do terceiro capítulo, Aristóteles iniciará sua pesquisa sobre os tipos de silogismos a partir do capítulo quatro dos *Primeiros Analíticos*. Vejamos o texto que nos interessa em específico:

Silogismo é um enunciado no qual, uma vez estabelecidas certas coisas, segue-se necessariamente outra coisa distinta destas pelo fato destas serem assim. Por ‘estas serem assim’ entendo o ocorrer por causa delas, e o ‘ocorrer por causa delas’ entendo o carecer de nenhum termo exterior além daqueles que foram estabelecidos para gerar o necessário. Chamo de silogismo perfeito o que nada carece além do que foi estabelecido para manifestar o necessário, e imperfeito o que carece de uma ou mais coisas, as quais são necessárias por causa dos termos assumidos, mas que não estão estabelecidas nas premissas (PRI. AN. I, 1 24b, p. 19-27)<sup>4</sup>.

Günther Patzig aborda o problema da perfeição dos silogismos de primeira figura em Aristóteles, no seu texto intitulado *Aristotle's Theory of Syllogism*, sob uma perspectiva um tanto distanciada daquela consagrada pela tradição<sup>5</sup>. Primeiramente ele pretende que a distinção entre silogismos *perfeitos* e *imperfeitos*, a qual ocupa uma parte central na silogística aristotélica, divide todos os silogismos válidos em duas classes: (I) a axiomática, pois não necessita de provas para ser assumida como necessária graças às suas propriedades formais; (II) a imperfeita, que necessita de certas operações lógicas para ser reduzida à primeira<sup>6</sup>. Nota-se que Patzig se refere à noção de silogismo válido em Aristóteles, o

<sup>1</sup> Cf. Pri. Ana. I, 24a 22-b 15.

<sup>2</sup> Deve-se fazer notar que a definição de *horos* aqui não reduz o sentido a um simples termo separável da proposição, como, por exemplo, “homem”. A tradução para *horos* pode ser feita por “termo”, mas este pode ser entendido como um sujeito complexo de uma proposição.

<sup>3</sup> Cf. Tóp. 100a 25 com uma definição semelhante.

<sup>4</sup> Assumimos a responsabilidade de todas as traduções feitas ao longo deste trabalho.

<sup>5</sup> Juntamente com Patzig, deixaremos de lado a consagrada construção do silogismo pela tradição que o faz através da relação  $S \text{ é } P$  e nos manteremos fiéis à formulação de Aristóteles que utiliza as expressões “pertence a” e “é dito de” com seus respectivos quantificadores. Isto porque Aristóteles sempre observa a relação lógica dos termos a partir do predicado, já a lógica tradicional o faz a partir do sujeito. As relações serão estabelecidas através das vogais *a* (universal afirmativa), *e* (universal negativa), *i* (particular afirmativa) e *o* (particular negativa) de modo invertido ao que a tradição realizou.

<sup>6</sup> Nesse primeiro momento, Patzig refere-se apenas a duas classes gerais, uma perfeita e outra imperfeita, a identificação com os tipos de figura dar-se-á ao longo de seu texto e sua explanação a respeito do tema.

que gerou certo problema na tradição, qual seja, saber se Aristóteles reconhece ou não a validade das inferências imperfeitas. De início, deve-se estabelecer um ponto a respeito da validade de um silogismo e sua perfeição. Para ser válido um silogismo não necessita ser perfeito. Assim, seguindo o vocabulário de Aristóteles, quando há uma inferência que decorre necessariamente de outras coisas estabelecidas anteriormente (PRIM. AN. 24b, p. 20-22), ocorre uma conclusão silogística, e essa será válida, independente do fato de ser o silogismo perfeito ou não. Do mesmo modo, validade não diz respeito à verdade das premissas, mas somente à estrutura do silogismo. O que gerou grande problema entre os antigos é o fato de Aristóteles considerar válidas algumas inferências e chamá-las de *imperfeitas*. Em 24b, 22-26 encontramos a distinção clássica feita por Aristóteles entre os silogismos considerados perfeitos e aqueles considerados não perfeitos (ou imperfeitos<sup>7</sup>). Como foi dito, esses últimos necessitam de uma ou mais (*henos* ou *pleionon*) coisas<sup>8</sup> para manifestar o necessário, as quais, ainda que resultem necessariamente dos termos formulados, não estão compreendidas nas premissas. Os silogismos perfeitos, por sua vez, nada requerem além daquilo que neles está suposto, evidenciando, assim, o necessário. Não se encontra em nenhum lugar do texto dos *Primeiros Analíticos* uma afirmação por parte de seu autor de que os silogismos *imperfeitos* devem ser tomados como inválidos. Aliás, um erro clássico em manuais de lógica é a afirmação da existência, na lógica aristotélica, da expressão *silogismo inválido*. O que ocorre é que sempre que há silogismo ele utiliza a expressão, quando não há ele a usa na privativa, ex: *ouk estai syllogismos*. Se há silogismo, esse é, no mínimo, válido.

Devemos analisar mais detalhadamente todo o trecho referido acima. Em primeiro lugar temos a consagrada definição de silogismo. Aristóteles diz-nos que o silogismo é um enunciado (*logos*) que possui certas coisas estabelecidas, ou que estabelece certas coisas<sup>9</sup>. O autor ainda não nos forneceu nenhuma informação a respeito da composição desse enunciado, se ele é formado por duas ou mais premissas, mas uma coisa é certa, há pelo menos duas premissas presentes nesse enunciado, o qual pode ser entendido como um argumento. Argumentos que apresentem a conclusão como uma das premissas estariam fora dessa definição e não seriam considerados um silogismo, bem como argumentos que pretendem apresentar apenas uma premissa ou nenhuma (nesse último caso seria absurda uma tal pretensão). Assim sendo, temos um argumento dotado de pelo menos duas premissas assumidas, a partir das quais se seguirá necessariamente

<sup>7</sup> Alguns comentadores, como Smith, preferem, traduzir o termo *ateles* como *incompleto*. Cf. Smith (1989, p. 2).

<sup>8</sup> Utilizamos o termo "coisas" aqui por acreditarmos na dificuldade desse trecho e no modo obscuro com às vezes argumenta Aristóteles. O termo "coisas" pode, a princípio, significar tanto "termo" (*horos*) ou "proposição", apesar de Aristóteles utilizar apenas a expressão "*horos*".

<sup>9</sup> A discussão é profunda entre os comentadores a respeito da definição de silogismo em Aristóteles, mas parece haver uma certa aceitação de que Aristóteles considerou o silogismo como um argumento que estabelece certas coisas (duas premissas) e a partir destas ele pretende concluir silogisticamente. Recentes estudos nos levaram a entender a estrutura do silogismo vista não "de cima para baixo", mas o contrário, "de baixo para cima", ou seja, a partir do problema proposto. A objeção seria imediata se tomarmos a definição clássica fornecida em 24b, mas o desenvolvimento do texto apontaria para a contramão da adoção imediata dessa definição sem os devidos cuidados da análise textual. Os capítulos que se destinam a analisar as figuras apontam na direção de que Aristóteles estaria mais interessado em entender como resolver problemas (a, e, i e o) do que especificamente entender como de determinadas premissas é possível concluir silogisticamente.

(*ex anagkes symbainei*) algo diferente (*heteron ti*) porque estas são assim ou estão assim dispostas (*to tauta einai*). A princípio, estamos diante de uma regra que determina a estrutura do silogismo e nos diz que uma conclusão deve se seguir necessariamente de premissas assumidas justamente porque estas premissas estão assim dispostas ou, como traduzimos, são assim. Recapitulando, um enunciado composto por determinados termos deve ser estabelecido de tal maneira que algo diferente daquilo que foi estabelecido decorrerá necessariamente. Esses termos não devem ser considerados em sentido estrito, como se fossem sujeitos simples, mas podem ser tomados como complexos. Uma vez estabelecida a relação entre os termos dentro de cada proposição, uma outra se seguirá destas justamente porque estas são assim.

Colocada desse modo, a definição de silogismo é aparentemente simples e não causaria problemas para o entendimento, mas deve-se notar algumas lacunas que não foram satisfeitas pelo modo como Aristóteles escreveu. A principal delas, a nosso ver, é o significado e a aplicação, dentro da definição de silogismo, da expressão *to tauta einai* (que aqui traduzimos dentro do texto como “estas serem assim”). Parece-nos, diferentemente de Patzig e alguns comentadores, que essa expressão é a chave para entendermos melhor a definição de silogismo e a distinção entre os perfeitos e os imperfeitos.

A alguns comentadores do século XIX pareceu mais correto falar em *figura perfeita* do que em perfeição de um silogismo. Isso se deveu ao fato de que todas as inferências ditas *perfeitas* na silogística aristotélica encontravam-se, ou eram pertencentes, na primeira figura. Concederam à primeira figura o poder único e exclusivo de tornar uma inferência perfeita. Assim, a perfeição de um silogismo não diria respeito às suas propriedades formais, mas sim ao fato de pertencer, ou não, àquela primeira figura. Tal teoria não encontra reforço algum nas argumentações de Aristóteles, uma vez que em momento algum o autor está falando de uma figura perfeita. O que ele pretende é a existência de determinados silogismos que, devido suas propriedades formais ou certas características, são considerados perfeitos de acordo com a não necessidade de acréscimo de nada além daquilo que ele já supõe ou estabelece.

Outro motivo para alguns assumirem essa idéia de uma figura perfeita encontra-se em *Seg. An. I, 14, 79a 17-32*, onde Aristóteles afirma ser a primeira figura a mais científica de todas. Assim, esses comentadores defendem a perfeição dessa figura e dos silogismos contidos nela. Entre estes, temos Carl Prantl<sup>10</sup>, o qual defende a idéia de que não se pode entender a lógica de Aristóteles sem estabelecer uma estreita relação entre esta e sua metafísica, e que esse entendimento deve pressupor que a distinção entre silogismo *perfeito* e o *imperfeito* só pode ser realizada se admitirmos que a primeira figura é aquela que permite o termo médio como causa *metafísica* da conclusão, e é nela que encontramos os silogismos perfeitos, os quais só seriam perfeitos por estarem contidos nela.

Como foi dito, uma tal teoria não encontra um suporte argumentativo na silogística de Aristóteles, e em momento algum ele se dirige a essa distinção entre silogismo *perfeito* e *imperfeito* referindo-se a uma figura perfeita como condição

<sup>10</sup> PRANTL, C. (1855). Obra comentada por Patzig.

necessária para a perfeição dos silogismos. A bem da verdade, não há no texto de Aristóteles a expressão “figura perfeita” (*to teleion schema*). A precedência desta figura não é causa da perfeição dos silogismos que nela se encontram, mas silogismos considerados perfeitos são identificados como de primeira figura. Deve-se ressaltar alguns aspectos da utilização de Aristóteles de termos como “primeira figura”, “segunda figura”, etc. A primeira formalização da nomeada primeira figura não vem acompanhada da expressão que lhe concede nome (PRI. AN. p. 32-35). Neste trecho do texto, Aristóteles formula a estrutura da figura através da posição dos termos que compõem o silogismo. A única expressão presente que acompanha essa formulação é a de que “necessariamente dos extremos haverá um silogismo perfeito” (*anagke ton akron einai syllogismon teleion*). A primeira vez que a expressão “primeira figura” (*to proton squema*) aparece no texto de Aristóteles se encontra na argumentação que este faz a respeito da segunda figura, mais especificamente em 27a 12. Não pretendemos com isso defender qualquer tipo de tese que considere importante o fato dessa expressão não estar presente na primeira formalização daquilo que ela representa, mas apenas ressaltar esse fato. Por outro lado, as outras figuras apresentam, no momento mesmo em que são anunciadas suas formalizações, seus respectivos nomes, em 26b 36 a segunda figura, e em 28a 12 a terceira figura<sup>11</sup>.

Na análise de Patzig (1963, p. 43-87), silogismo *perfeito* é aquele que nada além daquilo que já foi dado é necessário para lhe conceder necessidade. Por sua vez, o *imperfeito* seria o silogismo que lança mão de certas coisas que não estão explicitadas nas premissas nem dadas nos termos. Deve-se admitir que não há uma figura tomada como perfeita e capaz de transferir essa propriedade aos silogismos presentes nela. Posto determinadas construções silogísticas que manifestem as características acima afirmadas, tem-se a distinção entre duas classes de silogismo em Aristóteles<sup>12</sup>.

A crítica de Patzig aos antigos incide, entre outras coisas, sobre a confusão por eles feita ao tentar distinguir esses dois tipos de silogismos com a validade dos mesmos. Como foi dito, os silogismos imperfeitos são considerados válidos, mas a necessidade de suas conclusões não se dá de modo evidente como ocorre nas dos silogismos perfeitos<sup>13</sup>. A leitura de Patzig nos levaria a afirmar que a distinção entre esses dois tipos de silogismos não é apenas uma distinção baseada

<sup>11</sup> Não pretendemos discutir nesse trabalho a nomeada (e possível) “quarta figura”.

<sup>12</sup> Para Patzig, um silogismo perfeito manifesta a necessidade de sua conclusão de modo evidente, o que nos levaria a pensar que não há problema algum em perceber a distinção, uma vez que o imperfeito, apesar de também possuir a necessidade, não manifesta essa evidência. Talvez Patzig tenha razão em considerar essa necessidade evidente, mas deve-se observar que, dos silogismos de primeira figura tomados como perfeitos, somente *Barbara* e talvez *Celarent* parecem manifestar, a primeira vista, uma evidência indiscutível graças à sua universalidade. Mesmo assim, a afirmação de que há uma evidência parece, à primeira vista, ter um apelo psicológico, pois se analisados minuciosamente, tanto *Darii* quanto *Ferio* mostrar-se-ão possuidores de conclusões inegáveis e únicas.

<sup>13</sup> Outro ponto que favorece esse erro dos antigos é a linguagem de Aristóteles que às vezes é um pouco irregular. Por vezes ele chama os silogismos imperfeitos de *dunaton syllogismon* (silogismos em potência - tradução que não é muito feliz). Os trechos em que Aristóteles utiliza-se da expressão não se referem à possibilidade de haver ou não um silogismo, mas, havendo este, à possibilidade ou potencialidade de torná-lo perfeito. Logo, temos os silogismos imperfeitos como válidos e potencialmente perfeitos mediante certas operações lógicas.

na estrutura de cada um e nem mesmo de sua validade lógica, mas sim no entendimento de como se concebe a chamada “evidência” manifesta nos silogismos perfeitos de primeira figura.

Em seu texto aqui já citado, Patzig passa muito rapidamente pelo problema que consideramos crucial para o entendimento da distinção entre silogismo perfeito e imperfeito. Apesar de ser uma das poucas análises a respeito da noção de silogismo perfeito, sua argumentação é por vezes confusa. Ele não parece se decidir sobre se todos os silogismos apresentados na primeira figura são admitidos por Aristóteles como perfeitos ou não. Em alguns momentos ele os inclui dentro da primeira figura em outros afirma que nem todos os de primeira figura são perfeitos<sup>14</sup>. A bem da verdade, deve-se dizer que tal argumentação falha na tentativa de concluir que a precedência da primeira figura em relação às outras se dá, além de outras coisas, pela presença nela de silogismos perfeitos. Em um ponto deve-se reconhecer o esforço de Patzig, o de livrar a análise desse primeiro capítulo do jugo dos comentadores da tradição, que em sua maioria prezava pela noção de figura perfeita como garantia para a perfeição de silogismos. Que fique claro que isso não implica em dizer que Aristóteles não havia pensado em distinções entre figuras e no grau de eficácia destas. Ademais, não consideramos clara a breve distinção feita por Aristóteles em 24b 22-25, como pretende Patzig. Em recentes análises, uma expressão de Aristóteles chamou-nos mais atenção do que parece ter feito a Patzig e a outros comentadores, a expressão *to tauta einai*, que aqui traduzimos como “estas serem assim”. Apesar de não nos julgarmos aptos para uma profunda análise filológica do termo, essa tradução necessita algumas justificativas. Cremos que o antecedente a que essa expressão se refere diz respeito às premissas estabelecidas no argumento (*tethenton tinon*). Dado que no silogismo de certas coisas estabelecidas, algo diferente se segue destas necessariamente, isso se daria porque estas estão dispostas da maneira necessária para que isso aconteça, a saber, a decorrência de algo distinto do que estava estabelecido. Justamente nesse ponto Patzig deixa bastante a desejar. Ele não somente não explica sua tradução da expressão “*to tauta einai*”, como também considera que as afirmações seguintes de Aristóteles, as quais pretenderiam explicá-la, não ajudam no entendimento da expressão que lhes precede. Sua tradução e explicação fornecem-nos um forte apelo à noção de uma necessidade da conclusão a partir das premissas, concepção essa muito partilhada entre os comentadores. Dadas as premissas, segue-se necessariamente a partir delas a conclusão. Apesar disso, Patzig chega a afirmar que as dificuldades e ambiguidades apresentadas pelo texto de Aristóteles não chegam a afetar o entendimento da distinção entre silogismo *perfeito* e *imperfeito*. É a partir dessa necessidade da conclusão que Patzig entende a distinção. Em um argumento *perfeito* a necessidade não só ocorre como possui uma certa transparência que não é apresentada no argumento imperfeito, esse, por sua vez, apresenta a necessidade após sofrer determinadas operações lógicas capazes de torná-la manifesta ou evidente. Conclui Patzig que argumentos perfeitos são *phaneros syllogismos*.

Em nota, Patzig remete-se a dois trechos dos *Analíticos* no intuito de justificar essa noção de *silogismo evidente*, a saber, An. Pri. A 14, 33a 31 e A 15, 33b

<sup>14</sup> PATZIG, 1963, p. 43-44. O problema está na pouca clareza da argumentação de Patzig.



35-36. Não cremos que ambos os trechos justifiquem sua idéia. No primeiro deles não nos parece que Aristóteles esteja referindo-se à evidência do silogismo que não é gerada, mas sim da conclusão que não se torna evidente a partir das premissas dispostas do modo como foi dito<sup>15</sup>. No segundo exemplo, que é o caso de um *barbara*, Aristóteles simplesmente nos fornece uma estrutura de silogismo que, segundo sua argumentação inicial, pode ser considerada como perfeita (*teleios syllogismos*), mas nada mais é fornecido. Não há como inferir um silogismo mais evidente a partir desse trecho. O *phaneros* apresentado nessa frase diz respeito ao fato da conclusão se tornar evidente ou não a partir das premissas dispostas do modo requisitado. A afirmação de que isso é um silogismo perfeito é posterior à afirmação da evidência da conclusão a partir das premissas. O que pretendemos com isso é mostrar que a idéia defendida por Patzig, de que o silogismo perfeito é evidente por si, não se justifica a partir do texto de Aristóteles ao qual ele se refere. Não há referências suficientes pra explicar o que seria essa evidência, e mesmo os trechos em que aparentemente Aristóteles estaria falando de um *phaneros syllogismos* não fornecem subsídios suficientes para a afirmação de que esses seriam os *silogismos perfeitos*.

Para explicar essa evidência, Patzig utiliza-se do termo *self-evidence* (auto-evidência, ou evidência por si). Essa *self-evidence* implicaria que o silogismo perfeito de primeira figura não necessita de nada para ser explicado, pois ele é compreensível por si mesmo. Por mais que essa expressão não seja um termo lógico, é de possível aplicação em contextos lógicos, a fim de explicar características peculiares segundo Patzig. De acordo com essa proposta, Aristóteles estaria fazendo uma asserção e não propondo uma definição quando ele chama esses silogismos de perfeitos por causa de sua auto evidência. Ele somente afirma essa evidência que, por sua vez, não é resultado de uma apreensão subjetiva da construção do silogismo. Todo homem, adulto, capaz de raciocinar logicamente deve perceber essa evidência. Aqui, Patzig pretende substituir esse termo “evidente por si mesmo” (*self-evidence*) por outro termo que traduzido seria “substancialmente fácil para ver”. A expressão parece um pouco presunçosa tanto para o objetivo de Aristóteles, ao distinguir os dois tipos de silogismos, quanto para o modo como ele faz essa distinção. A argumentação do estagirita não é tão clara o bastante para permitir que Patzig diga que essa evidência seja algo substancialmente fácil de ser percebida. Mas como o próprio Patzig admite em seu texto, Aristóteles não nos fornece dados suficientes para justificar a asserção de que os silogismos de primeira figura são os mais evidentes. Por isso, é necessário encontrar (I) quais são os silogismos que possuem essa característica, (II) quais são suas propriedades formais e (III) se essas propriedades são capazes de justificar a evidência da perfeição desses silogismos. Esse será o trajeto da pesquisa de Patzig a respeito da distinção entre os silogismos *perfeitos* e *imperfeitos*. Por outro lado, nem Patzig nem Aristóteles esclarecem muito bem essa noção de evidência dos silogismos de primeira figura. Patzig tenta justificar sua obscuridade com o exemplo de uma lei lógica válida, mas desconhecida. Assim, essa auto evidência deve ser conside-

<sup>15</sup> É sabido que Aristóteles utiliza-se várias vezes de um mesmo termo em situações e com sentidos diferentes. Um caso bem conhecido é o do termo *symbebekos*. Acreditamos ser o mesmo caso aqui do termo *syllogismos*, o qual estaria indicando a conclusão e não a estrutura completa do argumento.

rada como uma característica essencial dos silogismos perfeitos (PATZIG, 1963, p.46-49). Somente após expor os silogismos dentro das suas respectivas figuras é que se torna clara essa noção de evidência. Nesse sentido, deve-se levantar a questão se, de fato, a validade de um silogismo de primeira figura tomado como perfeito pode ser vista mais facilmente que a de um que não possua suas propriedades formais, a saber, um silogismo imperfeito de segunda ou terceira figura. Para Patzig, não há em Aristóteles uma noção de graus de perfeição nos silogismos, mas pode-se falar de graus de evidência tanto em silogismos perfeitos quanto em imperfeitos. Por outro lado, pode-se falar em graus de imperfeição de acordo com o número de operações lógicas necessárias para converter um silogismo imperfeito em um perfeito<sup>16</sup>. Desse modo, quando Patzig pretende uma característica mais facilmente perceptível em determinados silogismos, ele está referindo-se a essa suposta evidência que se manifesta em alguns silogismos e não em outros.

Voltemos ao ponto considerado por nós primordial para o entendimento dessa distinção, a saber, a leitura da expressão *to tauta einai*. Como havíamos mencionado, recentes estudos nos levaram a uma leitura um tanto quanto diversa da proposta pela tradição e daquela sugerida por Patzig. A tradução da expressão em questão por nós aqui adotada, qual seja, *estas serem assim*, não se refere ao fato de as premissas serem a causa necessária da conclusão. O *ex anagkes* antecedente não se refere à necessidade modal, e o *to tauta einai* não está ratificando a idéia de que uma conclusão se segue necessariamente das premissas, mas está dizendo que algo distinto das premissas se segue necessariamente porque essas premissas estão dispostas de tal modo que permitem essa decorrência. Dito de outro modo, a conclusão se segue necessariamente somente a partir das premissas requisitadas para tanto. Lido assim, as frases seguintes que pretendem explicar a expressão *to tauta einai* tornar-se-iam um pouco mais claras. É através “destas que são assim” (as premissas) que algo ocorre, a saber, o fato de não precisar de nada exterior ao que foi estabelecido para se gerar o necessário, que é uma conclusão distinta daquilo que foi estabelecido nas premissas. Se admitirmos essa leitura, a frase seguinte, a qual introduz a suposta distinção entre silogismo perfeito e imperfeito, deverá encaixar-se diretamente com a leitura do *to tauta einai* aqui defendida. Logo, as premissas assim dispostas (ou o fato de estas serem assim) são de tal maneira que o silogismo não necessitará de nada além daquilo que foi estabelecido para manifestar o necessário. Os silogismos considerados perfeitos seriam justamente aqueles que não precisariam de nada além daquilo que foi estabelecido para manifestar o necessário. Nesse tipo de silogismo as premissas estão dispostas de tal maneira (*to tauta einai*) que através delas ocorre a conclusão sem nada exterior para auxiliá-las. Já o silogismo imperfeito seria aquele no qual eu não teria as premissas estabelecidas do modo suficiente (*to tauta einai*) para manifestar o necessário, precisando de algo exterior (o que poderia ser um ou mais termos não supostos nas premissas iniciais) para se gerar a conclusão. Este “algo mais” que o imperfeito necessita é considerado necessário por causa dos termos já assumidos, mas esta “necessidade” aqui considerada não

<sup>16</sup> Deve-se notar que Aristóteles distingue, durante seu texto, quais os silogismos que podem e quais não podem ser convertidos aos de primeira figura segundo as operações lógicas necessárias para tal operação.

é no sentido forte, mas no sentido de completar o argumento inteiro, uma vez que tais termos não se apresentam nas premissas assumidas. Uma palavra mais próxima no português seria o verbo “precisar”. É “preciso” (em uma expressão bastante grotesca) esses termos para auxiliar o que foi estabelecido, mas eles não estão manifestos nas premissas. Pode-se inferir, então, que no silogismo imperfeito as premissas não são *to tauta einai* (não estão dispostas do modo adequado)<sup>17</sup>, e por isso há a necessidade, nesse tipo de silogismo, de coisas exteriores ao que é requisitado para manifestar o necessário. Um modo adicional de completar essa interpretação é apresentado por Aristóteles nos capítulos seguintes quando esse se utiliza dos vários tipos de prova por conversão para tornar “perfeitos” ou mesmo “completar” os silogismos imperfeitos.

Mas esse tipo de leitura poderia gerar um grave problema no entendimento da definição de silogismo. Alguns poderiam entender que a definição geral de *24b 18-22* estaria dizendo que o único silogismo que estaria de acordo com a definição é o silogismo perfeito, uma vez que somente ele apresentaria as premissas requisitadas para manifestar o necessário sem a necessidade de algo exterior a elas. Assim, tal leitura diria que o imperfeito, por necessitar de algo exterior ao que foi estabelecido, não pode ser tomado como silogismo. Deve-se buscar um meio de fugir a essa objeção, uma vez que o próprio Aristóteles deixa claro em seu texto nas linhas seguintes que existem ambos os silogismos, tanto o perfeito quanto o imperfeito. Talvez uma resposta imediata possa ser dada a partir do próprio texto, e seria à primeira vista tão simples que pareceria ingênua. A definição englobaria os dois tipos de silogismos, o perfeito (*teleion*) e o imperfeito (*ateleion*), a diferença estaria na classificação dos imperfeitos. No caso, o adjetivo incidiria no simples fato de o imperfeito necessitar das operações extras para se tornar perfeito. Enquanto existem aqueles silogismos que manifestam o necessário a partir somente do que foi estabelecido e considerado como o requisitado para tal (os perfeitos), existiria, também, aqueles silogismos que necessitam de algo adicional (pode ser um ou mais termos) para manifestar o necessário, ou seja, a conclusão que deve decorrer das premissas dispostas daquela maneira.

Um outro texto retirado do *Tópicos 161b 29-30* poderá auxiliar-nos no entendimento desse problema. Nesse trecho, Aristóteles está discutindo sobre os tipos de censuras que podem ser aplicadas a determinados tipos de argumentos, um desses argumentos é justamente aquele em que se apresentam mais premissas que o necessário, de maneira que não é através do que é requisitado (*ou to tauta einai*) que se gera a conclusão (*sylogismos*)<sup>18</sup>. Tal trecho seria uma referência direta à noção de silogismo imperfeito que supõe mais do que aquilo que foi estabelecido nas premissas.

Posto essas dificuldades e prováveis respostas, Patzig passa a analisar os silogismos assertóricos na tentativa de esclarecer melhor quais são as propriedades formais presentes naqueles denominados perfeitos. As propriedades for-

<sup>17</sup> Por vezes modificamos a tradução da expressão *to tauta einai*, mas cremos que isso não muda o sentido em que a entendemos aqui. Todas as traduções empregadas até o momento levam a entender que as premissas devem ser dispostas de tal maneira para manifestar o necessário justamente porque elas são aquilo que foi requisitado para tal.

<sup>18</sup> Aqui, acreditamos que o termo *sylogismos* signifique a conclusão ou o problema em questão (*a, e, i e o*).

mais da primeira figura são propriedades necessárias. Desse modo, seus silogismos são, também, mais evidentes que os das outras figuras. Mas essas propriedades formais da primeira figura não podem ser entendidas como condições suficientes para a perfeição dos seus silogismos. De fato, tanto as justificativas apresentadas por Aristóteles, que são poucas, quanto as apresentadas por Patzig não trazem muita luz ao problema de se entender como o estagirita concebe essa perfeição dos silogismos de primeira figura segundo determinadas propriedades formais. Comparemos alguns silogismos a fim de entender melhor como essas propriedades se manifestam. Tomemos primeiro o *Darii* (primeira figura), o qual é formado por uma premissa universal afirmativa, uma particular afirmativa e a conclusão particular afirmativa. Neste silogismo de primeira figura, o mediador faz a mediação entre duas premissas sem sofrer um corte na linha da proposição<sup>19</sup> completa, e, desse modo, ele é causa necessária da conclusão. Logo, a evidência desse silogismo é dada pela posição dos termos propostos no cálculo silogístico. Por sua vez, *Datisi* (de terceira figura) é formado por uma premissa universal afirmativa, uma particular afirmativa e uma conclusão particular afirmativa. Neste silogismo de terceira figura, não há a mesma simetria que ocorre no silogismo observado anteriormente. Aqui, considerando mais uma vez o silogismo como uma proposição única, o mediador não se apresenta em uma linha contínua durante as duas premissas. Expressemos essa comparação de outro modo:

|  |   |
|--|---|
| <p>Darii: <math>A \alpha</math> (uparxei) <math>B</math><br/> <math>B i</math> (uparxei) <math>C</math><br/> <hr style="width: 50%; margin: 0 auto;"/> <math>A i</math> (uparxei) <math>C</math></p> | <p>Datisi: <math>A \alpha</math> (uparxei) <math>B</math><br/> <math>C i</math> (uparxei) <math>B \rightarrow BiC</math><br/>                     (conversa)<br/> <hr style="width: 50%; margin: 0 auto;"/> <math>A i</math> (uparxei) <math>C</math></p> |
|--|---|

Assim sendo, *Darii* é mais transparente que *Datisi*. Essa evidência está relacionada às propriedades formais de *Darii*, o qual faz parte da primeira figura. Neste silogismo de primeira figura, o termo médio (ou mediador) faz a mediação entre as duas premissas produzindo entre elas e seus termos uma homogeneidade nas relações. De acordo com a expressão utilizada por Aristóteles, a saber, o “ser dito de”, o silogismo expresso pelas relações presentes em *Darii* é mais evidente do que aquele de *Datisi*. Naquele, o final da ligação (traçado) feita de  $A$  para  $B$  coincide com a ligação (traçado) iniciada em  $B$  para  $C$ . Em *Datisi*, essa ligação, ou traçado, não ocorre de maneira linear<sup>20</sup>. Somente na primeira figura podemos encontrar premissas que estão imediatamente conectadas uma com a outra devido a posição do mediador e da sua alternância de função gramatical dentro do cálculo silogístico: em uma premissa ele é predicado na outra ele é sujeito.

Na primeira figura, não se trata de estabelecer a extensão ou poder de mediação do termo médio (ou mediador). A relação entre os termos na primeira fi-

<sup>19</sup> E aqui consideramos o silogismo como uma proposição única composta pelas três premissas.

<sup>20</sup> Na transição feita pela tradição do “pertence” ou “é dito de” para a relação de cópula, o termo médio não liga a proposição como um todo. Assim, a formulação tradicional perde essa característica essencial que é, também, uma propriedade formal dos silogismos de Aristóteles.

gura permite observar a transitividade da relação “ser dito de”. A relação entre  $A \rightarrow B$  e a de  $B \rightarrow C$  permite a inferência, de modo mais evidente, de  $A \rightarrow C$ <sup>21</sup>.

Por fim, cumpre notar que a validade da inferência não depende da ordem das premissas se a conclusão decorre necessariamente de seus antecedentes, mas é de extrema importância para a evidência do silogismo, que é sempre construído pela fórmula “pertence a”. De fato, essa inversão só ocorre em alguns exemplos dados por Aristóteles na terceira figura. A validade da inferência não sofre afetação da ordem das premissas, pois estas são o antecedente de uma implicação baseada na relação entre ambas as premissas, gerando um conseqüente chamado conclusão. Não é por acaso que Aristóteles estabelece a ordem das premissas nas figuras a partir da posição do termo médio. É nesse sentido que se deve entender a importância da ordem das premissas para afirmarmos a evidência do silogismo. Segundo Patzig, a evidência desaparece se a ordem das premissas for alterada, o que ocorre com a transição feita pela tradição.

## Referências bibliográficas

- BARNES, J. (Ed). *The complete works of Aristotle*. Princeton University Press, 1984.
- BEKKER, I. *Aristotelis opera*. Organização de O. Gigon Berlim: Walter de Gruyter, 1950, v. I-II.
- ARISTÓTELES. *Organon*. 5 v. Tradução J. Tricot, Paris: J. Vrin, 1987.
- PATZIG. *Aristotle's Theory of the Syllogism*. A Logico-Philological Study of Book A of the Prior Analytics. Netherlands: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.
- ROSS, W. D. *Aristoteles: Analytica Priora et Posteriora*. Oxford: Clarendon Press, 1949.

Data de recebimento: 23/10/2016

Data de aprovação: 07/02/2017

<sup>21</sup> Deve-se observar que algumas relações em que se empregam o “é dito de” ou “pertence a algo” não são transitivas, como é o caso da amizade, entre outros.

## As obras éticas de Aristóteles: aproximações e distensões em relação à *Ethica Nicomachea*

### RESUMO

Neste artigo pretende-se uma análise sucinta de aproximação e relação entre as obras aristotélicas dedicadas ao assunto da ética. A hipótese de trabalho baseia-se em demonstrar os pontos que deram à obra *Ethica Nicomachea* uma aparente predileção no estudo da ética do estagirita durante toda a tradição filosófica ocidental. A análise crítica empreendida para expor tal hipótese guia-se pelo crivo da proposição dos aspectos que dão prevalência teórica, cronológica e de reconhecimento da citada obra sobre as demais tomadas em tela. Sendo assim, temos como objetivo demonstrar a validade desta pretensa predileção da tradição filosófica ocidental pela *Ethica Nicomachea* no estudo do pensamento ético de Aristóteles.

**Palavras-chave:** Aristóteles; Ética; *Ethica Nicomachea*.

### ABSTRACT

This article is intended to a brief analysis of closeness and relationship between Aristotelian works devoted to the subject of ethics. The working hypothesis is based on demonstrating the points that gave the work *Ethica Nicomachea* an apparent predilection estagirita in the study of ethics throughout the Western philosophical tradition. The review undertaken to expose this hypothesis is guided through the sieve of the proposition of the aspects that give theoretical prevalence, chronological and recognition of said work on the other outlets on screen. Thus, we aim to demonstrate the validity of this alleged predilection of Western philosophical tradition by *Ethica Nicomachea* in the study of the ethical thinking of Aristotle.

**Keywords:** Aristotle; Ethics; *Ethica Nicomachea*.

---

\* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina/SC.  
E-mail: markantfilos@yahoo.com.br

## Introdução

Nossa pretensão neste artigo é expressar uma exposição das obras morais aristotélicas não negligenciando o peso da tradição, mas, ao mesmo tempo não nos furtando à força da especulação filosófica. Certamente que a ousadia é uma virtude até determinado ponto, e além deste, um vício, bem ao gosto do Estagirita. Sendo assim, nos limitamos a fazer uma caminhada atenta amparada na pavimentação teórica dos diversos comentadores de Aristóteles utilizados na execução desta tarefa, tendo de quando em vez o cuidado de perceber outros caminhos. É salutar ter este cuidado em se tratando de expor uma obra tão densa e profunda quanto a aristotélica, transcrevemos o sagaz comentário de Lear, que parece muito apropriado para a ocasião, expresso em sua obra de introdução ao pensamento aristotélico:

O leitor deverá estar consciente de que, para cada afirmação que eu fizer neste livro, existe virtualmente uma outra afirmação conflitante, de um estudioso de Aristóteles sério e ponderado, oferecendo uma interpretação diferente. (LEAR, 2006, p.31).

Uma vez posta a intenção e os cuidados que a cercam, é necessário expor os meandros de sua execução. Para tanto será preciso demonstrar como Aristóteles estruturou seu pensamento ético-moral. Isso não pode ser feito sem analisarmos a disposição de suas obras, ou seja, devemos situar teoricamente seu processo de construção. Suas obras referentes ao assunto da moral são amplas, amplitude esta que encerra em si uma problemática. Seriam todas as obras atribuídas a Aristóteles verdadeiramente escritas por ele? O Estagirita teria construído sua estrutura teórica em uma linha ascendente? Se sim, qual é a disposição das obras nesta linha ascendente? Gauthier aponta para a premência de se atentar para esta problemática:

O corpus aristotelicum, ou seja, a coleção de escritos tradicionalmente atribuídos a Aristóteles, cuja edição de referência continua a ser de Bekker (BERLIM, 1830), contém três tratados de moral: a *Ética a Nicómaco* (sigla E.N), a *Ética a Eudemo* (E.E) e a *Magna Moralia* (sigla M.M); a estes três tratados de moral veio juntar-se um tratado que não está contido no Corpus, o *Protréptico*. A primeira questão que se coloca a quem pretende estudar a moral de Aristóteles é a da autoridade a atribuir a estes quatro tratados. (GAUTHIER, 1992, p.7).

Trataremos então de expor, sucinta e criteriosamente, a construção teórica das três principais obras aristotélicas dedicadas ao assunto da moral. Em seguida entraremos sucintamente na *Ética Nicomacheia*<sup>1</sup>, analisando os pontos mais centrais desta obra, dando especial atenção ao traçado original dos assuntos na forma como aparecem na obra do Estagirita. “Enfim, a EN é a obra ética mais conhecida de Aristóteles e, também, a mais comentada, e isto desde a Antiguidade.” (ZINGANO, 2008, p.10).

<sup>1</sup> Doravante citada por suas iniciais em maiúsculo EN.

Não é necessário dizer a instabilidade do terreno em que tencionamos erigir nosso trabalho, mas, em detrimento às adversidades, a motivação especulativa anima uma tão pretensiosa ousadia. Como dito no início desta introdução, é preciso encontrar o ponto de equilíbrio (uma alusão à mediania) entre a virtude da ousadia, se é que seja uma virtude, e seu erro. Postas estas deliberações introdutórias concernentes à composição deste artigo, façamos menção às seguintes palavras de Brague, que coincidem com a intenção deste nosso estudo: "O alvo deste trabalho é de descrever o pensamento de Aristóteles a partir de certos indícios que me parecem caracterizar o centro de seu pensamento filosófico." (BRAGUE, 1988, p.5). Em momento algum esperamos lançar uma corda além da nossa capacidade de prendê-la. Por isso, o que realmente se destaca neste movimento de perscrutação da moral aristotélica é o interesse de manter a marcha constante da filosofia rumo ao conhecimento.

## 1 As obras éticas de Aristóteles

Um autor tão prolífero quanto Aristóteles surpreende pela capacidade de aprofundar os assuntos aos quais se dedica, sendo em geral produzido um material profundamente denso e articulado. No caso do Estagirita a produção excede uma única obra, os seus trabalhos dedicados à ética somam um total de três. Esta restrição se justifica pelo fato de existir uma forte discussão a respeito da autenticidade de algumas obras atribuídas a Aristóteles, não sendo aqui o nosso objetivo aprofundar esta discussão, faremos comentários a este respeito nos momentos que se fizerem necessários. Apesar de haver o relato de uma obra chamada "*De Virtutibus et Vitiis*", atribuída a Aristóteles, o que seria a quarta obra moral do Estagirita, os principais comentadores a têm como inautêntica. Segundo Zingano (2008, p. 9):

Entre as obras de Aristóteles que a tradição nos legou, encontramos quatro tratados: (i) *Ethica Nicomachea*, (ii) *Ethica Eudemia*, (iii) *Magna Moralia* e (iv) *De virtutibus et vitiis*. Este último, um curto tratado que ocupa as páginas 1249a 26 – 1251b 37 da edição Bekker, é seguramente apócrifo e pode ser deixado de lado.

A questão que se põe em âmbito geral no estudo aristotélico é exatamente interligar a existência destas obras de forma a compor um único edifício teórico coerente, o que certamente é problemático e muito complexo. Sendo assim, a questão que se põe no âmbito deste artigo é apresentar a relação entre elas em suas linhas mais gerais. Na realidade a disposição cronológica das obras é uma questão que certamente pode influenciar no entendimento da concepção filosófica de Aristóteles, uma vez que em determinado momento de sua vida intelectual sua visão a respeito da moral vai diferir da visão adotada pelo fundador da Academia.

Outra questão que envolve a discussão acerca da pluralidade de obras destinadas à moral aristotélica é a de sua postura enquanto escritor e enquanto professor no Liceu, podendo haver aí a influência, em algumas obras, da continuidade dada por seus discípulos a partir de suas aulas orais. Ou seja, obras atribuídas ao punho de Aristóteles, mas provenientes dos punhos de seus alunos. Como coloca Ross:



Comumente se considera que todas ou quase todas as obras existentes de Aristóteles pertencem ao período em que dirigia o Liceu, e então surge naturalmente a questão das relações entre suas obras escritas e seu ensinamento oral. Tem-se sugerido que o caráter às vezes tosco e imperfeito de muitas de suas obras, as repetições e digressões, se devem a que não eram obras preparadas para a publicação, mas notas de curso do próprio Aristóteles, ou mesmo notas tomadas por seus alunos. (1957, p. 31).

O certo é que a tarefa de estudo da moral aristotélica não pode ser concluída sem antes termos passado, mesmo que em traçados gerais, por estas problemáticas envoltas na validação de suas obras, o que pode muito bem ser efetivamente contemplado na explanação de um itinerário teórico exposto nas mesmas. Importa, pois, para se evitar um circunlóquio, entender teoricamente a distinção existente na *EN* em relação às demais, e justificar sua utilização no propósito de expor a moral aristotélica em seus meandros. Sendo assim, passamos a expor a execução da ação proposta.

## 2 Ética Eudêmia e Ética Nicomaqueia

De início a dúvida já se põe no âmbito da nomenclatura das obras, uma vez que em diversos momentos da história se questionou se eram realmente obras surgidas do próprio Aristóteles ou de seus discípulos e até mesmo de seu filho. Em diversos momentos a *Ética Eudêmia*<sup>2</sup> foi objeto de dúvidas na composição do *corpus aristotelicum*, principalmente em relação a seu título e a disposição de seus livros. "Muitos investigadores têm considerado a *Ética* a Eudemo como uma obra posterior, escrita por um aluno de Aristóteles, Eudemo." (ROSS, 1957, p.28).

É realmente um ponto controverso, mas que pode facilmente ser explicado, como o faz Zingano :

Por longo tempo, a *EE* foi considerada uma obra de Eudemo de Rhodes, aluno de Aristóteles e pretendente à sua sucessão no Liceu; a edição de Susemihl ainda se intitula *Eudemi Rhodii Ethica*. Muito provavelmente Eudemo esteve envolvido na edição da *Metafísica* (a seu sobrinho Pasicles, aliás, é geralmente atribuída a edição do livro) e talvez também tenha-se envolvido na edição deste tratado, mas, atualmente, a opinião dos intérpretes é que se trata de um escrito genuíno de Aristóteles. (2008, p.9).

Esta dúvida também se aplica à *EN*, "[...] Nicômaco tanto pode ser o pai de Aristóteles, a cuja memória a *Ética* seria dedicada, quanto o filho Nicômaco, que teria reunido e editado os dez livros após a morte do pai." (VAZ, 2008, p.112). Este primeiro ponto controverso é apenas um indicador da necessidade de se aprofundar na compreensão da construção destas obras, e para isso é necessário desnudar sua estruturação interior. Partindo então do fato de ser sim a *EE* uma obra aristotélica, é importante tentar demarcar seu processo de formação, o que pode influenciar em sua relação teórica com as demais obras morais do Estagirita. Neste sentido é difícil definir sua posição na produção linear das obras de Aristóteles, principalmente em relação à *EN*, pode-se de início contar com os re-

<sup>2</sup> Doravante citada por suas iniciais em maiúsculo *EE*.

latos históricos dos primeiros comentadores, o que na realidade ainda não resolve a questão. Mas, existe um ponto que pode solucionar esta discussão, ou ainda, apresentar um motivo de distensão ainda maior.

Tal ponto é a existência de três livros em comum às duas obras, na *EE* são eles os livros IV, V e VI, e na *EN* são eles os livros V, VI e VII. Eles poderiam apresentar uma resposta para a questão da cronologia entre as duas obras, uma vez que a existência dos mesmos demonstra que em determinado momento uma das obras foi completada pelos três capítulos da outra. A dúvida em torno deste processo foi motivo de vários estudos e especulações, em determinados momentos a *EE* foi considerada mais antiga, principalmente tendo como base os catálogos mais antigos das obras aristotélicas, como é o caso da argumentação de Ross:

Os pontos seguintes, no entanto, não têm recebido toda a atenção que merecem: 1) o mais antigo catálogo que temos das obras de Aristóteles (o de Diógenes Laércio), cita unicamente uma *Ética*, a qual apresenta cinco livros: não se pode tratar, pois, senão da *Ética* a Eudemo sem os livros duvidosos. O catálogo mais antigo que segue aquele, contém somente uma *Ética*, a qual atribui dez livros: esta não pode ser senão a *Ética* a Nicômaco com os livros duvidosos. Se, como se considera comumente, as duas listas se apoiam na autoridade de Hermippo, vemos que, no que concerne aos livros duvidosos, pode-se apresentá-los desde 200 a.C. à *Ética* a Nicômaco e não à de Eudemo. 2) Certas particularidades gramaticais que se têm notado na *Ética* a Eudemo, não se encontram nos livros em questão. (1957, p.29).

Tendo como válida esta observação de Ross, podemos considerar a *EE* anterior à *EN*, mesmo que não seja um consenso e nem uma opinião final, mas no que se relaciona aos livros comuns das duas obras a tese defende que são originalmente da *EN*. Instaura-se uma nova discussão, como aponta Gauthier :

Uma vez admitido, com efeito, que a *Ética* a Eudemo é autêntica e que ela é a mais antiga dos dois cursos de moral de Aristóteles, o problema não é mais saber se os livros em questão são ou não de Aristóteles, mais se eles aparecem no mais antigo ou no mais recente dos seus dois cursos. (1959, tomme I, p.45).

Isso poderia significar uma resolução do problema cronológico, mas que infelizmente anunciaria a continuação de um problema ainda maior, como já posto, a existência destes livros indicaria um processo de adaptação em uma das duas obras. Levando em conta o argumento de Ross, tal adaptação ocorreu na *EE* que os recebeu da *EN*. Essa adaptação significaria uma revisão teórica ou apenas um complemento posterior executado em algum processo de compilação?

Se for uma revisão teórica apontaria para uma análise feita pelo próprio Aristóteles em vista de complementar um pensamento ainda débil em sua primeira obra, partindo assim de uma nova visão sobre o problema moral. No caso de ser uma compilação posterior, feita por algum organizador, representaria a tentativa de completar uma obra a partir da outra dando assim maior validade às duas. Certamente que ambos os casos são apenas especulativos, uma vez que a resolução deste problema só é possível através de uma minuciosa pesquisa que envolva uma análise teórica, filológica e histórica. Para apresentar uma tese diferente da apontada por Ross, transcrevemos aqui a argumentação de Zingano, na

qual ele aponta uma visão diferente a respeito da obra que originalmente conteria os livros comuns:

Por muito tempo, prevaleceu a tese segundo a qual estes livros comuns eram originários de *EN*; tendo ocorrido o desaparecimento dos livros IV, V e VI da *EE* por algum extraordinário infortúnio, eles teriam sido substituídos pelos livros correspondentes da *EN*. Com base sobretudo nos trabalhos de Anthony Kenny, porém, a opinião corrente é bem diferente. Pensa-se hoje que os livros comuns pertenceram originalmente à *EE* e dali foram transpostos, eventualmente com algumas adaptações, à *EN*. (ZINGANO, 2008, p.10).

Para emitirmos aqui um juízo a respeito desta querela seria necessário um aprofundamento hercúleo, que não se justifica por motivos de espaço e objetivo, no entanto, é realmente preciso salientar que apesar de se aceitar a antedecência cronológica da *EE* e sua possível originalidade nos livros comuns, a *EN* se impõe por outros motivos. Sua estruturação apresenta uma melhor definição dos assuntos, apesar de haver certa similaridade com a *EE*, e um modo de desenvolvimento de melhor compreensão, apesar de alguns pontos serem problemáticos. Como o fato de haver um tratado sobre o prazer que aparece no fim do livro VII (um dos livros comuns) e outro que aparece ainda no início do livro X. Tanto Zingano (2008, p. 11), quanto Vaz (2008, p. 121) fazem menção à ocorrência desta duplicidade de tratados sobre o prazer. Sendo este um argumento para aqueles que defendem a ideia de que os livros comuns são originariamente pertencentes à *EE*.

No entanto, a composição teórica da *EN* demonstra um caráter mais polido dos argumentos tratados pelo Estagirita, mesmo que esse caráter não seja tão evidente na estrutura geral dos assuntos, no que concerne à disposição dos livros comuns principalmente, mas a abordagem teórica demonstra pontualmente avanços em seu pensamento<sup>3</sup>. Sendo assim não há engano em estabelecer a *EN* como representante da moral aristotélica no que tange à tradição de sua absorção pela civilização ocidental, principalmente em relação à sua utilização pelos mais proeminentes pensadores da Idade Média.

Além dos argumentos já colocados vale a pena trazer a afirmação de Vaz a respeito da utilização da *EN* nos estudos de moral aristotélica:

[...] a preferência pela *EN* impõe-se pelo peso da tradição, pela abundância da bibliografia a ela dedicada, pela composição dos livros que nos oferecem uma visão mais ampla da pragmateia ética de Aristóteles, de seu método e de sua lógica interna, e, finalmente, pela significação que alcançou na história das concepções éticas. (VAZ, 2008, p.113).

### 3 A Magna Moralia

Sendo assim, após apontarmos a relação entre a *EN* e a *EE*, e a tradicional aparente preferência pela primeira, resta-nos ainda nos referirmos à *Magna*

<sup>3</sup> Ver Zingano (2008, p. 17), o autor aponta que em relação à amizade “[...] o argumento nicomaquéio é filosófica e conceitualmente superior ao eudêmio.”. A partir deste indício ele propõe a possibilidade de ser a *EN* uma revisão da *EE*.

*Moralia*<sup>4</sup>, uma vez que nos propusemos a fazer menção das três mais importantes obras de Aristóteles sobre o assunto da moral. Esta obra recebe este nome por ser composta de apenas dois grandes livros, sendo ainda conhecida também como *Grande Ética*, o primeiro livro composto de trinta e quatro capítulos e o segundo livro composto de dezessete capítulos<sup>5</sup>.

“A Grande Ética aparentemente data dos começos do século III a.C.; contém traços da doutrina de Teofrasto e a linguagem é em alguns aspectos tardia.” (ROSS, 1957, p.30) Mas, a exemplo das demais obras aristotélicas dedicadas à moral, a *MM* também apresenta margem para discussão, sendo que em alguns momentos sua datação é posta em dúvida. Para Zingano “convém salientar que conceitualmente, a *MM* mostra mais proximidade com a *EE* do que com a *EN* [...]” (ZINGANO, 2008, p.9), sendo assim a consideramos aqui menos importante para a execução de nosso trabalho, uma vez que elegemos a *EN* como base para o mesmo a partir dos motivos apontados.

Mas, levando em consideração o argumento de Ross, citado algumas linhas acima, de que nos catálogos mais antigos a *EE* aparece antes da *EN*, e agora a afirmação de Zingano de que conceitualmente a *MM* se aproxima mais da *EE*, podemos pensar que ela é uma obra dos primeiros estágios das lições aristotélicas sobre a moral. É forçoso dizer que esta discussão não é facilmente dirimida, como nos aponta Vaz:

A cronologia e a precedência respectiva dessas obras têm dado margem a vivas controvérsias sem que um consenso final seja alcançado. O caso mais discutido é o da Grande Ética, ora tida como obra pós-aristotélica, cuja composição é datada dos fins do século III, ora considerada o primeiro estado das lições de Aristóteles sobre Ética. O exemplo mais notável dessa incerteza na datação da *MM* é o do grande comentador Franz Dirlemeier, que primeiramente a considerou uma obra tardia pós-aristotélica, e posteriormente admitiu serem esses livros a primeira versão da ética aristotélica, caracterizada pelo estado ainda embrionário das doutrinas neles ensinadas. (2008, p.112).

Seguindo então estas afirmações que indicam ser a *MM* uma obra dos primeiros estágios das lições aristotélicas, mais próxima conceitual e cronologicamente da *EE* do que da *EN*, fica claro o motivo pelo qual não ela não tem sido considerada pela tradição o texto base para se estudar a moral aristotélica. Posto o itinerário dos argumentos até agora apresentados, damos por contemplada a tarefa de aludir, mesmo que em linhas gerais, à problemática das obras aristotélicas destinadas ao assunto da moral, e a aparente preferência da tradição ocidental pela *EN*.

## 4 Conclusão

Aristóteles é o autor grego que melhor soube construir um edifício teórico-sistemático através de suas obras escritas. No que tange ao estudo ético de tal

<sup>4</sup> Doravante citada por suas iniciais em maiúsculo *MM*.

<sup>5</sup> Ver ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus, 2008, p. 9.

edifício colocamos anteriormente que é necessário entender a dimensão e a progressão de seu pensamento, compreendendo como se estabelece a obra que tradicionalmente na filosofia ocidental se utiliza para elucidar os meandros que o tornaram um dos autores basilares na construção da tradição ético-ocidental.

Neste processo de apropriação do pensamento aristotélico é comum ocorrerem alguns tropeços, provenientes da gama de comentários produzidos sobre este assunto que podem ser elencados em infindáveis listas, no entanto, o processo em si de depuração desta apropriação já denota um exercício vigoroso de reconstrução do traço próprio do autor. Uma vez que não se pode apenas aludir aos comentários sem antes explorar o esqueleto sustentador do pensamento analisado, devemos primeiro centrar mira no estabelecimento de um percurso que possa dar margem para a separação do que é realmente relevante daquilo que é apenas contingente.

A *EN* tornou-se a expressão do pensamento aristotélico por conter sistematicamente os postulados constantes correlatamente em suas demais obras dedicadas ao assunto da ética. Mesmo não podendo, por restrição de espaço e objetivos, discorrer sobre os pontos nevrálgicos que compõem a obra, podemos assertivamente dizer que no tocante à esquematização e refinamento teórico a *EN* é a obra madura de Aristóteles.

## Referências bibliográficas

BRAGUE, Rémi. *Aristote et la question du monde: essai sur Le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

GAUTHIER, René-Antoine & JOLIF, L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Comentaire. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959. Tomme I e Tomme II.

\_\_\_\_\_. *Introdução à moral de Aristóteles*. Tradução de Maria José Ribeiro. Portugal: Europa-América, 1992.

LEAR, Jonathan. *Aristóteles: o desejo de entender*. Tradução de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

ROSS, W. D. *Aristóteles*. Tradução de Diego F. Pró. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1957.

\_\_\_\_\_. *Aristotle*. 6.ed. London/New York: Routledge, 1995.

VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica I. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus, 2008.

\_\_\_\_\_. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

Data de recebimento: 17/10/2016

Data de aprovação: 05/02/2017

Pedro Geraldo Aparecido Novelli\*, Cátia Goretzki\*\*,  
Davide Barile\*\*\*, Holger Glinka\*\*\*\*, Niklas Hebing\*\*\*\*\*

## Corrupção entre o ser e o dever ser

### RESUMO

A corrupção não é um fenômeno moderno, mas sempre esteve presente ao longo da história dos homens. Não se trata, portanto, de um fenômeno natural, mas histórico cujas causas podem ser imputadas tanto a indivíduos quanto às organizações políticas e sociais. Há um grande consenso entre especialistas e não especialistas sobre os grandes danos e prejuízos resultantes da prática da corrupção. Uma questão comum entre os que desejam fazer algo no sentido de erradicar esse comportamento é a forma mais eficaz de sucesso nessa empreitada. Haveria procedimentos que pudessem ser empregados para tanto? Com o objetivo de fornecer algum subsídio a mais para a possíveis atitudes e planos perguntou-se a quatro filósofos, sendo três alemães e um italiano, se seria viável um combate efetivo à corrupção e o quê poderia ser feito. A partir da situação europeia comum entre os pesquisadores e a diferença cultural de dois países pode-se notar que uma solução somente pode ser considerada tomando-se como elemento norteador a organização político-social-econômica que exponha a corrupção e seus malefícios nas formas do benefício exclusivo, da marginalização e da pobreza. Mais do que afetar indivíduos a corrupção atinge muito mais e sempre a coletividade causando degradação principalmente entre os menos favorecidos.

**Palavras-chaves:** Direito; moralidade; ética.

### ABSTRACT

Corruption is not a modern phenomenon but it has always been present in the human history. So, it is not a natural phenomenon but a historical one whose causes can be attributed to individuals as much as to political and social

\* Filósofo e professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências, Unesp, Campus de Marília, SP, Brasil, tradutor dos textos e organizador do ensaio.

\*\* Filósofa e pesquisadora do Arquivo Hegel da Universidade Ruhr de Bochum, Alemanha e editora das obras do filósofo Friedrich Heinrich Jacobi.

\*\*\* Formado em Relações Internacionais pela Universidade de Bologna, Itália, doutorando em filosofia pela Universidade Ruhr de Bochum, Alemanha e analista político para a Cronache Internazionali e L'Indro.

\*\*\*\* Filósofo, ex-pesquisador do Arquivo Hegel da Universidade Ruhr de Bochum, Alemanha, ex-editor do periódico Estudos Hegelianos.

\*\*\*\*\* Filósofo e pesquisador do Arquivo Hegel da Universidade Ruhr de Bochum, Alemanha e editor das Lições sobre a Filosofia da Natureza e das Lições sobre a Estética de Hegel.

organizations. There is a great agreement among specialists and non-specialists about the damages and the losses that result of the practice of corruption. A common question among the ones that want to do something in order to get away with such behavior is to find the most effective way of doing it. Would there be these means? In order to give some insight for possible attitudes and plans it was asked to four philosophers, three Germans and one Italian, if it would be viable an effective combat to corruption and what could be done. From the point of view of the researcher's common European situation and the cultural difference between two countries, it could be noticed that a solution can only go through the guiding element of the economic-social-political organization that show off corruption and its evils in the forms of privileges, marginalization and extreme poverty. More than affecting individuals, corruption strikes much more and always the collective causing abasement mainly among the least favored.

**Keywords:** Right; morality; ethics.

## Introdução

A morte pode significar um enorme transtorno ou desgraça se se manifesta fora de hora, se é que se pode afirmar isso, pois na medida em que o curso da natureza é mantido um organismo passaria pela morte quando da sua exaustão. Assim uma pessoa que morre cheia de anos teria atingido os limites de sua própria constituição física. Por isso, se afirma comumente que filhos jamais deveriam morrer antes de seus pais ou o jovem não deveria desaparecer antes do velho. Somente nesse sentido, isto é, seguindo e mantendo o curso natural, é que a morte seria aceitável e até recebida com certa anuência. No entanto, a morte não é mais unicamente um fenômeno natural, mas também social e, sendo assim, não se morre mais de qualquer modo nem simplesmente significando algo normal. A corrupção que caracteriza os organismos naturais é compreensível posto que estes experimentam um desgaste natural de suas funções e o que podem fazer é retardar o máximo possível esse desgaste reduzindo ao máximo a atividade de suas funções. Mesmo assim a corruptibilidade dos organismos lhes é inerente enquanto existem determinados pelo processo que os gera e que se desacelera com o passar do tempo. A corrupção que se enfrenta sob esse aspecto possui a vantagem de estar ao alcance de todos em termos de medidas preventivas ou curativas, ou seja, que retardam a decomposição. Já se desenvolveram inclusive métodos pós-morte para retardar a decomposição, porém esta não pode ser protegida para todo o sempre. O estágio de estabilidade permanente também contribui para que a vida se desgaste porque não há tensão alguma que a conserve. O preço da existência física envolve desgaste e uma sem o outro não obtém sustentação alguma. Ainda assim essa forma de corrupção é objetiva e se dá às claras podendo ser não somente conhecida como também reconhecida.

A corrupção a qual os organismos são submetidos é da ordem do espírito ou dos costumes, das crenças, dos princípios. Essa corrupção deteriora tanto quanto ou até mais do que a que se dá fisicamente porque não se manifesta às claras ou

se furta ao conhecimento e reconhecimento por ela mesma já se entender como perniciosa e recriminável. Enquanto que a corrupção física se impõe sobre o organismo sem que este possa fazer muito para evitar sua ação, a corrupção que ataca o espírito se impõe a partir de um organismo que instiga ou convida ao ilícito e recebe a contrapartida da aceitação do convite ou do desenvolvimento em si da ilicitude. Por que é que um organismo aceita a corrupção que o deteriora? Talvez porque confunda o mal com o bem ou tome o bem como algo subjetivo e que, portanto, depende tão somente de sua apreciação. Ser beneficiado, em tese, aparece como algo desejável e até abonável, mas pode-se dizer o mesmo no confronto entre o bem subjetivo e o bem objetivo? O que surge como unanimidade dessas questões é que a corrupção é danosa porque atinge a totalidade dos organismos e deveria ser coibida, condenada e execrada. Mas, como fazê-lo? Para aquele que confunde o bem bastaria o esclarecimento, a instrução? Pode alguém desenvolver a ciência e a consciência para o bem coletivo através da submissão aos discursos? Pode a prática fundar e fundamentar a adesão ao bem coletivo? Essas questões e, principalmente, as possíveis soluções para a corrupção foram feitas a três filósofos alemães e a um italiano que, desde suas culturas e experiências com o fenômeno da corrupção em seus países tentam oferecer elementos para o pensar e agir sobre o fenômeno em questão seja para combater, controlar ou dificultar a prática da corrupção. Os textos originalmente escritos em alemão e italiano foram traduzidos para o português e constituem os pontos de II a V do presente ensaio. O ponto I, a introdução, a conclusão e a bibliografia foram elaborados pelo organizador do ensaio.

## 1 Corrupção entre o privado e o público

Há um aspecto de privacidade da corrupção nas perspectivas consideradas até o momento porque a corrupção é prática daquele que empreende a busca do próprio benefício, mas mesmo aqui a corrupção é corrompida e deslocada do contexto do privado para o público. É óbvio que a corrupção grassa tanto no privado quanto no público, porém a gestão do privado se pretende protegida contra a corrupção porque não espoliaria o próprio patrimônio. Daí, o público aparece como o espaço por excelência da corrupção porque é tomado como terra de ninguém, cuja custódia muda de mãos frequentemente. Eis o engodo para o descaso e o engano em relação ao público que, na verdade, jamais muda de mãos porque suas mãos são as mãos do universo popular ou de um povo. Mudam, sim, os gestores do público que, infelizmente, nem sempre atuam para o público. Enquanto o privado se guia pelo interesse como o comum, o público, por sua vez, se orienta através do interesse pelo comum. Isso não é o que deveria ocorrer, pois é o que caracteriza um e outro. Que o público reclame constantemente sua autonomia não se trata de novidade alguma, porém isso se traduz em situações extremadas de privatização e inclusão condicionada à compra da pertença. Por outro lado, se o público cede ao privado, então ele não tem mais razão de ser porque se tornou o outro. A não intervenção do público sobre o privado também estabelece o primado deste último. Desse modo a corrupção no público se dá como atividade do privado e para o privado. Mas, e se o público busca convencer o privado a ser mais público do



que privado? O problema reside aqui no convencimento empreendido, pois talvez nem todas as formas de convencimento poderiam ser aceitáveis assim como não seria aceitável o convencimento do privado sobre o público para que este se torne menos público. Contudo, há uma diferença entre os dois casos: no caso do convencimento do privado pelo público algumas abordagens poderiam ser duvidosas, porém no caso do convencimento do público pelo privado todas as abordagens seriam inaceitáveis. Reside aqui a diferença de favorecimento ou do público ou do privado. O favorecimento do privado não atinge o público senão de forma discriminada enquanto que o favorecimento do público contempla obrigatoriamente o privado não fazendo restrições à prerrogativa do ser privado. No âmbito do privado não há limitações e regulamentações que não sejam a promoção e expansão de si mesmo ou do que é privado. Suas restrições são da ordem da recusa do público em seu meio que não se submeta ao que é privado. O público, por sua vez, impõe restrições e delimitações ao privado para que o público ao ser garantido preserve o próprio privado que encontra somente aí, no público, sua confirmação. A generalização do privado admite o público como um outro privado, pois submete tudo ao seu parâmetro. A generalização do público exige o reconhecimento do que não é público e a sua garantia visto caracterizar-se pelo reconhecimento das diferenças e empreender não a sua dissolução, mas elevação ao convívio plural. O objetivo é o benefício generalizado e jamais de uma parcela em detrimento de outras. No público as diferenças tendem ao desaparecimento na medida em que todos tem o mesmo direito e dever, mas não porque um ou outro querem e podem e, sim, porque todos querem e podem. Ao contrário do privado o público não desconhece as diferenças nem as suprime ou exclui, mas as incorpora em sua pluralidade constituinte. O privado não se identifica com sua publicação, mas com sua publicidade, ou seja, com a expansão de sua particularidade. O público não se identifica, por sua vez, com sua privatização, mas sim com certa privacidade, porém não de si mesmo, mas sim da assunção do privado. No entanto, diante do público não há nada que não deva ser claramente exposto sem, contudo, ser escancarado nem divulgado em todos os seus detalhes, pois aqui se fala também de proteção diante de investidas particulares ou, ainda melhor, do privado. O privado não vê com bons e amistosos olhos sua publicização porque se quer independente de qualquer outro controle e determinação que não seja a sua própria. O público deve temer pela sua privatização e pela reclusão na indeterminação e na arbitrariedade. Aliás, quanto mais o público se torna transparente, acessível e visível a todos mais ele se afirma e confirma como público e se protege de interferências que o empurrem na direção de uma sociedade secreta, limitada ou ilimitada. Assim as finanças do público não podem ser marcadas por obscuridade e dúvidas. A eficiência do público não reside somente em sua capacidade técnica, mas em sua capacidade de se tornar cada vez mais universal não permitindo que em seu domínio, que é o domínio do todo, que não impere seu caráter de totalidade pública.

No público atua o privado em sua gestão o que pode sempre representar uma ameaça ao que determina o público. Isso exige do público não somente o estabelecimento claro e forte de medidas coercitivas e punitivas a todo e qualquer dolo que possa sofrer, mas também exige do público a preparação de sua continuidade através da formação específica para o público, ou seja, para a formação

para a pertença à cidade. A educação é das tarefas do público certamente a mais importante porque explicita e realiza o que é, para o que quer e como quer ou, em outras palavras, a ética, porém não como aprendizado de um código, embora esse tenha sua relevância e importância, mas a compreensão do comportamento na pluralidade da polis que não se dá pelo “salve-se quem puder”, nem pelo “cada um por si” e, pior ainda, “Deus contra todos”. Que a educação já faça isso não parece haver muitas dúvidas, pois se se prepara alguém seja para desenvolver uma profissão como empregado ou empregador, a tônica residiria na preservação da coletividade sem que os indivíduos sejam aí massacrados, mas que também não se imponham acima dos interesses maiores que são sempre os da coletividade. Apesar da educação pública parece que se faz necessário considerar a formação específica para o público, para a atuação nos quadros formais do público. O gestor público, por exemplo, é uma função com aspectos técnicos específicos, mas isso não é suficiente para a atuação no espaço público se este não for compreendido como também no que lhe é específico. Por isso, não basta que o gestor tenha experiência na gestão privada e que pretenda transplantar a mesma para o público. Não se trata da mesma situação, pois o público por definição é para todos o que não se aplica sem restrições ao privado. O espaço público não é extensão da empresa privada e não pode ser gerido tal qual. Que haja seriedade, competência, etc é indiscutível tanto no público quanto no privado, mas tais qualificações não são exclusividade nem de um nem de outro. Entretanto, é exclusivo do público determinar-se pela coletividade e pelos seus interesses comuns. Então, será que o privado é capaz de preparar para o público? Que o público prepare para o privado não resta muitas dúvidas porque não se quer o privado de qualquer modo e nem agindo arbitrariamente. O privado não educa para o público senão querendo este ao seu serviço e à sua garantia. Portanto, o público precisa encarregar-se de si e do privado e gerar sua própria continuidade através da formação de seus quadros e, certamente, o melhor meio para tanto é assumir formalmente a educação em todos os seus níveis, com especial atenção para os níveis fundamentais, de modo a educar, conduzir para a vida em comum, para o conhecimento e reconhecimento da cidadania, da vida em comum e de seu imperativo. O mesmo cabe ao público para a saúde, a moradia e o transporte, por exemplo, que não podem ser entregues ao privado e aos seus empenhos de lucro e acumulação. Não é verdade que a concentração da riqueza resulta na melhoria da vida comum, mas é verdade que a concentração da riqueza resulta na sempre maior melhoria de vida de alguns. Com o público se tem o reconhecimento das diferenças e da possibilidade de sua superação porque são aí acolhidas e reguladas. A igualdade econômica entre os indivíduos é uma enorme dificuldade, mas a garantia dos indivíduos apesar de suas diferenças é tarefa que se pode levar adiante como decisão política, do público.

## 2 Corrupção e transparência

A organização sem fins lucrativos e politicamente independente “Alemanha Transparência Internacional” ([www.transparency.de](http://www.transparency.de)) trabalha com a seguinte definição: “Corrupção é o mau uso do poder confiado para uso e benefício privado”.

E, acrescenta ainda que um combate efetivo e permanente à corrupção assim como sua contenção seriam somente possíveis “se Estado, economia e sociedade civil trabalharem juntos e construïrem coalisões”. O objetivo seria, “aprimorar a consciência pública sobre as consequências danosas da corrupção e fortalecer os sistemas de integridade nacional e internacional”.

Essa abordagem é, segundo minha opinião, viável porque avalia o fenômeno da corrupção realisticamente. Há evidências de que a corrupção futuramente pode ser totalmente evitada? Faz muito tempo que formas diferentes de corrupção têm ameaçado as sociedades humanas. Atualmente a globalização do mercado expandiu ainda mais as possibilidades de corrupção. Por isso, talvez somente possa ser uma questão de conter o máximo possível a corrupção. Para essa finalidade é importante a participação dos atores da política, da economia e da sociedade civil na criação da transparência que traga todos a um diálogo comum. Para este fim devem ser organizados eventos, seminários, mas também reuniões individuais. A confrontação direta prejudica muito a realização dos fins. Por isso, devem ser buscadas muito mais as coalizões com os governos, administrações e políticos, com a economia e com grupos da sociedade civil, que representam uma cultura política social democrática, transparente, confiável, baseada em valores. Se, a democracia significa oportunidades iguais de acesso às decisões políticas e pressupõe igual e livre acesso às informações relevantes para a decisão, então a forma do Estado democrático sobreviverá somente como uma democracia não corrupta. Assim, devem permanecer como prática para os indivíduos a transparência, o Estado de direito e a liberdade de opinião. Nos Estados com nenhuma ou pouca cultura democrática a contenção da corrupção somente pode ser levada a cabo com o estabelecimento da democracia, que talvez seja então experimentada nesses lugares pela primeira vez.

A corrupção marca fortemente de forma diferente os diversos Estados do mundo. Já que a corrupção representa um problema internacional, ela deve ser combatida internacionalmente. Por isso, é decisiva a constituição de uma rede internacional eficiente e transparente. A luta contra a corrupção representa um trabalho global.

Como prevenção, com vistas ao perigo da corrupção material na área da administração pública, organismos de controle abrangente devem se unir na defesa de diferentes interesses grupais (semelhantemente aos fiscais eleitorais que pertencem a diferentes partidos que se controlam uns aos outros). Além disso, é muito importante que a corrupção seja tratada como um crime sério sujeito a severas e duras penas. Também poderia ser importante que determinadas camadas sociais – por exemplo, a classe política – fossem dotadas com atraentes salários para que sejam prevenidos da tentação da corrupção.”

### 3 Corrupção e controle

“A corrupção, ou seja, a obtenção de privilégios através de suborno ou extorsão, se deve principalmente a dois fatores:

1. O insuficiente ou, ainda, controle falho da maneira pela qual as classes privilegiadas de uma sociedade asseguram e multiplicam suas posses; e tal controle será cada vez mais difícil com a globalização da economia;
2. Na maioria das sociedades a limitação legal falha na restrição da multiplicação das posses, que avança sempre mais e se constitui na constante

formação nacional e internacional de minorias, que controlam os importantes recursos da vida.

Seria, então, necessário, por um lado, para a redução da corrupção, uma completa transparência das rendas e das relações de posse, e por outro lado, definir um limite máximo tanto das propriedades quanto das rendas, como já é hoje em dia exigido por muitos partidos de esquerda.

Para promover tais exigências e, em segundo lugar, garantir o apoio da maioria, é necessário repensar antes de tudo, especialmente nos chamados países de primeiro mundo, através de uma discussão aberta e pública, quais os objetivos que uma sociedade deveria estabelecer e levar a contento. Tal discussão poderá, por sua vez, somente ser efetivada, na medida em que a ocupação com a questão segundo as normas de comportamento como componente da educação e do sistema educacional, por exemplo, separar-se das aulas de religião e tornar obrigatória para todas as aulas de ética”.

#### 4 Pressupostos e consequências da corrupção estrutural

Da posição política de Hegel e de Marx a corrupção pode ser definida como uma forma de ‘privatização dos interesses públicos’: cargos de soberania ou de parcial soberania no serviço público são mal empregados para benefício privado. Para tal quadro contribui necessariamente, ao lado do enriquecimento individual, o interesse próprio das corporações, geralmente representado como lobismo e, numa forma particular, como corrupção camuflada.

Esse lobismo que geralmente se move na fronteira entre a legalidade e a ilegalidade está ligado intimamente ao conjunto de órgãos da maioria dos partidos que mediam a política real, e ao nível estatal universal pode ser dificilmente combatido. De fato nos últimos séculos estabeleceu-se o aumento de procuradorias dedicadas ao tema da corrupção nos monopólios econômicos dos estados ocidentais. Muito embora isso possa ser pontual diante do poderio financeiro organizado em complexas deliberações em rede e ainda com forte poder político, as iniciativas legais, apesar de nadarem contra a corrente, podem produzir algum sucesso que, no entanto, talvez não seja mais que fato isolado. Dessa forma, quase todos os Estados de direito fundaram organizações privadas regionais ligadas às organizações internacionais como, por exemplo, a Transparência Internacional, que desejam combater toda corrupção estrutural e também localizada. Além disso, há um grande número de projetos privados de iniciativa de empresas, que sob o apelo ao direito econômico e à ética na economia em relação às próprias estruturas corruptas, procuram fazer algo a respeito, expondo tal estado de coisas.

Daqui coloca-se um problema relacionado com a essência da corrupção: querer solucionar a desigualdade de relações de poder no âmbito democrático do Estado através de uma debandada ao privado e ao corporativo, alterando o modo de agir no político; indo, então da originalmente estabelecida autoridade do Estado público e de direito, para o atendimento das reclamações das privatizações burguesas civis, e ainda sob o ponto de vista legal e não pouco bem sucedido caminho promissor da moralidade. De fato, as Ongs podem promover as iniciativas privadas através da mediação dos meios de comunicação para uma

consciência da corrupção assim como um trabalho de esclarecimento e por vezes também fornecer indicativos de investigação das autoridades – elas devem, porém a partir da perspectiva de uma filosofia política, não se afastar dessa dinâmica, substituindo um Estado de direito internacional e impondo interesses egoístas como suas próprias tarefas (não sendo mais, assim, compatíveis com suas características). Em outras palavras, as Ongs não devem ser substitutas dos Estados, mas podem e devem contribuir para que o Estado seja cada vez mais o que é, isto é, universal.

Por isso, o problema estrutural da corrupção somente pode ser tratado através da práxis política e legal. Em muitos países – também na Alemanha, embora certos políticos alemães aparentemente isentos reclamem da extraordinariamente elevada corrupção nos países do sul – permanece ainda a ratificação da convenção das Nações Unidas para o combate à corrupção. A entrada em vigor da convenção da ONU seria o primeiro passo para conter a corrupção. Além do mais essa exigência não deveria esconder que a corrupção encontra-se muito mais profunda do que na compra de votos de deputados ou em lucrativas doações aos membros do governo. O financiamento de partidos pelo empresariado ou a falta de controle sobre o suborno aos políticos em geral podem ser inibidos pelos decretos legais que exigem a divulgação basicamente completa de todos os privilégios dos parlamentares e demais cargos públicos e, sob tal fundamento, coibir toda e qualquer doação influente. Em muitos países isto já é feito de longa data, embora somente sobre os partidos, que na medida do possível tem a liberdade institucional do lobismo: uma liberdade que pede a exigência do controle público e transparente e sua implantação como condição.”

## 5 Corrupção e realidade

“Não é possível lutar contra uma palavra e a luta contra a corrupção não é uma exceção à confirmação de um tal intento vazio. Aquele que se empenha nesta luta se vê prontamente envolto na multiplicidade de significados da palavra “corrupção”, frustrando de imediato toda tentativa de se concentrar somente sobre um deles. Mas, o que significa de fato corrupção? Da simples obtenção de privilégios ilícitos se pode facilmente chegar à mais geral decadência dos costumes, sem se afastar em demasia de um possível significado da palavra. Contudo, tratar-se-ia já de início de uma consideração vã? Talvez não, porém uma possível estratégia deve seguir uma linha demarcatória que percorra a vasta rede de significados da palavra para finalmente se confrontar com a concreta realidade que esta envolve. A linha demarcatória, parece-me ser aquele aspecto do poder que consiste no delegar. A corrupção pressupõe a delegação e vice-versa. A delegação de nossa faculdade de decidir já é de fato, em si, uma forma de decadência e, portanto, de corrupção. Sem a delegação, os privilégios que a corrupção persegue não seriam mais do que possibilidades à nossa disposição e essa não teria razão alguma de ser. Nem em sentido mais geral nem abstrato haveria razão de ser da percepção de uma corrupção como decadência dos costumes, enquanto esta consiste numa delegação ao passado de ideais que não veríamos realizados no presente: não por nada, uma característica de muitas ditaduras (onde o poder é sempre delegado e

corrupto) é a referência a um passado glorioso que se deve resgatar. A corrupção, em sentido extremo, não é outra coisa do que a degeneração de uma delegação do poder, de uma transcendência que nos afasta da responsabilidade de operar sobre a realidade com os nossos próprios meios. Talvez falar de transcendência possa parecer excessivo, mas não foi talvez a venda de indulgência o caso mais significativo de corrupção na história ocidental? Se, então, a corrupção é uma degeneração da transcendência (o que explicaria também a indeterminação como palavra), a solução poderia consistir no estar presente ao próprio agir, isto é, no dever responder a si ao invés de responder a outrem. Ao invés de solicitar aos delegados, como normalmente se faz no combate à corrupção, a responsabilidade deveria consistir, sobretudo, no ter a faculdade de delegar tal tarefa, mas de não o fazer. Isto também porque a escolha de responder por si mesmo tornaria necessária a admissão da própria diferença, ou seja, da qualidade de que os outros não tem e que, por isso, uma vez posta à disposição da comunidade, representaria um dom. E, o dom, corrijam-me se me engano, é exatamente o oposto do que sobre o qual se funda toda corrupção.”

## Conclusão

“Corruptos, vós sempre os tereis.” Seria a corrupção um fenômeno insuperável? Deve-se acreditar que a corrupção existirá num grau cada vez menor com o passar dos tempos? Pelo seu caráter escuso a corrupção sempre estará presente? Não importa o que se venha a fazer a corrupção sempre existirá? O que se pode saber com relativa certeza é que neste exato momento a corrupção está em curso em algum lugar, mas, de igual modo, ou até com maior certeza e convicção, que a não-corrupção é prática quase que generalizada. Assim, sem dúvida, há corruptos e não corruptos. Ambos coincidem na não aceitação da corrupção, pois os primeiros não a praticam abertamente porque a reconhecem como uma ilicitude e os segundos abominam a corrupção para si e para os demais. Corruptos também podem vir a combater a corrupção, pois não visam a partilha do filão que estabeleceram. Os não-corruptos combatem veementemente a prática da corrupção porque também desejam a defesa de seus interesses por todos. Aqui o que se defende é o universal e não se trata de algo de fácil aceitação, porque exige a consideração do outro e não somente de si próprio. Busca-se por essa perspectiva a coincidência e conformidade entre os interesses privados e públicos. A defesa de um por todos é a concomitante defesa de todos por um. Ver-se na cidade tanto quanto se ver na própria casa não é pouca coisa e não é de forma alguma natural. Trata-se do que se quer para si como o que se quer para todos. Pode-se sempre não agir desse modo, o que demonstra que a corrupção não é uma característica natural nem é geneticamente determinada como uma pré-disposição de alguns. Em outras palavras, não se trata de nenhuma determinação da ordem do natural à qual o homem não possa reagir. Por isso, com propriedade se pergunta o que é possível fazer em relação à corrupção; porém, como indagado no início dessa conclusão, talvez a pergunta seja para se reconhecer a impossibilidade de toda e qualquer ação e tão somente se resignar aceitando a corrupção como algo certo e já presente na natureza humana. Contudo, o direito historicamente instituído demonstra que o homem se determina

por uma segunda natureza que ele mesmo se dá, apontando para o fato de que a corrupção não é inerente ao ser humano, mas a realização de uma escolha. A própria corrupção é uma escolha que tanto o indivíduo quanto a coletividade podem fazer, mas sua generalização é problemática para um e para outra. A satisfação de um passa pelo reconhecimento de todos, porém não exatamente as expensas de todos. A satisfação de todos não deixa de passar também pela satisfação de um, porém não com a aniquilação da satisfação desse mesmo um. A reciprocidade que se deseja não é via de regra o dano mútuo, pois um e todos se corrompem no privilégio, na exclusividade de um dos polos da relação.

Assim como a corrupção é o resultado de uma escolha; de igual modo, a não corrupção também necessita ser quista, desejada. Essa perspectiva passa pelo estabelecimento, pela formalização, pela instituição de posturas anticorrupção. Aqui nem o bom senso, nem a boa vontade são suficientes, porque se faz necessário que os sujeitos sejam capazes de se objetivarem no que fazem, de modo a não dependerem mais deste ou daquele indivíduo e de suas boas intenções ou bom caráter, mas de comportamentos instituídos. A visibilidade e ou transparência nas decisões, nos acordos, nas decisões e nas execuções são aspectos imprescindíveis para que se tenha controle e credibilidade.

## Referências bibliográficas

HEGEL. G.W.F. *Filosofia real*. Edição de José Maria Ripalda. México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1984.

HEGEL. G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Loyola, 2010.

MARX. K. *A Ideologia Alemã*. Tradução José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1982.

Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Convenção\\_das\\_Nações\\_Unidas\\_contra\\_a\\_Corrupção](https://pt.wikipedia.org/wiki/Convenção_das_Nações_Unidas_contra_a_Corrupção)

[www.transparency.de](http://www.transparency.de)

Data de recebimento: 20/11/2016

Data de aprovação: 17/02/2017

## Vida, política e economia em Michel Foucault

### RESUMO

No pensamento de Michel Foucault, a primeira grande aplicação do poder sobre a vida na esfera econômica, a inserção controlada e disciplinada do corpo-indivíduo nos aparelhos de produção (ou a tecnologia disciplinar do trabalho), é a própria contrapartida do biopoder, num primeiro momento, à injunção decisiva que esta esfera (a econômica) passa a exercer sobre o somático no curso da modernidade. A biopolítica da população ou da espécie humana, introduzida pelo Estado mercantilista e apurada pela arte de governar do liberalismo, vai se justapor e responder em outro plano a *problemática econômico-somática do seiscentista*, acolhida e replicada em certo nível pelo poder disciplinar. Procuraremos destacar que esse fenômeno identificado como a “ascensão da vida pelo poder”, a característica imbricação entre vida e política nas sociedades hodiernas, é atravessado de ponta a ponta pela protagonização política da nova “esfera econômica” no instante em que ela ultrapassa os estreitos e tradicionais limites do âmbito familiar.

**Palavra-chave:** população; governamentalidade; economia; política.

### ABSTRACT

In the thought of Michel Foucault, the first major application of power over life in the economic sphere controlled and disciplined insertion body-guy in the producing apparatus (or disciplinary work technology), it is the counterpart of biopower, at first, the decisive injunction this sphere (economic) shall exercise on somatic in the course of modernity. The biopolitics of the population or of the human species, introduced by the mercantilist state and determined by the statecraft of liberalism, will juxtapose and respond on another level the economic and somatic problems of the seventeenth century, welcomed and replicated at a certain level by the disciplinary authority. We seek to emphasize that this phenomenon identified as the “rise of life for power,” the feature overlap between life and politics in today’s societies, edge is crossed tip the political protagonism of the new “economic sphere” in the moment that it goes beyond the narrow and traditional boundaries of the family environment.

**Keyword:** population; governmentality; economics; politics.

\* Professor adjunto no Curso de Licenciatura em Filosofia, no Centro de Formação de Professores (CFP), Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB. E-mail: cicerojsoliveira@ufrb.edu.br.



As pesquisas filosóficas de Michel Foucault que vieram a público entre 1974 e 1976 são inequívocas no que concernem ao diagnóstico da esfera pública moderna quando assinalam a entrada da vida nos cálculos, nas técnicas e nas intervenções do poder político, doravante indexado a um novo tipo de saber; o conhecimento relativo à majoração da vida e das suas forças.

O fenômeno que Foucault, em *A vontade de saber* (primeiro volume da *História da sexualidade*) e no curso *Em defesa da sociedade*, de forma uníssona registra nos termos de uma “assunção da vida” ou de um “limiar da modernidade biológica de uma sociedade”, envolve a articulação de dois polos em torno dos quais se estruturou a composição do poder sobre a vida no Ocidente. O controle da vida é duplamente configurado pela “anátomo-política do corpo humano” e pela “biopolítica da população” ou da espécie humana; pelos controles disciplinares que de um lado se ocupam do *corpo-indivíduo* e os mecanismos biopolíticos que, de outro lado, se dirigem ao *corpo-espécie da população*. Trata-se portanto de dispositivos anatômicos e biológicos do poder que atuam respectivamente nos níveis dos indivíduos e das coletividades, que se integram e otimizam a vida em imbricação com as condições econômicas que lhe são coevas.

Este biopoder foi, e não se pode duvidar disso, um elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo; este só foi garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e através de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas exigiu mais; precisou de métodos de poder suscetíveis de fazerem crescer as forças, as aptidões, a vida em geral, sem que isso as tornassem mais difíceis de sujeitar. [...] O ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos com a expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, tornaram-se, em parte, possíveis, graças ao exercício do biopoder sobre as suas formas e com os seus processos múltiplos. O investimento do corpo vivo, a sua valorização e a gestão distributiva das suas forças foram neste momento, indispensáveis. (FOUCAULT, 1994, p. 143).

Esse duplo movimento de “assunção da vida pelo poder”, a inserção controlada dos indivíduos nos aparelhos de produção e os controles regulares dos fenômenos populacionais no nível vital ou, globalmente, a tomada de poder sobre o homem na condição de mero vivente, (articulada à problemática técnico-política implícita na coordenação entre o econômico e o somático e entre o econômico e biológico), resulta, segundo Foucault, em um deslocamento fundamental na ordem do poder soberano tal como ele foi compreendido ao longo da modernidade. Em suas palavras, “na teoria clássica da soberania [...] o direito de vida e de morte era um de seus atributos fundamentais”. Seu significado explícito estabelecia que o soberano é a máxima autoridade política cujo poder, concebido à imagem do contrato, encontra sua expressão paroxística no direito de “fazer morrer e deixar viver.” (FOUCAULT, 2005, p. 286).

Foucault nos faz notar que em seu âmago a própria noção moderna de soberania, como expressão precípua do poder político apoiado no direito de vida e de morte, se inscreve no domínio biológico, ou melhor, circunscreve certos eventos biológicos no âmbito político, já que por este poder vida e morte não são tanto

eventos naturais como resultados de certo *modus operandi* do poder político. Em virtude do poder soberano, contratualmente instituído para a proteção da vida dos seus, vida e morte não são tanto eventos naturais como o resultando de certa operacionalização do poder. Vida e morte são fenômenos que estão a partir daí deslocados da natureza para o âmbito não natural do político. Vida e morte são acontecimentos imbricados, condicionados pelo exercício soberano do poder.

Mas a composição desse poder soberano de vida e de morte é de tal modo assimétrica e desequilibrada, pendendo tão acentuadamente para o lado do fazer morrer, que “o efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar, [...] é porque o soberano pode matar que ele exerce direito sobre a vida.” (FOUCAULT, 2005, p. 286-287). Somente por ter direito de morte, de expor à morte ou de fazer morrer, é que a vida em sentido elementar, o mero viver, já é ele mesmo uma expressão do poder soberano, de seu deixar viver nunca completamente assegurado em função desta mesma assimetria. A morte, que sempre resta como expressão derradeira, paroxismo e direito intocável do soberano poder, terá de operar como fundamento da vida “desnaturada”, da vida despida de sua naturalidade elementar e mudada, nas palavras de Rousseau, em “bem condicional do Estado” e do ou dádiva do “poder soberano”.

“Fazer morrer ou deixar viver” é a emblemática formulação foucaultiana que sopesa e acusa o desnível do poder de soberania que em sua expressão clássica, já circunscrita no âmbito da elementaridade vital, curiosamente acentua o poder de morte como a mais alta expressão de um ordenamento político concebido para a conservação da vida dos seus<sup>1</sup>.

Se bem que o cenário biológico do político na modernidade esteja claramente definido já na concepção clássica de soberania, Foucault sustenta que vai aparecer na segunda metade do século XVIII a tecnologia biopolítica de poder que assinala a decisiva transformação do assimétrico direito soberano de “fazer morrer ou deixar viver” no direito oposto de “fazer viver e de deixar morrer”.

A despeito de sua interface com o poder disciplinar, a *politização da vida*, que é o significado fundamental biopolítica, de modo algum se confunde com aquele poder. Nas primeiras análises genealógicas que recobrem os séculos XVII e XVIII Foucault nos dá conta da emergência de técnicas de poder fundamentalmente centradas no corpo individual. Esta anátomo-política do corpo humano lança mão de procedimentos em proveito de uma tecnologia disciplinar do trabalho: distribuição espacial dos corpos e otimização do campo de visibilidade (separação, alinhamento, organização em série e vigilância dos indivíduos) e sistema de práticas

<sup>1</sup> Se quiser um testemunho da filosofia política moderna é exemplar a passagem *Do contrato social* em que seu autor afirma que pelo “pacto de associação” a vida deixa de ser uma “dádiva da natureza” e passa a ser um “dom condicional do Estado”. É justamente com base nesse princípio que Rousseau vai sustentar que o “Soberano”, no limite, tem o direito de exigir a vida dos seus em caso de necessidade; o “Soberano” pode expor à morte e exigir o sangue quando as circunstâncias assim determinarem: “O tratado social tem como fim a conservação dos contratantes. Quem deseja os fins, também deseja os meios, e tais meios são inseparáveis de alguns riscos e, até, de algumas perdas. Quem deseja conservar sua vida à custa dos outros, também deve dá-la por eles quando necessário. Ora, o cidadão não é mais juiz do perigo ao qual a lei quer que ele exponha e, quando o príncipe lhe diz: ‘É útil ao Estado que morras’, deve morrer, pois foi exatamente por essa condição que até então viveu em segurança e que sua vida não é mais mera dádiva da natureza, porém um dom condicional o Estado.” (ROUSSEAU, 2000, p. 101. Grifos meus).

(exercícios e treinamentos) que objetivam maximizar as forças úteis no contexto então emergente do sistema industrial e capitalista de produção.

A *racionalização econômica* das operações individuais compõe uma tecnologia de poder (a anátomo-política do corpo humano) estruturada num sistema orgânico de hierarquias, vigilâncias, inspeções, treinamentos e relatórios que permitem um controle minucioso das operações do corpo-indivíduo; seu aproveitamento máximo a partir de uma submissão meticulosa e da imposição de uma relação de docilidade/utilidade. Trata-se enfim de processos disciplinares há muito existentes em conventos, exércitos etc., mas que só a partir dos séculos XVII e XVIII são mobilizados e sistematizados em expedientes generalizados de controle da conduta<sup>2</sup>.

À Diferença da anátomo-política que é individualizante, consagrada ao homem-corpo, ao corpo-indivíduo, a tecnologia biopolítica de governo dos homens, introduzida na segunda metade do século XVIII como outra dimensão do biopoder que veio complementar a técnica disciplinar, e não para substituí-la, é massificante enquanto se dirige ao “homem ser vivo” ou à naturalidade elementar da espécie humana.

Mais precisamente, eu diria isto: a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a reprodução, a doença, etc. Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante no modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante mas que é massificante, se vocês quiserem, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie. Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma “biopolítica” da espécie humana. (FOUCAULT, 2005, p. 289).

Já na aula de 17 de março de 1976, do curso *Em defesa da sociedade*, Foucault insiste que a assunção da população nos cálculos do político introduz uma “personagem” e uma economia de poder inteiramente novos que alteram o objetivo, o caráter e os meios de intervenção do poder político. Com efeito, a partir daí a mais elevada função do poder político vai transitar aos poucos do clássico direito *fazer morrer ou deixar viver* para o direito de *fazer viver ou deixar morrer*. Trata-se agora de “um poder cuja mais alta função talvez já não seja agora matar, mas investir a vida de ponta a ponta.” (FOUCAULT, 1994, p. 142).

<sup>2</sup> A disciplina “define como se pode ter domínio sobre os corpos dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, como as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos, corpos dóceis. A disciplina aumenta as forças dos corpos (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)”. (FOUCAULT, 1997, p. 120).

De fato, a biopolítica se define como tecnologia de poder que assume o governo da população enquanto “homem-espécie” atravessado pela mecânica do vivo; como instância e suporte de processos biológicos sujeito a condições internas e externas que podem fazê-lo variar. Em todo caso, trata-se de variáveis que podem obstar ou compor os controles regulares de sua otimização e de seu melhor proveito econômico. Em suma, trata-se das componentes biológicas que figuraram como o principal objeto do empenho na gestão política das populações globalmente “afetadas por processos de conjunto próprios da vida”. (FOUCAULT, 2005, p. 289)

Em sua expressão mais bem acabada (que para Michel Foucault corresponde ao liberalismo), o projeto ou a “arte de governo dos homens” designada de “governamentalidade biopolítica” se define como a gestão da população encarada como um conjunto complexo de “processos naturais” economicamente administráveis nos termos de uma “homeóstase”; de um processo orgânico auto ajustável. Nesta “arte de governar” o ideal econômico-político de uma bio-regulação dos homens, a perseguição de seu incremento em função do estado de equilíbrio dos processos naturais que os constituem, é oportunizado por ações mínimas de uma “governamentalidade” atenta à espontaneidade dos fenômenos populacionais, donde a interferência do princípio do *laissez-faire*.

Em todo caso e de um modo geral, lidando com os processos da vida humana no nível da espécie, as artes biopolíticas de governo da conduta consideram inicialmente o conjunto dos processos naturais que constituem os homens como massa vital, assim como alguns processos que eventualmente a atravessa e que podem fazê-la mudar. A biopolítica, por meio de controles regulares ou dos “dispositivos de segurança”, administra, num primeiro momento e de forma regulamentar (pela “arte de governar” ou pela governamentalidade da razão de Estado correlata ao mercantilismo), a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a sexualidade, as deficiências e das incapacitações para o trabalho, a qualidade das ligações conjugais, as taxas de fertilidade, da reprodução, da longevidade, da saúde, da morbidade, da proliferação de doenças. A governamentalidade biopolítica se ocupa com as condições e os expedientes técnicos administrativos do abastecimento alimentar e da salubridade do espaço urbano, da higiene pública e da medicalização da população como problemas econômicos.

Com efeito, os controles regulares da população que foram introduzidos pela biopolítica dão nova feição aos velhos problemas humanos ligados ao cuidado vital. Elevados à condição de problemas político-econômicos, os aspectos vitais da população relativos às taxas de nascimento, óbito, morbidade etc., vão ser concebidos à luz de variáveis cujo controle passa a ser mais ou menos assegurado pela observação, pelo registro sistemático dos fenômenos e pelo corpo de saberes que começa a se formar no século XVIII na correlação com as novas atribuições biorreguladoras da esfera política, a saber, a estatística, a demografia, o urbanismo e a medicina social.

As aferições demográficas, os levantamentos periódicos de dados relativos aos casamentos, à reprodução humana, à produção agrícola, às medições das taxas anuais de natalidade, acerca das condições de circulação e salubridade do espaço urbano, das doenças e das epidemias sazonais e dos índices contágio e

mortalidade, dispõem um amplo conjunto de dados cuja apreciação é decisiva no estabelecimento, para cada fenômeno populacional, do ponto equilíbrio ou da média desejável que as intervenções ou os controles biorreguladores da política vão buscar fixar. Aos desequilíbrios populacionais a biopolítica contrapõe programas de compensações e de controle administrativos ou gerenciais que se aplicam sempre no âmbito dos fenômenos de massa que afetam a vida. Não é outro o objetivo das políticas de incentivo à natalidade, ao casamento ou à higiene pública e dos controles da sexualidade que fazem aí suas primeiras aparições no cenário público moderno.

Atuando de forma “interventivo-judiciária” (governamentalidade mercantilista da razão de Estado) ou mediante “mecanismos reguladores” (governamentalidade liberal), as artes biopolíticas de governo dos homens aspiram ao manejo e ao controle da população atravessada pelos mecanismos da vida.

Há que se notar portanto que essas primeiras ações destinadas a ser apenas “o esboço de uma política de natalidade ou, em todo caso, de esquemas de intervenção nesses fenômenos globais de natalidade” (FOUCAULT, 2005, p. 290) e de controles regulares análogos, distam largamente da forma como aqueles mesmos fenômenos de conjunto concernentes à população foram politicamente abordados outrora. “Agora que o poder é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, na maneira de viver, e no ‘como’ da vida” (FOUCAULT, 2005, p. 295), a intervenção do poder se destina a investir na vida no sentido de controlar, de gerir sua quantidade, sua qualidade, sua duração e prevenir as eventualidades, os acidentes e as deficiências.

A despeito da especificidade dessa economia-política geral da vida, sob nenhum aspecto a singularidade das artes biopolíticas de governo ou controle da conduta salta mais à vista do que quando se assinala a nova escala ampliada e massificadora dos problemas que interessam à nova abordagem. Proliferações, nascimentos, óbitos, níveis de saúde e de longevidade. Qualquer que seja o problema biopolítico, ele sempre será abordado não nível dos “indivíduos” tomados isoladamente ou das “sociedades”, cujo elemento de totalidade, no século XVIII, comparece apenas no nível jurídico da teoria do contrato social. O que quer figure como problema político será abordado e tratado sempre no nível da população e dos fenômenos de massa; será, no sentido preciso da expressão, uma política biorreguladora da espécie humana, do homem-espécie ou da população encarda como unidade vital. Nas palavras de Foucault,

Não é exatamente com a sociedade que se lida nessa nova tecnologia de poder (ou, enfim, com o corpo social tal como o definem os juristas); não é tampouco com o indivíduo-corpo. É um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de ‘população’. A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder, acho que aparece nesse momento. (FOUCAULT, 2005, p. 292-293).

Os fenômenos vitais humanos, como os que se apresentam nos recorrentes problemas suscitados pela fome e por surtos infecciosos, por crises de abasteci-

mento e por epidemias, eram há muito frequentes na cena pública moderna, mas recebem um novo enquadramento no contexto das governamentalidades biopolíticas. Trata-se de um enquadramento de conjunto no qual a população é efetivamente concebida como a sede e o suporte natural de processos biológicos; uma totalidade vital em cuja unidade e dinâmica tais fenômenos precisam ser politicamente considerados e racionalmente, economicamente geridos. É neste sentido que Foucault registra no século XVIII a emergência da população como objeto que enseja a racionalização econômica de novas tecnologias de governo ou o nascimento das artes de governar denominadas “governamentalidades biopolíticas”.

Com efeito, é o que vemos figurar já numa conferência proferida por Foucault em 1974, sob o título de *A política da saúde no século XVIII*, quando acusa o nascimento de “uma política da saúde e de uma consideração das doenças como problema político e econômico, que se coloca às coletividades e que elas devem tentar resolver ao nível de suas decisões de conjunto.”<sup>3</sup> (FOUCAULT, 2011, p. 194). É o mesmo registro que encontramos no curso ministrado em 1976 no *Collège de France*, na ocasião em que Foucault insiste na correlação entre a nova perspectiva massificante em que os problemas vitais se deixam entrever num horizonte de racionalidade econômico-política:

Vocês estão vendo que [no tocante à natureza] são fenômenos coletivos, que só aparecem com seus efeitos econômicos e políticos, que só se tornam pertinentes no nível da massa. São fenômenos aleatórios e imprevisíveis, se os tomarmos neles mesmos, individualmente, mas que se apresentam, no plano coletivo, constantes que é fácil, ou em todo caso possível, estabelecer. (FOUCAULT, 2005, p. 293).

Em *Segurança, território, população* o autor assevera que o interesse e a abordagem coletivizada dos traços biológicos humanos é um acontecimento histórico coevo à descoberta “epistêmica” e à protagonização política da população; quando “esse novo personagem fez uma entrada notável, e logo notada aliás, no século XVIII.” (FOUCAULT, 2008b, p. 88). Conforme Foucault, até o início do século XVIII os “fenômenos populacionais” foram politicamente considerados apenas sob um ângulo negativo, já que “depopulação” era o termo empregado para acusar o caráter letal de uma guerra difícil, de uma severa epidemia ou de uma duradoura crise de abastecimento e uma conseqüente escassez alimentar. “População”, ao contrário, designava o processo gradativo de repovoamento de um território, cujo conjunto de súditos havia sido devastado por ocorrências cataclísmicas. Para Foucault, o uso dos termos “depopulação” e “população” registram que até aí a palavra população não fora considerada em sua positividade, mas apenas sob o

<sup>3</sup> Nessa mesma conferência Foucault afirma que o século XVIII marca “o surgimento da saúde e do bem-estar físico da população em geral como um dos objetivos essenciais do poder político. Não se trata mais do apoio a uma franja particularmente frágil – perturbada e perturbadora – da população, mas da maneira como se pode elevar o nível de saúde do corpo social em seu conjunto. Os diversos aparelhos de poder devem se encarregar dos “corpos” não simplesmente para exigir deles o serviço do sangue ou para protegê-los contra os inimigos, não simplesmente para assegurar os castigos ou extorquir as rendas, mas para ajudá-los a garantir sua saúde. O imperativo da saúde: dever de cada um e objetivo geral.” (FOUCAULT, 2011, p. 196-197).

prisma negativo de compensação de uma mortandade drástica, da morte como fenômeno que abate coletividades.

A cremos em Foucault, a população em seu valor positivo de corpo-espécie, de corpo coletivo e sede humana fundamental dos processos da vida, como unidade biológica mais ou menos penetrável, mais ou menos regulável no plano dos fenômenos de massa no qual se pode fixar regularidades que a tornam uma massa vital administrável, enfim, a população assim concebida só aparece com as práticas políticas contemporâneas ao mercantilismo e, na hipótese de Foucault, atinge sua plena expressão no liberalismo. Portanto a população emerge num cenário em que a economia, deslocada do antigo referencial da família, desponta no horizonte epistêmico da modernidade e começa a se formar já no marco de uma decisiva relação com a esfera política, como uma realidade compósita das novas estratégias políticas de poder.

Neste contexto “governamentalidades” ou “artes de governar” são expressões foucaultianas bastante sintomáticas, pois se destinam a registrar o fato de que o mercantilismo e o liberalismo não “são tanto doutrinas econômicas quanto uma nova maneira de colocar os problemas do governo” (FOUCAULT, 2008b, p. 88). Mercantilismo e liberalismo traduzem tecnologias políticas de poder cujas grades de governo são eminentemente econômicas, embora acen-tuadamente distintas no registro biopolítico. É neste sentido que Foucault distingue a governamentalidade biopolítica da razão de Estado da governamentalidade biopolítica do liberalismo, respectivamente correlatas às doutrinas políticas dos Estados modernos mercantilista e liberal. Não nos parece ser outra a razão de Foucault descrever a governamentalidade biopolítica em geral como governo político dos homens na forma da economia.

Dissemos acima que Foucault já fixara no século XVII o ajustamento do corpo-indivíduo ao então emergente sistema capitalista de produção, o que exigira do indivíduo “o crescimento das suas aptidões, a extorsão das suas forças, o crescimento paralelo da sua utilidade e da sua docilidade, a sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos.” (FOUCAULT, 1994, p. 142.). Esta “tecnologia disciplinar do trabalho” define um dos campos mais importantes de aplicação do poder disciplinar sobre corpo, sendo um componente fundamental da anátomo-política do corpo humano. Ocorre que essa primeira grande de aplicação do biopoder na esfera econômica, a inserção controlada ou disciplinada do corpo-indivíduo nos aparelhos de produção, é a própria contrapartida do biopoder, num primeiro momento, à injunção decisiva que esta esfera (a econômica) passa a exercer sobre o somático no curso da modernidade.

A biopolítica da população ou da espécie humana, introduzida pelo Estado mercantilista e apurada pela arte de governar do liberalismo, vai se justapor e responder em outro plano a *problemática econômico-somática do seiscentismo*, acolhida e replicada em certo nível pelo poder disciplinar.

Na verdade, essa mesma problemática sendo contemporânea aos grandes surtos demográficos que caracterizam o século XVIII reapresentou o desafio da coordenação econômico-somática, da conjugação entre o econômico e o domínio vital, em outro nível, a saber, o do corpo-espécie da população.

Apresentada neste âmbito que complementa o poder disciplinar (anátomo-política do corpo), o *problema setecentista da coordenação econômico-biológica* no nível da espécie humana, que é um problema incontornável e fundamentalmente (bio)político, ao mesmo tempo faria aparecer a população, seu tratamento econômico-científico e a consequente reorientação da esfera pública em torno da composição das artes de governar ou dos sistemas políticos de racionalidade econômica, a saber, as governamentalidades biopolíticas. Nas palavras de Foucault,

O grande desenvolvimento demográfico do Ocidente europeu durante o século XVIII, a necessidade de coordená-lo e de integrá-lo por mecanismos de poder mais adequados e mais rigorosos fazem aparecer a ‘população’ – com suas variáveis de números, de repartição espacial ou cronológica, de longevidade e de saúde – não somente como problema teórico mas como objeto de vigilância, análise, intervenção, operação transformadoras etc. Esboça-se o projeto de uma tecnologia da população: estimativas demográficas, cálculo da pirâmide das idades, das diferenças de vida, das taxas de morbidade, estudo do papel que desempenham um em relação ao outro, o crescimento das riquezas e diversas incitações ao casamento e à natalidade, desenvolvimento da educação e da formação profissional. Neste conjunto de problemas, o “corpo” – corpo dos indivíduos e corpo das populações – surge como portador de novas variáveis: não mais simplesmente raros ou numerosos, submissos ou renitentes, ricos ou pobres, válidos ou inválidos, vigorosos ou fracos e sim mais ou menos utilizáveis, mais ou menos suscetíveis de investimentos rentáveis, tendo maior ou menor chance de sobrevivência, de morte ou de doença, sendo mais ou menos capazes de aprendizagem eficaz. Os traços biológicos de uma população se tornam elementos pertinentes para uma gestão econômica e é necessário organizar em volta deles um dispositivo que assegure não apenas sua sujeição mas o aumento constante de sua utilidade. (FOUCAULT, 2011, p. 198).

Docilidade, utilidade e enquadramento econômico da racionalidade governamental: as disciplinas do corpo e as biorregulações da população constituem dois polos em torno dos quais se desenrolou não apenas a composição dos laços modernos que indexam o somático e o biológico ao econômico, mas também o aparelhamento do político como tecnologia economicamente racionalizada de poder e de gestão calculada da vida.

O diagnóstico lacônico e a crítica ácida e mordaz ao ordenamento político moderno que subvertendo a tradição e a antiga dignidade da esfera pública alçou a vida biológica ou o mero “fazer viver” à qualidade de principal meta política, aparece da forma mais emblemática, embora prematura, numa formulação de 1976, constante no primeiro volume da *Historia da sexualidade - A vontade de saber*:

Aquilo a que se poderia chamar de ‘limiar da modernidade biológica’ de uma sociedade situa-se no momento em que a espécie entra como sendo o que está em jogo nas suas próprias estratégias políticas. O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal na política para o qual a sua vida de ser vivo [é o que] está em causa. (FOUCAULT, 1994, p. 145).



## Referências bibliográficas

CANDIOTTO, César. A governamentalidade política no pensamento de Foucault. *Filosofia Unisinos*, v. 11, n. 1, p. 33-43, jan./abr., 2010.

DARDOT, Pierre. *Le capitalisme à la lumière du néolibéralisme*, v. 4, n. 52, 2013, p. 13-23.

CASTRO, Edgardo. *Introdução à Foucault*. São Paulo: Grupo Autêntica, 2014.

\_\_\_\_\_. *Vocabulário de Foucault*. Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

FOUCAULT, Michel. A política da saúde no século XVIII. In: MACHADO, Roberto (Org.). *Microfísica do poder*. São Paulo: Edições Graal, 2011. p. 193-207.

\_\_\_\_\_. *Do governo dos vivos*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. Tradução Martina Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade*. Tradução Pedro Tamen. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1994.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.

\_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população*. A vontade de saber. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir*. 32. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1997.

REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*. Tradução Anderson Alexandres da Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social ou princípio do direito político*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 2000.

SENEILLART, Michel. *As artes de governar*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Edições 34, 2006.

Data de recebimento: 24/10/2016

Data de aprovação: 14/02/2017

Henrique Brum\*

# Sobre a acomodação de argumentos baseados em doutrinas éticas na teoria na democracia de Rainer Forst

## RESUMO

O objetivo deste artigo é argumentar que a teoria de democracia de Rainer Forst pode ser mais receptiva a argumentos baseados em doutrinas éticas (religiosas ou não) do que aparenta. Para isso, será primeiramente exposta brevemente a abordagem normativa geral de Forst, seguida de sua teoria da democracia. A seguir, serão ressaltadas duas características de sua abordagem que podem dar margem a tal receptividade, e como elas o fazem. Por fim, será argumentado na conclusão que tais características permitem que a abordagem de Forst transite, ainda que em grau limitado, entre dois extremos que devem ser igualmente evitados por qualquer teoria apropriada da democracia: a exclusão de alguns grupos e a opressão de outros.

**Palavras-chave:** Forst; Democracia; Esfera Pública.

## ABSTRACT

The goal of this paper is to argue that Rainer Forst's theory of democracy may be more receptive to arguments based in ethical doctrines (religious or not) than it at first seems. To do so, Forst's general normative approach will be briefly exposed, followed by an exposition of his theory of democracy. Then, there will be stressed two features of such approach that may allow for such receptivity, and how they do so. Finally, it will be argued in the conclusion that such features allow for Forst's approach to transit, albeit in a limited degree, between two extremes which must be equally avoided by any appropriate theory of democracy: the exclusion of some groups and the oppression of others.

**Keywords:** Forst; Democracy; Public Sphere.

---

\* Doutor e pesquisador de pós-doutorado em Filosofia pela UERJ. E-mail: henriquebrum@bol.com.br  
O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Brasil (150340/2016-8).

## Introdução

A teoria normativa de Rainer Forst tem se tornado uma das mais influentes dos últimos anos. Baseada em um direito individual à justificação, a abordagem do pensador alemão tem sido aplicada a uma série de questões prementes da filosofia política contemporânea como a fundamentação dos direitos humanos, questões de reconhecimento e tolerância. E, entre esses usos, encontra-se o de uma teoria da assim chamada “democracia deliberativa” que concebe o processo democrático como um processo de trocas de argumentos condizentes com certos critérios de validade entre cidadãos vistos como governantes de si mesmos.

A existência de tais critérios de validade é importante. São eles, por exemplo, que impedem que argumentos de origem religiosa sejam usados para oprimir minorias. Entretanto, eles também geram um problema: e quanto àqueles que têm suas identidades tão profundamente amalgamadas com suas doutrinas que simplesmente *não podem* exprimir suas demandas políticas em uma linguagem aceitável à maioria dos cidadãos? Os mesmos critérios de validade que protegem minorias da opressão parecem excluir outros grupos do debate público.

O objetivo deste artigo é argumentar que a teoria de democracia de Rainer Forst pode ser mais receptiva a argumentos baseados em doutrinas (religiosas ou não) do que aparenta. Para isso, será primeiramente exposta brevemente a abordagem normativa geral de Forst, seguida de sua teoria da democracia. A seguir, serão ressaltadas duas características de sua abordagem que podem dar margem a tal receptividade, e como elas o fazem. Por fim, será argumentado na conclusão que tais mecanismos permitem que a abordagem de Forst transite, ainda que em grau limitado, entre dois extremos que devem ser igualmente evitados por qualquer teoria apropriada da democracia: a exclusão de alguns grupos e a opressão de outros.

## Contextos da Justiça

Em *Kontexte der Gerechtigkeit*, Forst desenvolveu uma teoria normativa lastreada na existência de um direito individual à justificação, o qual se manifesta em quatro contextos normativos, em cada um dos quais o indivíduo é concebido de determinada maneira específica, e interage com outros indivíduos de dentro de uma certa comunidade relevante em relações de justificação, isto, é relações em que os indivíduos dentro da comunidade em questão continuamente demandam, provêm, aceitam, objetam e rejeitam justificações para as demandas uns dos outros. Tais relações são específicas a cada contexto, envolvendo indivíduos, comunidades, demandas e critérios de validade próprios a cada um (FORST, 2002, p. 230-231).

Assim, no contexto ético, indivíduos dentro de uma comunidade interagem ao responder a questões sobre o bem individual e comunitário baseados na doutrina abrangente, na terminologia de Rawls (RAWLS, 2005, p. 58-66), (“doutrina ética” na de Forst) que professam. Nesse contexto, a pessoa justifica suas ações, valores e planos de vida a si mesma e aos membros das diferentes comunidades a cujo pertencimento define sua identidade. Olhando-se do ponto de vista da comunidade, a justificação no contexto ético significa que é com ela e nela que

certos indivíduos se identificam, deliberam e fornecem respostas para questões sobre qual o bem “para nós”, com base em um autoentendimento comum. Tal comunidade é entendida como uma *comunidade ética* porque seus membros se identificam com os significados e valores que a estruturam. Tais valores e significados precisam ser inteligíveis e compartilháveis aos outros membros, ou seja, precisam, para ser justificáveis, estar de acordo com o modo de validade característico da comunidade em questão, ou seja, a visão de mundo que a estrutura (FORST, 2002, p. 258-263).

Já no contexto *legal*, indivíduos, na qualidade de pessoas legais, são membros normativamente responsáveis de uma comunidade, a saber, a comunidade de indivíduos sujeitos a determinadas normas legais, normas estas que lhes injungem a certas obrigações e lhes conferem certos direitos. Porém, tais injunções e direitos não são vistos como constituindo a identidade da pessoa, mas como uma casca protetora que resguarda sua autonomia no contexto ético da interferência indevida de outras pessoas, ao mesmo tempo em que a limita de modo a resguardar a das outras pessoas em igual medida, e permitir a cooperação social com a previsibilidade legal. Assim, a justificação no contexto legal significa que as pessoas devem poder justificar suas ações, assumindo responsabilidade por elas, com base em sua legalidade de acordo com o sistema jurídico estabelecido, uma vez que é esse o modo de validade apropriado a esse contexto (FORST, 2002, p. 263-266).

No contexto *político*, o indivíduo é visto como o coautor das leis em uma comunidade de cidadãos que se autogovernam. Nele, cidadãos (ou seja, as pessoas consideradas em tal contexto) estão intitulados a direitos negativos, direitos políticos e direitos sociais. Aqui, as pessoas são vistas, não como a quem a lei é endereçada, mas como aqueles que fazem as próprias leis que regerão suas vidas justificando tais leis perante uns aos outros e à comunidade política em geral. Logo, a justificação no contexto político significa que a legitimidade das normas políticas depende de sua justificabilidade a *todos* os cidadãos, de acordo com a noção de que aquilo que reivindica poder valer para todos (ou seja, reivindica validade geral) deve poder ser justificável a todos. Reflexo disso é que, ao se autogovernarem, os cidadãos assumem uma responsabilidade política, não apenas pelas leis que fazem perante uns aos outros (e conseqüentemente por seus concidadãos), mas também pelo projeto histórico-político de sua comunidade política (FORST, 2002, p. 266-268).

Por fim, no contexto *moral*, a pessoa é considerada na qualidade de ser humano *per se*, entendido como um ser racional justificador, ou seja, um ser que é capaz de fornecer, exigir e responder a justificações de e para outras pessoas, mas que ao mesmo tempo é vulnerável às suas ações. Por conta disso, a comunidade relevante nesse contexto é toda a humanidade (FORST, 2002, p. 286-273). Nas palavras de Forst:

What is morally valid must be valid for all moral persons as human beings. Every moral person has the duty to *all* moral persons (and that means to *each one*) to defend the action-guiding norms he or she holds to be justified with reasons that cannot be rejected reciprocally (by “concrete” individuals”) or generally (by all the members of the moral community). As such they are generally “shareable” reasons. *Moral autonomy* therefore

means acting according to norms that are valid generally in a morally unrestricted sense. They cannot be contested with good reasons; their validity is unconditional, categorical, and universal. This procedural-discursive formulation of the kantian concept of autonomy does not however require of moral persons that they refrain from moral action until the strict generality of validity has been established “once and for all”; it simply requires that the norms asserting, This is valid for all human beings, be able to “redeem” this validity claim before all – and that means before every concrete person in view of a moral problem. The moral validity constituted by the fact that something cannot be reasonably rejected is a universal claim that is not located over person’s heads but corresponds to the necessity of basic moral recognition of persons as such to whom one must justify oneself reciprocally. That the community of all human beings is the justification community in moral questions is not of “abstract” but of concrete moral significance in the sense that no one can be excluded from this community, and good moral reasons must be able to prove themselves at all times to be moral reasons. Morally autonomous persons respect themselves and others as authors and addressees of moral validity claims; moral responsibility means recognizing every person’s basic right to reciprocal justification. As a member of the moral community, he or she is a moral “authority” (FORST, 2002, p. 268-269, tradução de John M. M. Farrell, grifos do autor)<sup>1</sup>.

Tal direito individual à justificação é entendido também como um direito qualificado de veto contra justificações falsas ou distorcidas (FORST, 2002, p. 81), e regulado por dois critérios, inferidos a partir de uma análise do próprio ato de se prover uma justificação: reciprocidade e generalidade. Por reciprocidade, entende-se que um indivíduo não pode requerer para si mais (direitos, privilégios de acesso ao Estado, recursos distributivos...) do que está disposto a conceder ao outro (reciprocidade de razões), nem argumentar de modo a simplesmente projetar sobre o outro suas próprias convicções, interesses, necessidades ou valores (reciprocidade de conteúdo). Já por generalidade, Forst, entende a injunção a que o indivíduo dê razões que possam ser aceitas por todos, de acordo com a intuição de que o que tem de ser seguido por todos precisa poder ser aceito por todos (FORST, 2002, p. 36-40).

Tais critérios, por sua vez, e especialmente este último, são redimidos na prática discursiva pelos próprios indivíduos, tornando a teoria recursiva, ou seja, não há padrões de ordem mais elevada contra os quais a “verdade” das razões apresentadas possa ser verificada: é no discurso entre as pessoas envolvidas em cada contexto em que justificações são defendidas, aceitas, objetadas ou rejeitadas, sendo a própria abertura permanente desse processo a novas razões e objeções por parte de todos os envolvidos em cada contexto que fia a adequação das justificações apresentadas (FORST, 2002, p. 189-197).

## Democracia como “the rule of reasons”

Desde a publicação de *Kontexte der Gerechtigkeit*, a teoria de Forst foi ganhando destaque e influência nos debates contemporâneos em diversas questões

<sup>1</sup> Para fins de um maior entendimento por parte dos leitores, utilizarei as edições em inglês das obras de Forst.

da filosofia política, tais como a fundamentação dos direitos humanos, da tolerância e das demandas por reconhecimento. Entretanto, uma parte importante da teoria permanecia incompleta. Por mais que as considerações tecidas neste primeiro livro acerca do contexto político trouxessem muitas orientações acerca das características gerais apropriadas a um sistema democrático (sendo este entendido como uma forma de autogoverno de uma comunidade de cidadãos que fazem as próprias leis que regerão suas vidas no contexto legal) tal teoria precisava ainda ser completada por uma teoria da democracia propriamente dita, ainda por ser formulada.

Formular tal teoria é o propósito de “The rule of reasons” artigo que objetiva entender a democracia como constituída em

[...] uma prática política de argumentação e troca de razões (*reason-giving*) entre cidadãos livres e iguais, uma prática na qual apenas aquelas normas, regras ou decisões as quais resultam de alguma forma de acordo baseado em razões (*reason based*) entre os cidadãos são aceitas como legítimas. (FORST 2012, p. 155, tradução nossa, grifos do autor).

Como a citação permite antever, já se parte do pressuposto de que a democracia deve ser entendida como mais que a mera agregação de preferências individuais pelo voto, o que de saída compromete o pensador alemão com a chamada “democracia deliberativa.” (HABERMAS, 1996, p. 274-286; GUTMANN; THOMPSON, 2004, Cap. 1). Assim como em *Kontexte der Gerechtigkeit*, Forst dialoga no dito artigo com as tradições liberal e comunitarista de modo a tentar encontrar uma síntese satisfatória entre as duas abordagens, argumentando que de sua abordagem podem ser derivadas implicações para sete aspectos que têm sido alvo de disputa na literatura sobre o tema, e que em seu conjunto fornecem uma teoria coerente da democracia deliberativa.

O primeiro aspecto tange às capacidades cognitivas pressupostas nos cidadãos em uma democracia. Quanto a isso, a abordagem de Forst destaca a capacidade de reconhecer os critérios de validade de cada reivindicação a partir do *threshold* de reciprocidade e generalidade, além da capacidade e disposição para avaliar as razões alheias de modo racional e sem preconceitos. Essas capacidades compõem uma concepção de razoabilidade cuja posse parte dos cidadãos permite-os distinguir os contextos normativos pelos quais eles transitam e os critérios de validade inerentes a cada um deles. Ela também os permite distinguir quando uma determinada norma (e as razões que a embasam) é ou não apropriada a um dado contexto, ao avaliar se ela está ou não de acordo com os critérios de validade que o regem (FORST, 2012, p. 173-177).

Já o segundo trata das virtudes políticas cuja posse por parte dos cidadãos se faz necessária em uma democracia. Nesse quesito, são derivadas da teoria de Forst a disposição em aceitar as restrições (*constraints*) que a justificação pública impõe à ação individual, e o respeito por parte de cada cidadão, na condição de um coautor das normas que reivindicarão validade geral dentro de uma comunidade legal, ao direito à justificação do outro, entendido como um igual coautor de tais normas e, de maneira até mais importante, como alguém que estará sujeito a elas na forma da pessoa legal. Destacam-se também três conjuntos de virtudes: liberais, de tolerância (*toleration*) e *fairness*; dialógicas, como a disposição para

entrar em diálogo e processar razões; e comunais, de solidariedade e responsabilidade pela comunidade política. Estes três conjuntos de virtudes, por sua vez, devem ser vistos como componentes de uma virtude básica da justiça democrática: que os cidadãos saibam e aceitem que essas virtudes implicam aquilo que devem uns aos outros na concepção de justiça subjacente à estrutura básica (FORST, 2012, p. 177, 178).

O terceiro aspecto trata das condições culturais para a realização da democracia deliberativa. Neste a teoria de Forst concebe a sociedade como menos que uma comunidade ético-política, mas mais que um consenso sobreposto, na terminologia de Rawls (RAWLS, 2005, p. 131-172). Se por um lado o pluralismo das sociedades contemporâneas torna inviável a integração social via valores constitutivos comuns, por outro se faz necessário que os cidadãos tenham um senso de justiça compartilhado, que afirme os laços políticos e o direito à justificação política por razões morais independentes, não como parte de uma doutrina ética. Olhando-se pelo ponto de vista do cidadão, dessa concepção de sociedade decorrem três dimensões da responsabilidade política deles exigida. A primeira dimensão trata da responsabilidade discursiva de, ao proporem regras que reivindiquem validade geral, justificarem-nas com razões apropriadas. A segunda dimensão trata da disposição em aceitar a responsabilidade pela realização institucional e material de tais formas de justificação e pelas consequências das decisões tomadas pela comunidade política. Já a terceira consiste em aceitar a responsabilidade pelas consequências das decisões da comunidade política para com aqueles que não são membros dela, como, por exemplo, cidadãos de países mais pobres. Por fim, Forst salienta que, apesar de estar no centro de um *ethos* da democracia responsável pela integração política da sociedade (concebida nos termos acima), o senso de justiça dos cidadãos, e suas correlatas três dimensões de responsabilidade política, não deve ser tomado como a única fonte da integração política. Toda forma de cooperação social, de locais de trabalho a organizações e movimentos sociais, serve também de base para uma democracia deliberativa funcional (FORST, 2012, p. 178-180).

O quarto aspecto versa sobre as pressuposições institucionais que permitam a deliberação democrática, ou seja, quais instituições são necessárias para que a deliberação democrática seja de fato levada a cabo. Para Forst, deriva-se de sua teoria nesse quesito a exigência de uma esfera pública atuante, no sentido de Habermas (HABERMAS, 1996, p. 354-366), que possa fornecer razões e julgá-las, denunciando injustiças na forma de justificações distorcidas ou relações de justificação não justificadas. Também se fazem necessários corpos parlamentares que transmutem as deliberações racionalmente levadas a cabo em normas que desfrutem de força vinculante, uma constituição que estabeleça os direitos básicos que cidadãos de uma ordem democrática que respeitam o direito à justificação uns dos outros garantem-se reciprocamente, e que contenha princípios e regras para os procedimentos deliberativos. Some-se a isso o procedimento de revisão judicial que verifique se decisões políticas são adequadas no tocante ao respeito aos critérios de reciprocidade e validade, e se procedimentos de participação política, inclusão e justificação estão sendo seguidos adequadamente (FORST, 2012, p. 180-182). De especial importância nos arranjos institucionais é a institucionalização do que poderíamos chamar de *objeção recíproca*.

As important as a broad and fair democratic input is, truly general participation will never be possible, and truly general agreement on political decisions will not be either on the output side. But what is necessary then is a general and unimpeded possibility of raising objections to decisions by pointing out that reciprocally nonrejectable claims of reasons have been ignored. This is a task that is often fulfilled by courts, with all the disadvantages of turning political questions into legal questions and of excluding certain claim which may not be easily phrased in the established legal order; therefore [...] it should be a task taken up by political institutions designed for that purpose. Ideally, this kind of raising objections should already be part of a proper process of decision making, but given its constraints, this may not always be possible: thus, the need for additional checks that would require some institutional imaginativeness. (FORST, 2012, tradução de Jeffrey Flynn, p. 182).

O quinto aspecto trata das condições sociais e materiais necessárias para uma democracia deliberativa funcional. Ou, dito de outra forma, que recursos distributivos, capacidades e serviços públicos são essenciais (e em que medida) para que os cidadãos possam de fato desfrutar de suas liberdades políticas e para que as desigualdades econômicas inevitáveis inerentes ao capitalismo não se traduzam em uma desigualdade de poder político. Para tanto, derivam-se da teoria não apenas recursos básicos como saúde, educação, acesso à mídia e à discussão pública, mas também recursos mais complexos, como o autorrespeito por parte das pessoas, vistas como cidadãos independentes e iguais. Para além dessa concepção mínima de justiça distributiva, porém, a teoria também prevê uma concepção máxima de justiça distributiva que, em última instância, exige a justificação apropriada da própria estrutura socioeconômica da sociedade. Para isso, recorre-se ao princípio da diferença (RAWLS, 2002, p. 162- 173), agora reconstruído de maneira puramente procedimental como derivado da necessidade de se justificar as desigualdades econômicas àqueles que estarão sujeitos a elas, especialmente os por ela desfavorecidos. De forma análoga, infere-se da teoria a garantia dos meios materiais básicos necessários ao exercício efetivo da cidadania política, inferida procedimentalmente a partir de considerações sobre a condição da pessoa política no contexto político (FORST, 2012, p. 183).

No que tocante ao sexto aspecto, a concepção de discurso político em ação, duas perguntas se impõem: o que conta como uma boa razão, ou seja, quais os critérios que definem que determinada razão é aceitável como uma defesa legítima de determinada norma ou política pública? E, derivada desta, a segunda: quais os critérios de legitimidade? Forst, nesse quesito, critica abordagens como a de Rawls e Audi que tendem a tentar inferir critérios substantivos para o formato das razões apropriadas ao debate público (RAWLS, 2007, p. 145-154; AUDI, 1997, p. 24-37). Mas contesta também abordagens comunitaristas como a de Sandel, que, ao advogarem que a discussão pública deve encontrar ou expressar os valores da comunidade em questão, carregam o perigo de endossar acriticamente os valores da maioria ou de apenas confirmar o *status quo* (SANDEL, 1996, p. 317-352). Contra ambos os extremos da celeuma, Forst alega que em sua abordagem há um parâmetro procedimental independente de avaliação de procedimentos e decisões democráticos que pode julgar as razões dadas a partir do *threshold* de reciprocidade e generalidade, de modo a indicar qual o contexto apropriado a elas e, consequen-



temente, os critérios de validade condizentes com o contexto em questão. Estes parâmetros, porém, são exigentes o bastante para fornecer diretrizes claras, ainda que vagas, sobre a forma do sistema político democrático. Vagueza essa que, por sinal, é proposital, visto que para Forst não é possível fazer-se teoria política de modo a se chegar “à Verdade da Política”, visto o caráter recursivo da teoria e a necessidade de se respeitar a autonomia política dos cidadãos ao decidirem sobre a forma concreta do sistema político que os regerá (FORST, 2012, p. 183-186).

It is, then, right to say that these criteria do have important substantive implications, being themselves based on the substantive moral “right to justification”, but it is wrong to conclude that they are “substantive” criteria in the sense of liberal principles or communal values, that is, external to the notion of “fair reason giving”. For their “substance” only derives from a recursive reflection on what normative justification means, and it is only as criteria of *justificatory procedures* that they can be applied and have a certain content.

They do, however, become important when applied to the moral construction of basic norms not reasonable to reject. These norms, being the result of a truly and strictly reciprocal and general form of justification that can be only imperfectly be realized in political contexts, be they contexts of constitution-making or of regular law-making serve as the basis for a possible critique of political decisions in the sense of questioning whether the procedures that led to these decisions did live up to the two criteria (as best as possible). Built into the idea of democratic justification, then, is the possibility of self-critique and recursive questioning whether any justification *could have done better* – not: was ideal.

[...] What it can argue for are improved forms of justification if there are ground to assume that good reasons have been neglected, but there is no independent way to “find” an objective truth beyond reciprocal and general argumentation. If it turns out that a democratic process has gone wrong in some way, this insight is already the (provisional) result of a better and more inclusive exercise of reciprocal and general justification, a result that needs to be validated in further argumentation. There may always be better answers than the ones arrived at in democratic procedures; but the meaning of “better” is: more justifiable in a process of deliberation and argumentation. [...] There is no rule of reasons apart from the self-rule of citizens by justified reasons. (FORST, 2012, tradução de Jeffrey Flynn, p. 185-186, grifos do autor).

Por fim, o sétimo e último aspecto versa sobre o embasamento normativo da democracia deliberativa. Como se poderia esperar, na teoria de Forst o embasamento moral da democracia é o direito básico à justificação que, quando aplicado ao contexto político, clama por formas institucionalizadas de justificação geral e recíproca. Dessa forma, tal direito a um só tempo ele justifica, modela, transcende e limita as instituições democráticas<sup>2</sup>. Assim, no contexto político, a democracia é entendida como a expressão apropriada (embora nunca plenamente apropriada) do direito à justificação das pessoas e do respeito mútuo entre elas (FORST, 2012, p. 186-187).

<sup>2</sup> Isso tem consequências importantes, pois implica a conclusão de que a democracia é um direito humano: as pessoas têm o direito de viver sob um sistema político que respeite seu direito à justificação não apenas como sujeitas à lei, mas também como suas autoras. Para essa polêmica conclusão, (Cf: FORST, 2014, p. 52-53).

## Sintetizando

Das considerações feitas acerca desses sete aspectos emerge um modelo de democracia deliberativa baseada no direito individual à justificação. Nele, cidadãos capazes e dispostos a reconhecer os critérios e demandas de validade de cada contexto e a avaliar razões alheias a partir destes, dotados de virtudes como tolerância, *fairness* e solidariedade, respeitam o direito a justificação do outro ao aceitar as restrições à sua ação individual impostas no contexto legal em nome de tal direito do outro. Seu senso de justiça, sua responsabilidade mútua, sua solidariedade e suas relações cotidianas os unem em uma sociedade que, embora pluralista, reconhece a força moral do direito à justificação de cada um dos seus membros por seu próprio mérito, independentemente de doutrinas éticas particulares. Em tal sociedade floresce uma esfera pública capaz de identificar e julgar razões para demandas de grupos minoritários, especialmente suas denúncias de exclusão sociopolítica (concebida agora na forma de relações falsas ou distorcidas de justificação). Corpos parlamentares são capazes de ouvir e responder as razões advindas da esfera pública, e mecanismos como a revisão judicial e a objeção recíproca (este último ainda inexistente nas democracias ocidentais) servem de anteparo final contra injustiças para com as minorias. Como forma de garantir o efetivo usufruto por parte dos cidadãos de sua autonomia política, recursos materiais e sociais mínimos são garantidos aos cidadãos, e o próprio sistema distributivo geral é justificado apelando-se de maneira procedimental ao princípio da diferença. A legitimidade das decisões políticas é avaliada por critérios de validade derivados de um parâmetro procedimental independente do *status quo* (os critérios de reciprocidade e generalidade), cuja aplicação, todavia, fica a cargo dos próprios cidadãos, de modo a respeitar sua autonomia política. Por fim, todo o sistema é normativamente lastreado na existência do direito individual à justificação de cada um dos cidadãos, cuja força moral é reconhecida por todos de maneira logicamente independente de quaisquer doutrinas éticas que os cidadãos venham a professar.

## Democracia e exclusão

Como vimos, na teoria da democracia de Forst a legitimidade das decisões políticas é normativamente dependente das razões que são apresentadas aos cidadãos para a sua adoção, especialmente sua conformidade com os critérios de reciprocidade e generalidade. Assim, a autonomia dos indivíduos no plano ético é protegida e evita-se que a democracia se degenere em um instrumento de opressão de minorias. Todavia, esse modelo deixa margem a uma importante objeção, que emergiu das discussões acerca da presença da religião na esfera pública nas últimas décadas (ARAÚJO, 2012, p. 17-19). Isto porque a teoria de Forst parece ser altamente refratária à possibilidade de que argumentos de base religiosa (ou de outras doutrinas éticas) desempenhem qualquer papel nas discussões públicas. Pode-se mesmo argumentar que ela é feita exatamente para isso: para impedir que argumentos de apoio a medidas que exijam coerção que sejam baseados em doutrinas éticas possam ser usados para coagir a totalidade da população a agir

de acordo com uma doutrina ética específica, de modo a preservar a autonomia dos cidadãos no contexto ético.

Porém, muitos adeptos de doutrinas éticas (especialmente de doutrinas religiosas) têm suas identidades tão profundamente vinculadas às suas doutrinas que elas simplesmente *não conseguem* conceber, articular ou expressar suas demandas no debate público sem fazer uso de argumentos a elas vinculados. O problema é que as teorias liberais sobre a democracia (e, ao que parece, também a de Forst) tendem a considerar tais argumentos como inapropriados aos fóruns públicos de tomada de decisões, o que por sua vez tem como efeito colateral a exclusão de cidadãos religiosos do debate público. Assim, prossegue a objeção, tais teorias acabam por se revelar altamente excludentes.

É uma questão em aberto se essa objeção revela ou não certo aspecto excludente da teoria de Forst, especialmente porque também há considerações normativas importantes do outro lado. Os cidadãos não adeptos de uma certa doutrina também não teriam o direito de não terem suas vidas governadas por uma doutrina ética que não é a sua? Permitir seu uso como justificativa de normas não seria abrir as portas para a opressão de minorias? Ou, para sintetizar em um exemplo ilustrativo: não há mesmo nada de errado em dizer a um casal homoafetivo de ateus que eles não podem se casar porque Deus não aprova seu relacionamento?

Não entrarei no mérito de tais argumentos aqui. A questão da presença da religião da esfera pública é complexa e de difícil solução. Todavia, gostaria de argumentar que a teoria de Forst não é tão refratária à presença de doutrinas éticas nos debates públicos quanto se poderia pensar à primeira vista. Apesar de resguardar a autonomia dos cidadãos de escolher que doutrina ética ditará o curso de suas vidas, ela tem sim mecanismos que permitem acomodar, em um espaço limitado, as doutrinas éticas no processo de decisão e assim evitar a objeção, ao menos em parte. Gostaria aqui de expor dois desses mecanismos.

O primeiro deles advém do fato de que da teoria da democracia de Forst não se infere que estão excluídos *a priori* do debate público todos os possíveis valores éticos. Ela exige apenas que os cidadãos reconheçam que, ao proporem normas que reivindiquem validade geral, eles devem embasar tais normas com razões que não possam ser rejeitadas segundo os critérios de reciprocidade e generalidade, e que, caso não o façam, seus concidadãos têm o direito de vetar tais normas, em nome do direito à justificação destes. Por fim, caso esse veto de fato ocorra, isso não quer dizer que as razões apresentadas (por exemplo, de ordem metafísica, religiosa, axiológica etc.) ou as doutrinas que subjazem a elas, sejam falsas. Significa apenas que elas não preenchem os critérios de validade para a apresentação de normas no contexto em questão, sendo tal contexto, portanto, inapropriado para a norma proposta (FORST, 2013, p. 459-462; 493-496).

Há ainda um segundo mecanismo da teoria de Forst que também permite a inclusão de razões oriundas de doutrinas éticas no debate político. No contexto moral ou em questões de justiça fundamental nos contextos legal e político (isto é, as partes do sistema político destinadas a embasar e defender os direitos fundamentais necessários à autonomia das pessoas), os números não importam, e apenas razões morais relativas ao respeito igual contam. Dessa forma, reciprocidade e generalidade formam um *threshold* argumentativo, especialmente para

questões legais básicas e defesa dos direitos individuais. Nessas questões básicas o *threshold* se aplica de modo *estrito*: normas que devem valer poder ser defendidas com razões que *todos* possam aceitar, de acordo com os critérios de reciprocidade e generalidade. A política, porém, não se restringe à definição de direitos fundamentais. A vida política cotidiana envolve decisões rotineiras nas quais a regra da maioria será aplicada e que invariavelmente envolverão considerações pragmáticas e concepções de bem. Nesses casos, aplica-se os critérios no modo *restrito*, que prevê que nas decisões políticas cotidianas não há necessidade de se apelar para razões compartilhadas por *todos*, além de permitir o uso de valores éticos, desde que fazê-lo não fira direitos e princípios legais básicos estabelecidos no critério estrito. Quando isso ocorre (ou não) não é uma questão a cargo de teorias ideais de justiça, mas dos próprios agentes vulneráveis a tais leis, que podem a qualquer momento, a partir de considerações oriundas dos próprios critérios de reciprocidade e generalidade, contestar o uso do modo restrito, levantando o *threshold* novamente, trazendo de volta o modo estrito que, se verificado, sobrepuja considerações pragmáticas e axiológicas (FORST, 2002, p. 46-47; FORST, 2012, p. 174-175).

Com esses dois mecanismos em evidência, torna-se claro que a teoria da democracia de Forst se mostra mais inclusiva aos argumentos baseados em doutrinas éticas (e, conseqüentemente, aos cidadãos que os apresentam) do que se poderia pensar à primeira vista. Obviamente, é possível contra-argumentar que eles ainda são insuficientes, até porque as normas que reivindicam validade geral e as questões de justiça básica são as partes mais importantes do debate público. E justamente nestas partes os mecanismos oriundos da teoria de Forst ainda parecem ser de pouca valia para incluir os cidadãos religiosos nas decisões políticas. Todavia, não se pode negar que da análise aqui exposta delineiam-se os contornos de uma teoria da democracia que consegue incluir, ainda que maneira limitada, cidadãos adeptos de religiões e outras doutrinas éticas no debate público, ao mesmo tempo em que protege os direitos básicos e a autonomia dos cidadãos em geral, em especial das minorias.

## Considerações finais

Esse artigo procurou demonstrar como a teoria da democracia de Rainer Forst pode acomodar no debate público, ainda que de maneira limitada, os discursos baseados em doutrinas éticas, ao mesmo tempo em que é capaz de proteger o direito individual à justificação dos cidadãos e evitar que argumentos baseados em doutrinas éticas se tornem, de maneira ilegítima, base para a adoção de normas que reivindicuem validade geral. Para isso, foi exposta brevemente a abordagem normativa geral de Forst e sua teoria da democracia. Assim, foi possível evidenciar dois mecanismos de inclusão limitada de tais discursos nos debates públicos: a restrição dos critérios de reciprocidade e generalidade às normas que reivindicuem validade geral e o modo restrito dos critérios de reciprocidade e generalidade nos assuntos que não concernem questões fundamentais de justiça.

A título de conclusão, gostaria de salientar a necessidade de se tratar o direito à justificação no contexto político, pois em última instância é isso que permite à teoria de Forst transitar, ainda que em um grau limitado, entre os dois pe-

rigos que identificamos durante nossa breve investigação. Apenas instituições de justificação democrática discursiva são capazes de trazer à luz a pluralidade de diferentes perspectivas no seio de uma comunidade política e de dar voz tanto às minorias da sociedade como um todo quanto a minorias dentro dessas minorias. Isso é especialmente importante porque, como vimos, muitas vezes os grupos minoritários em questão terão dificuldade em expor suas demandas em uma linguagem acessível e aceitável ao conjunto dos cidadãos, sobretudo em sociedades pluralistas. Desta feita, faz-se necessário um ajuste fino em nossos arranjos institucionais, de modo evitar a exclusão desses grupos do processo político, ao mesmo tempo em que esse mesmo processo deve evitar a interferência indevida de doutrinas éticas sobre a vida dos cidadãos. Sistemas políticos não podem ser nem excludentes nem opressores, e é nesse tênue espaço que deve ser encontrada sua virtude maior: a justiça.

## Referências bibliográficas

AUDI, R. Liberal democracy and the place of religion in politics. In: AUDI, Robert; Wolterstorff, Nicholas. *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997, p. 1-66.

ARAUJO, L. B. L. Esfera Pública e Secularismo: Introduzindo a Questão. In: \_\_\_\_\_.; MARTINEZ, M. B.; PEREIRA, T. S. *Esfera Pública e Secularismo: Ensaios de Filosofia Política*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, 7-26.

FORST, R. *Contexts of justice: political philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. Tradução de John M. M. Farrell. Berkeley: University of California Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Justification and critique: towards a critical theory of politics*. Tradução de Ciaran Cronin. Cambridge e Malden: Polity Press, 2014.

\_\_\_\_\_. *The right to justification: elements of a constructivist theory of justice*. Tradução de Jeffrey Flynn. Nova York: Columbia University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. *Toleration in conflict: past and present*. Tradução de Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

GUTMANN, A.; THOMPSON, D. *Why Deliberative Democracy?* Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2004.

HABERMAS, J. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Tradução de William Rehg. First paperback Edition. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 1998.

RAWLS, J. A ideia de razão pública revisitada. Tradução de Denilson Luis Werle e Rurion Soares Melo. In: WERLE, D. L.; MELO, R. S. (Org.). *Democracia deliberativa*. São Paulo: Singular, Esfera Pública, 2007. p. 145-192.

\_\_\_\_\_. *Political liberalism: expanded edition*. New York: Columbia University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pissetta e Lenita Maria Rímoli. Esteves, 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SANDEL, M. *Democracy's discontent: america in search of a public philosophy*. First paperback Edition. Cambridge (Mass.). Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

Data de recebimento: 25/10/2016

Data de aprovação: 05/02/2017

## Pierre Bayle e Giulio Cesare Vanini: reflexões sobre o ateísmo virtuoso

### RESUMO

Em seus *Pensées diverses sur la comète*, Bayle classifica Giulio Cesare Vanini como um autêntico “mártir” do ateísmo virtuoso, devido à sua postura inflexível diante do cadafalso, em nenhum momento hesitando sobre suas convicções filosóficas. Contudo, mesmo sendo problemática a imagem de mártir erigida por Bayle a respeito de Vanini, nem por isso ambos os autores deixaram de tem certos aspectos em comum, sendo evidente o maior deles, a saber, depurar o ateísmo das opiniões infundadas de seus detratores.

**Palavras-chave:** Bayle; Vanini; ateísmo.

### ABSTRACT

In his *Pensées diverses sur la comète*, Bayle ranked Giulio Cesare Vanini as an authentic “martyr” of virtuous atheism, because of its tough stance on the scaffold in no time hesitating about their philosophical beliefs. However, even with problematic martyr image erected by Bayle about Vanini, nor why both authors no longer have certain aspects in common, it is evident the largest, namely debug the atheism of unfounded opinions of his detractors.

**Keywords:** Bayle; Vanini; atheism.

---

\* Doutor em filosofia (CAPES-PNPD/UFS), e-mail: marceloprime\_sp@hotmail.com

São raríssimas as alusões de Bayle a Vanini, e as citações diretas dos próprios textos vaninianos é praticamente nula.<sup>1</sup> Tal fato dá ensejo a diversas complicações sobre a interpretação bayleana no que concerne ao ateísmo virtuoso de Vanini, pois Bayle fala de “Vanini, mas qual Vanini?” (FOUCAULT, 1999, p. 229, grifo meu). Ou seja, Bayle não citando em parte alguma as próprias passagens dos textos do filósofo italiano, fiou-se em fontes deveras suspeitas sem preocupar-se com sua veracidade histórica, erigindo uma imagem de Vanini mesmo faltando-lhe provas contundentes,<sup>2</sup> ignorando “os textos de um autor que ele erige, porém, como figura edificante.” (FOUCAULT, 1999, p. 240).<sup>3</sup> Entretanto, se um autor tão erudito e acurado como Bayle simplesmente não se preocupa com a autenticidade histórica de seus argumentos para dar força à sua tese de que Vanini foi um ateu virtuoso *tout court*, longe de tal falta ser um obstáculo à imagem que ele forjou sob sua pena, “este tropeço a propósito de Vanini, contudo, não manchou a reputação de Pierre Bayle, a qual, no conjunto da obra, é verdade, pende a seu favor.” (FOUCAULT, 1999, p. 238.) Em outras palavras, as breves alusões de Bayle, além de proporcionar uma nova imagem do pensador napolitano para a posteridade, dá uma verdadeira dignidade filosófica e moral ao ateísmo.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Quanto às passagens das obras de Bayle sobre Vanini, ver PD, §§174, 182; RQP [OD III], XIII, p. 931b, EMT [OD IV], p. 104b, NLC [OD II], p. 330a e p. 332a e NRL [OD I], p. 66b. Em relação aos estudos entre os dois autores, ver BIANCHI, Lorenzo. “Un dibattito sull’ateismo agli inizi del XVIII secolo: la polemica de D. Durand- P.Bayle sul caso Vanini”, in: *Tradizione libertina e critica storica da Naudé a Bayle*. Milan: Franco Angeli, 1988, cap. 5; PAPULI, G. “La fortuna del Vanini”, In: *Le interpretazioni de G.C. Vanini*. Galatina (Lecce): Congedo, 1975 e FOUCAULT, Didier. “Pierre Bayle e Vanini”, in: *Pierre Bayle, citoyen du monde: De l’enfant du Carla à l’auteur du Dictionnaire*. Actes du Colloque du Carla-Bayle (13-15 septembre 1996) réunis par Hubert Bost et Philippe de Robert. Paris: Honoré Champion, 1999, p. 227-241. Quanto às limitações dos argumentos de Bayle, Didier Foucault levanta três problemas: 1) Bayle nunca leu Vanini; 2) Vanini teria sido ateu, mas não do tipo virtuoso; 3) Vanini não teria permanecido firme em seu ateísmo perante seus juízes no momento de sua sentença em Toulouse.

<sup>2</sup> Sobre a imagem que Bayle faz de Vanini de “mártir dos ateus”, ver DURAND, David. *La vie et les sentiments de Lucilio Vanini*, Rotterdam, 1717, em particular pp. 5-6. Na verdade, esta obra é uma tentativa de resposta à Bayle sobre a questão do ateísmo virtuoso, ou seja, condenar Vanini seria somente um pretexto para criticar Bayle e a sua imagem do ateu virtuoso tendo como exemplo o filósofo italiano. Ver também MORI, 1999, p. 204, FOUCAULT, 1999, p. 237 e SERAFINI, Cesare. *Giulio Cesare Vanini*. Roma: Editoriale Galilei Galilei, 1914, p. 70 e 90-94 em particular.

<sup>3</sup> Ver FOUCAULT, Didier. *Un philosophe dans l’Europe baroque: Giulio Cesare Vanini (1585-1619)*. Paris: Honoré Champion, 2003, p. 626, nota 2.

<sup>4</sup> Na verdade, imagens já foram feitas de Vanini, só que em sentido negativo, como a de Mersenne, que o rotulou de “o César dos ímpios”, François Rosset, que disse que Vanini era “mais ímpio do que a impiedade” e Garasse que o chamou de “O patriarca dos ateus”. Ver DURAND, *op.cit.*, p.48-50. Sobre as investidas de Garasse contra Vanini, ver *La doctrine cvrievse des beavx esprits de ce temps, ov pretendus tels contenant plvsievr maximes pernicieuses à la Religion, à l’Estat & aux bonnes Moeurs, combattue et renversée*, Paris: 1623, em particular I, v, p. 31-35; III, xvii, p.301-306; IV, iii, p.343-348; VII, ix, p.815-821, p. 865-869; VIII, ix, p.1003-1010. Sobre os ataques de Rosset a Vanini ver suas *Histoires memorables et tragiqves de ce temps, ou sont contenves les morts funestes et lamentables de plvsievr personnes, arrivés par leurs ambitions, moeurs desreglées, sortileges, vols, rapines, et par avtres accidens divers*. Paris: Pierre Chévalier, 1612, cap. V em particular. Segundo J.-P. Cavaillé, “É da mais alta importância, para compreender o fenômeno Vanini, sublinhar que a imagem apresentada nos documentos contemporâneos é fundamentalmente negativa. Virá o tempo o qual Bayle ousará falar de ateísmo virtuoso, depois outros, mais perto de nós, saudarão o herói do livre pensamento.” “Jules-César Vanini: la langue arrachée”, in: *Dis/simulations: Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Réligion, morale et politique au XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Honoré Champion, 2008, p. 42. Ver também a respeito Id. “Une pensée de la transgression: politique, religion et morale chez Jules-César Vanini”, in:



Bayle em suas *Entretiens de Maxime et Thémiste ou réponse à l’examen de la théologie de Mr. Bayle par Mr. Jaquelot* – 1705 – na boca de Thémiste afirmou que Jaquelot fez duras críticas à Bayle sem necessidade alguma movido pela sua má fé, todavia, seu mérito teria sido provar que o que o filósofo de Carla falou de Vanini não se sustenta quando se recorre aos fatos. Bayle supostamente teria a vontade de estender-se mais sobre o assunto e corrigir o seu erro em um artigo dedicado ao filósofo italiano em seu *Dictionnaire*:

Se ele [Jaquelot] conseguiu alguma coisa, foi ter provado que Sr. Bayle falou de Vanini sem se informar do fato. Foi nos Pensamentos diversos sobre os Cometas, obra composta em 1681, quando Bayle tinha pouco lazer e poucos livros. Em seguida, ele conheceu esta falta no tocante à Vanini, e, entretanto, ele a deixou em todas as edições seguintes: ele não quis nem corrigi-las, nem aumentá-las, porque querendo mudar, na data de 1681, as cartas que a Obra é composta, ele acreditou que agiria mais sinceramente com seus leitores, se neste ano ela não fosse feita com conhecimento que ele então não tinha e que os adquiriu durante os anos: uma razão particular o obrigava a não corrigir a falta concernente à Vanini: é que ele tinha o projeto de conceder um longo artigo a esse homem em seu Dicionário. (OD IV[EMT], p. 104b.)<sup>5</sup>

---

*Revue de philosophie (Vanini)*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1998, p. 133-134 em particular. Cf. também BOITEAU, Pierre. “Au temps de l’Inquisition: J.-C. Vanini et la notion d’évolution au début du XVII<sup>e</sup> siècle.” In: *La Pensée*. Paris: Fondation Gabriel Péri, 1996, n°27, p. 100 em particular. Ver também SALEM Jean, “Sens et fortune d’une page de Vanini”, in: MESLIER, Jean. *Oeuvres complètes* (II). Paris: Éditions Anthropos, 1970, p. 577-581, nota XVIII.

<sup>5</sup> “Si quelque chose lui a réussi, c’est d’avoir prouvé que Mr. Bayle parlade Vanini sans s’être informe du fait. Ce fut dans les Pensées diverses sur les Comètes, Ouvrage composé l’na 1681, lorsque Mr. Bayle avoit très-peu de loisir, & très-peu de livres. Il a connu dans la suite cette faute touchant Vanini, & néanmoins il l’a laissée dans toutes les editions suivantes: il n’a voulu ni les corriger, ni les augmenter, parce que ne voulant point de faire de changement à date de 1681, des lettres dont l’Ouvrage est composé, il a cru qu’il agiroit plus sincèrement avec ses lecteurs, se sous cette année-là il ne se produisoit point avec des connoissances qu’il n’avoit point alors, & qu’il n’a acquises que par le cours des années: une raison particulière l’obligeoit à ne pas corriger la faute concernant Vanini: c’est qu’il avoit dessein de donner un long article de cet homme-là dans son Dictionnaire.” David Durand cita a possibilidade de aparição deste artigo dedicado a Vanini: “Sr. Bayle, que era tão curioso, e que permanecera em Toulouse mais de 18 meses, não nos ensina, entretanto, nada, das circunstâncias da Vida de VANINI, parece mesmo que ele não as soube, ou que duvidou das que tinha encontrado em seus Livros. Talvez nos ensinando alguma coisa no suplemento de seu Dicionário no qual ele trabalha, porque me asseguraram que aí tinha um artigo de nosso VANINI.” (p.60-61.) Note-se que, em relação aos livros que Durand mencionou que Bayle tinha em mãos e o seu ceticismo em relação às fontes das quais dispunha, contradiz com o próprio relato de Bayle que diz que ele não tinha absolutamente nada de ou sobre Vanini. Quanto às fontes usadas por Bayle, Durand supõe que ele tenha lido passagens de Garasse e Gramond, e ele mesmo cita a passagem que citamos das EMT. Contudo, a despeito das razões particulares que Bayle teve para não corrigir ou alterar certas passagens sobre Vanini, Durand entende que era um dever de Bayle corrigir tudo o que era relacionado ao episódio da sentença do filósofo italiano, como a respeito da sua imagem de ateu virtuoso. Ver *Id. Ibid.*, p. 218-219. Voltaire, por sua vez, entende que Bayle fez de Vanini um mártir dos ateus só para dar força à sua tese da sociedade de ateus: “O próprio Bayle, em seus *Pensamentos diversos*, fala de Vanini como um ateu: ele se serve deste exemplo para apoiar seu paradoxo que *uma sociedade de ateus pode subsistir*; ele assegura que Vanini era um homem de costumes muito regrados, e que foi o mártir de sua opinião filosófica. Ele se engana igualmente sobre esses dois pontos. O padre Vanini nos ensina em seus *Diálogos* feitos à imitação de Erasmo que tivera uma senhora chamada Isabelle. Ele era livre em seus escritos como em sua conduta; mas não era ateu.” *Dictionnaire philosophique*. Paris: Garnier Flammarion, 1964, p. 53-54. (grifos de Voltaire.)

Ora, é sabido que este artigo supramencionado nunca veio à tona, limitando-se à vontade de Bayle redigi-lo com maiores detalhes acerca da doutrina, costumes e condenação de Vanini. *Nos Pensées diverses*, o filósofo napolitano é tratado como o “mártir do ateísmo”, o protótipo do ateu virtuoso, resistindo bravamente à sua sentença e levando seu ateísmo até o fim, incondicionalmente<sup>6</sup>:

Quando considero que o ateísmo teve mártires, eu não duvido mais que os ateus não tenham uma ideia de honestidade que tem mais força sobre seu espírito do que o útil e o agradável. Pois, de onde vem que Vanini indiscretamente divetiui-se em dogmatizar diante das pessoas que podiam levá-lo à justiça? Se ele buscasse somente a sua utilidade particular, devia contentar-se de desfrutar tranquilamente de uma perfeita segurança de consciência sem se preocupar em ter discípulos. É preciso então que ele tivesse vontade de tê-los, e isto ou a fim de se tornar chefe de partido ou a fim de livrar os homens de um jugo que, a seu ver, os impedia de se divertirem à vontade. (2007, p. 383; *OD III[PD]*, p. 117a.)<sup>7</sup>

Conforme a passagem citada, o que teria levado Vanini a proferir abertamente as suas convicções ateias foi a ideia de honestidade que predominava em seu espírito, acima de qualquer anseio particular, não temendo ser levado às autoridades por impiedade. Se ele quisesse somente tivesse agido em prol de sua vontade ou utilidade individual, poderia perfeitamente guardar para si seu ateísmo, não tendo vontade alguma de disseminá-lo e obter pupilos para a sua doutrina. Mas das duas uma, segundo Bayle: ele agira temerariamente ou para tornar-se chefe de partido, mártir<sup>8</sup> e obter discípulos para manter vivo o seu pensamento<sup>9</sup>,

<sup>6</sup> Didier Foucault ironiza o ateísmo nobre que Bayle atribuiu a Vanini, dizendo que nos escritos de Vanini tem “mais de *Neveu de Rameau* do que severas dissertações de Gassendi.” (1999, p. 236.), entendendo que Bayle possuía somente uma “informação oral sobre Vanini”, não vendo “de onde poderia provir a documentação escrita que teria incitado o autor dos *Pensées diverses* a se servir de argumentos tão discutíveis em um lugar tão crucial de sua teoria sobre o ateísmo.” (*Id. Ibid.*, p. 237). Para Cavaillé, “essas interpretações, começando então pela de Bayle, que crê poder livrar desta morte, como do todo da biografia, a figura do ateu virtuoso, possuem sem nenhuma dúvida, enquanto interpretações, sua própria verdade, se se quer então considerar elas mesmas em seus contextos, mas elas são historicamente falsas (e induzem uma leitura enviesada das obras), pela simples razão que não tinha nenhum lugar para tais representações na paisagem sócio-cultural ao qual Vanini pertencia. Suas próprias obras, aliás, estão aí para atestá-lo.” (2008, p. 46). Victor Cousin também diz: “Para apreciar imparcialmente Vanini, é preciso colocá-lo entre seus contemporâneos, em seu país e em seu século.” “Vanini, ses écrits, as vie et sa mort”, in: *Revue des deux mondes*. Paris, 1843, p. 673. Ver também PINTARD, René. *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*. Genève: Éditions Sklaktine, 2000, p. 61 e seg.

<sup>7</sup> “Quand je considere que l’athéisme a eu des martyrs, je ne doute pas que les athées ne se fassent une idée d’honnêteté qui a plus de force sur leur esprit que l’utile et l’agréable. Car d’où vient que Vanini s’est indiscrètement amusé à dogmatiser devant les personnes qui le pouvaient déférer à la justice? S’il ne cherchait que son utilité particulière, il devait se contenter de jouir tranquillement d’une parfaite sécurité de conscience sans se soucier d’avoir des disciples. Il faut donc qu’il ait eu envie d’en avoir, et cela ou afin de se rendre chef de parti, ou afin de délivrer les hommes d’un joug qui, à son avis, les empêchait de se divertir tout à leur aise.”

<sup>8</sup> Na verdade, segundo Cavaillé, Vanini ironizou com a figura do mártir em sua época, isto é, tal ironia impede de classificá-lo como um mártir dos ateus: “Acontece exatamente o inverso, com Vanini, desses personagens do teatro barroco que se tornam autênticos mártires representando sobre a cena, por escárnio, a máscara do mártir: o mártir ateísta, que quer ser o que parece, enrijece-se contra o opróbrio e os tormentos redobrando as blasfêmias contra a divindade, só é uma caricatura distorcida do mártir cristão.” (2008, *Op. cit.*, p. 52).

<sup>9</sup> O caráter iniciático ou pedagógico do ateísmo vaniniano, Cavaillé descarta: “E [Bayle] supondo que ele [Vanini] tenha querido dar algum valor didático à sua atitude, o que não cremos, é preciso simplesmente se

ou o fizera para livrar os homens dos grilhões do dogmatismo que os impedia de levar uma vida mais humana. Insistindo mais sobre o suposto martírio de Vanini, Bayle afirma que se o mesmo teve a intenção de ser o porta-voz do ateísmo, ele o fez não devido aos prazeres corporais tampouco por motivos financeiros, mas pela esperança de obter a glória por seu ato:

Se ele quis se tornar chefe de partido, é um sinal de que ele não observava os prazeres do corpo nem as riquezas como seu único fim, mas que trabalhava pela glória<sup>10</sup>. Se ele quis livrar os homens do medo dos Infernos os quais ele acreditava que eram importunados erradamente, é um signo de que ele se acreditou obrigado a render serviço a seu próximo e que julgou honesto trabalhar por nossos semelhantes não somente em nosso prejuízo, mas também em perigo de nossa vida.<sup>11</sup> (PD, 2007, p. 383; OD III[PD], p.117ab.)<sup>12</sup>

Se a crítica à Bayle é que ele não foi fiel nem ao texto nem à biografia de Vanini, se olharmos melhor a passagem, ele sempre põe uma partícula condicional, isto é, “se” Vanini quis agir de tal ou tal forma, e não por afirmações categóricas. Não sendo possível – e isso devidamente mostrado pelos estudiosos de Vanini, contudo, não sendo especialistas em Bayle e, por vezes, negligentes em aproximar os dois autores em termos de crítica à religião e à sua instrumentalização política, à superstição, aos milagres, à opinião vigente, etc. – enquadrar o filósofo italiano na categoria de “mártir” do ateísmo, é possível entrever os pontos comuns em ambos os autores: 1) a subversão textual, à medida que seus textos contêm teses escandalosas para sua época, valendo-se de simulações e, conseqüentemente, de dissimulações, para apresentarem seus argumentos; 2) Vanini

---

lembrar que Pompeio Usciglio recitava sua tragédia na praça de Salin em 1619 diante de Gramond, Catel e Saint-Pierre, e não em outros tempos e lugares e para outro público.” (Id. *Ibid.*, p. 47.)

<sup>10</sup> Entretanto, o próprio Vanini dispensava tal glória. Chegando ao final do último diálogo, o personagem Giulio Cesare – isto é, o próprio Vanini – responde ao seu interlocutor Alessandro a respeito de se obter a glória depois da morte. (Sigo aqui a tradução italiana de sua obra *I meravigliosi segreti della natura, regina e dea dei mortali*, redigida em 1616.): “G.C. – Se a minha alma morre junto com o corpo, como supõem os ateus, qual doçura poderá conseguir da fama depois da morte?” VANINI, Giulio Cesare. *Tutte le Opere*. Traduzione de Francesco Paolo Raimondi e Luigi Crudo. Milano: Bompiani, 2010, p. 1551. (“Il Pensiero Occidentale”).

<sup>11</sup> Cavallé argumenta que não se encontra em nenhuma passagem dos escritos de Vanini esse solidarismo político mencionado por Bayle, apesar de o comentador conceder que se falar a verdade é indissociável da subversão assim como a vocação filosófica o é, logo, a verdade é necessariamente subversiva: “A obra de subversão é, entretanto, inseparável da vocação filosófica. Em um mundo regido por ‘leis’ do erro, a verdade é necessariamente subversiva. Certamente, é em nome dessa coerência filosófica (nisto, sem nenhuma dúvida, é como filósofo que se pode sê-lo) que Vanini se recusa a se por no lugar dos governantes ou a seu serviço, pela produção de um discurso de justificação política e moral das razões de Estado. Mas, muito manifestamente, para ele, os outros homens, escravos das crenças (e dos príncipes por suas crenças), não merecem e não valem mais. Não se encontra em suas linhas nenhuma compaixão pela humanidade sofredora, nenhuma ‘solidariedade’ com o povo ‘oprimido’.” (1998, *op.cit.*, p. 130)

<sup>12</sup> “S’il a voulu se rendre chef de parti, c’est une marque qu’il ne regardait pas les plaisirs du corps ni les richesses comme sa dernière fin, mais qu’il travaillait pour la gloire. S’il a voulu délivrer les hommes de la crainte des Enfers dont il croyait qu’ils étaient impotunés mal à propôs, c’est un signe qu’il s’est obligé à rendre service à son prochain et qu’il a jugé qu’il est honnête de travailler pour nos semblables non seulement à notre préjudice, mais aussi au péril de notre vie.”

com seu ateísmo oriundo de seu racionalismo naturalista<sup>13</sup> e Bayle com a sua tese da perfeita associação entre ateísmo e virtude; 3) a crítica do erro, isto é, se a intenção de Vanini foi de livrar os homens do erro por meio da filosofia, foi devido a estar situado em um contexto ortodoxo, que não hesitava em censurar obras que tivessem o menor resquício de ateísmo ou heterodoxia; 4) se o final de Bayle não foi trágico como o de Vanini, seus *Pensées diverses* não foram de bom grado aceitos pela comunidade acadêmica tampouco por seus compatriotas de refúgio. Lembremos que Jurieu estava no seu encalço, fazendo-o comparecer ao consistório de Roterdã e permanecer em uma longa contenda sobre suas afirmações favoráveis ao ateísmo. O equívoco cometido por Bayle foi claro, isto é, não fundar suas argumentações sobre os próprios textos de Vanini, e isso seus críticos souberam com erudição e afinco constatar. Entretanto, aproximar ambos no que concerne a uma imagem positiva do ateísmo, e mais ainda, ver o esforço intelectual de Bayle em praticamente resgatar Vanini do ostracismo e erigi-lo como um exemplo de que o ateísmo é uma posição filosófica tão consistente como qualquer outra.

Na continuação do mesmo parágrafo, Bayle afirma que se um ateu tivesse como móbil de suas ações somente a sua utilidade particular, teria melhor reputação entre bons devotos do que entre depravados, já que aqueles têm tão pouca disposição para ludibriar os outros e apropriar-se de seus bens, ao passo que os licenciosos não hesitam na primeira oportunidade que têm de fraudar e proferir seus absurdos de qualquer maneira. (PD, 2007; OD III[PD], s) Sendo assim, seria de mais interesse para o ateu que quisesse prosperar que somente tivesse boas almas sobre a terra, “e Vanini aí não entendia nada, se quisesse pescar em água agitada, de querer estabelecer o ateísmo.” (PD, 2007, p. 383; OD III[PD])<sup>14</sup> Bayle vai mais longe: indaga porque Vanini não enganou seus juizes, achando melhor morrer subcumbindo às mais duras provações do que retratar-se de sua acusação. Pergunta por que ele simplesmente não dissimulou, fingindo arrepender-se de seu ateísmo. Segundo Bayle, Vanini se portou como tal devido a ideia de honestidade que o fez entender que seria indigno de um homem disfarçar seus sentimentos perante a morte. (PD, 2007, OD III[PD]) Daí o filósofo de Carla infere:

Não se saberia negar que a razão sem o conhecimento expresso de Deus possa virar os homens para o lado do honesto, tanto bem ou mal conhecido. E, em todo caso, o exemplo de Vanini é uma prova incontestável do que eu disse tantas vezes, a saber, que os homens não agem conformemente à sua crença. (PD, 2007, OD III[PD])<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Ver RAIMONDI, F. P., “Note all’Amphitheatrum”, in: VANINI, *Tutte le Opere*, p. 1563, nota 25.

<sup>14</sup> [...] et Vanini n’y entendait rien, s’il voulait pêcher en eau trouble, de vouloir établir l’athéisme.” E Bayle continua: “Ele precisaria trabalhar para tornar o mundo devoto. Aliás, ele sabia que há pena de morte contra aqueles que ensinam o ateísmo: se bem que trabalhando para espalhar suas impiedades, ele arriscava-se e as ocasiões de aproveitar da boa consciência dos outros homens, e, ao mesmo tempo, sua própria vida. É preciso então que uma falsa ideia de generosidade lhe tenha feito acreditar que ele devia sacrificar seus interesses aos do próximo.” [“Il fallait plutôt travailler à rendre le monde dévot. Il savait d’ailleurs qu’il y a peine de mort contre ceux qui enseignent l’athéisme: si bien qu’en travaillant à répandre ses impiétés, il risquait et les occasions de profiter de la bonne conscience des autres hommes, et sa propre vie en même temps. Il faut donc qu’une fausse idée de générosité lui ait fait accroire qu’il devait sacrifier ses intérêts à ceux du prochain.”] (*Id. Ibid.*, p.383-384; *Id. Ibid.*)

<sup>15</sup> “On ne saurait donc nier que la raison sans une connaissance expresse de Dieu ne puisse tourner les

Se Vanini escandalizou por seu ateísmo professo, Bayle não escandalizou menos: à razão é dispensável a noção de um deus para poder agir honestamente. Ela pode perfeitamente fazer com que os homens possam discernir entre o que é honesto e desonesto, partindo do fato de que nem sempre uma ação é conforme a uma determinada crença. Para a exasperação dos críticos de Bayle, ele diz que o exemplo de Vanini é uma “prova incontestável” da associação entre ateísmo e virtude, pois o filósofo de Carla sequer apoia-se nos próprios textos do pensador italiano para confirmá-lo, pois se em relação a outros pensadores “Bayle tinha a autoridade de seu artesanato erudito em que se apoiar” (GRAFTON, 1998, p. 166), não foi no caso de Vanini. Todavia, se são, *a contrario*, bastante contestáveis<sup>16</sup> os argumentos de Bayle sobre a postura de Vanini em seus últimos momentos antes da morte, longe de querer resolver alguma contenda a respeito do filósofo italiano, mais importante é apreender a ideia bayleana: se a crença não é, na maioria das vezes, o fator determinante das ações, não é por ser ateu que alguém vai ser desregrado ou incorrer em um crime atroz. Segundo Bayle, ao invés de Vanini desculpar-se por seu ateísmo perante as autoridades religiosas, ele simplesmente resistiu a todos os tormentos que lhe foram infligidos, o que mostra que “com uma obstinação dessa natureza ele era capaz de morrer pelo ateísmo ainda que tivesse sido muito persuadido da existência de Deus.” (PD, 2007, p. 385; OD III[PD], p. 117b.)<sup>17</sup> Bayle citando o exemplo de Mahomet Effendi – que ele cita de uma fonte de segunda mão, de Mr. Ricaut, *Estado atual do Império otomano* – e equiparando-o ao exemplo de Vanini, ironiza: ambos os autores poderiam salvar as suas vidas, abjurando de suas impiedades confessando seus erros, mas entenderam que era melhor prosseguirem firmes em suas concepções justamente por coerência, pois sendo ateus, não esperavam nenhuma recompensa futura, sendo que o amor à verdade os obrigou a sofrerem todas as penas impostas. (PD, 2007, p. 385; OD III[PD], p. 117b) Daí a conclusão de Bayle:

Um homem que fala assim necessariamente tem uma ideia da honestidade; e se ele leva sua obstinação até morrer pelo ateísmo, é preciso que ele tenha uma tão furiosa vontade de ser o mártir do ateísmo que seria capaz de se expor aos mesmos tormentos mesmo se não fosse ateu. (PD, 2007., OD III [PD]).<sup>18</sup>

---

hommes du côté de l’honnête, tantôt bien connu, tantôt mal. Et en tout cās, l’exemple de Vanini est une preuve incontestable de ce que j’ai dit tant de fois, savoir que les hommes n’agissent pas conformément à leur créance.”

<sup>16</sup> Ou seja, a leitura “daqueles que veem na firmeza diante da morte uma vontade manifesta de se erigir um modelo ao mesmo tempo moral e filosófico, a realização de uma vida inteira dedicada ao enfraquecimento do homem, e, ao mesmo tempo, a verdadeira chave de suas obras.” (CAVAILLÉ, 2008, p. 46) Ver também p. 85.

<sup>17</sup> “Ce qui fait voir qu’avec une opiniâtreté de cette nature, il était capable de mourir pour l’athéisme quoiqu’il eût été persuade de l’existence de Dieu.”

<sup>18</sup> “Un homme qui parle ainsi a nécessairement une idée de l’honnêteté; et s’il pousse son obstination jusqu’à mourir pour l’athéisme, il faut qu’il ait une si furieuse envie d’en être le martyr qu’il serait capable de s’exposer aux mêmes tourments quand même il ne serait pas athée.” Nas palavras de Paul Hazard, parafraseando Bayle: “Enfim, se é preciso, para que uma doutrina mereça respeito, que ela tenha seus mártires, à doutrina da descrença não faltam: Vanini, que foi capaz de morrer pelo ateísmo; e mais recentemente, um certo Mahomet Effendi, que foi executado em Constantinopla por ter dogmatizado contra a existência de Deus.” *La crise de la conscience européenne*. Paris: Fayard, 1961. p. 270-271.

O amor à verdade estando *pari passu* com o ateísmo, inclusive levando os seus defensores a exporem-se até à morte, pode-se entender que Bayle, a despeito de suas imprecisões sobre Vanini e sobre seu suposto martírio, deixa claro: as ideias de honestidade, de virtude, de retidão podem e são os elementos norteadores da conduta moral seja do devoto, seja do ateu. Se o filósofo italiano não tinha uma moral austera à esteira dos estoicos, por exemplo, não foi assim que seus opositores o viram, pelo contrário, pois “para os contemporâneos de Vanini não há ateu virtuoso, ou ao menos, esta figura só começa a germinar muito lentamente, com a ideia de uma moral natural liberada das religiões instituídas.” (CAVAILLÉ, 2008, p. 134.)<sup>19</sup> Todavia, há uma passagem no *Éclaircissement sur les athées*, onde Bayle afirma que confundiram o foco da questão, pois ele não se interessou pelos ateus de prática, isto é, aqueles que não têm medo de um deus, mas sua reflexão foi sobre os ateus de teoria ou de sistema como Diágoras, Spinoza e Vanini, e seus costumes:

Sobre esses profanos mergulhados na glotonaria, que no julgamento do Padre Garasse e de vários outros escritores são francos ateus, eu não os tive em conta; porque não se tratava dos que se chamam ateus de prática, pessoas que vivem sem medo algum de Deus, mas não sem nenhuma persuasão de sua existência. Somente se tratava dos ateus de teoria, como Diágoras, por exemplo, Vanini, Spinoza, etc. pessoas as quais o ateísmo é atestado ou pelos historiadores, ou por seus escritos. A questão é unicamente sobre os costumes desta classe de ateus, é a respeito desses que eu desejei que me indicassem exemplos de má vida. (2010, p. 19; 1740, p. 629.)<sup>20</sup>

Esclarecendo o foco de sua reflexão, Bayle afirma que sobre os costumes dos autores citados, são mencionados ou por historiadores ou pelos livros dos próprios autores. Quanto à Vanini especificamente, ele não fala aqui se soube de sua vida e costumes ou por fontes de segunda mão, isto é, de autores que falaram sobre ele, ou se soube das coisas que afirmara sobre Vanini baseando-se nos próprios escritos do pensador italiano. Nesse sentido, será mesmo que Bayle não teria tido o mínimo contato com as obras de Vanini? E, por outro lado, no caso de Bayle ter conhecido tudo o que soube sobre Vanini por meio de fontes como os escritos do ortodoxo Garasse, por exemplo, ele teria se deixado levar pelas investidas desse autor o qual foi ele mesmo ironizado por seus pares? Tudo leva a pensar que não, pois a imagem de Vanini erigida por Bayle ficou incó-

<sup>19</sup> Cavaille continua sua argumentação dizendo que “antes de tudo, há o fato que, longe de buscar impor novas normas à vida moral, Vanini, ao contrário, vira as costas a toda normatividade e regulamentação dos costumes, adotando um discurso deliberadamente transgressivo. Nele, mais do que em todos os outros libertinos eruditos, a libertinagem moral é atrelada à impiedade e é parte integrante do ateísmo.” (*Id. Ibid.*)

<sup>20</sup> “Pour ce qui est de ces profanes plongez dans la goinfreterie qui au jugement du Pere Garasse & de plusieurs autres écrivains sont de francs athées, jê n’ai point dû les mettre en ligne de compte; car il ne s’agissoit point de ceux qu’on appelle athées de pratique, gens qui vivent sans nulle crainte de Dieu, mais non pas sans aucune persuasion de son existence. Il ne s’agissoit que des athées de théorie, como Diagoras, par exemple, Vanini, Spinoza, &c., gens dont l’athéisme est attesté ou par les historiens, ou par leurs écrits. La question roule uniquement sur les moeurs de cette classe d’athées, c’est à l’égard de ceux-là que j’ai souhaité que l’on m’indiquât des exemples de mauvaise vie.”

lume. (FOUCAULT, 1999, p. 235.) Bayle põe Vanini no patamar de ateu virtuoso, e se ele não sabia que o pensador italiano jamais fôra um virtuoso à *la lettre*, em contrapartida, não conseguiu obter informação alguma sobre algum desregramento de seus costumes, ou seja, nas entrelinhas, Bayle aponta para o equívoco em confundir o caráter de *libre penseur* ou *esprit fort* de um filósofo com licenciabilidade sem limites ou libertinagem de baixo calão.<sup>21</sup> No parágrafo §174 dos *Pensées diverses* – intitulado justamente “Exemplos que mostram que os ateus não se distinguem pela impureza de seus costumes” – Bayle evoca mais uma vez Vanini, ironicamente chamando de “o detestável” para justamente realçar os seus bons costumes:

O detestável Vanini, que foi queimado em Toulouse por seu ateísmo no ano de 1619, tinha sido sempre bastante regrado em seus costumes, e ainda que tivessem empreendido fazer algum processo contra ele sobre qualquer outra coisa senão seus dogmas, teria corrido grande risco de ser convencido de calúnia. (2007, p. 365; OD III[PD], p. 110b.)<sup>22</sup>

O episódio de Vanini mostra, em primeiro lugar, que falar de ateísmo em pleno século XVII, mesmo com dissimulações textuais utilizadas pelos autores, era sinônimo de processo judicial, e, dependendo do caso – o caso de Vanini - seguido de pena de morte.<sup>23</sup> O segundo ponto é a ironia de Bayle: se Vanini pautava sua conduta sobre seus bons costumes, qual seria a razão de ser em processá-lo? Qualquer um que o fizesse, seria no mínimo acusado de difamador, já que não se pode julgar moralmente alguém somente por suas concepções filosóficas.<sup>24</sup>

Tendo feito o percurso pelas passagens de Bayle sobre Vanini mais pontuais em relação ao ateísmo, ou melhor, dizendo, no tocante à imagem elaborada por Bayle do filósofo italiano como um ateu virtuoso, trataremos de fazer o que o próprio filósofo de Carla não fez: fazer uma incursão nos textos de Vanini, com o intuito de estabelecer uma proximidade teórica em ambos os autores em alguns aspectos, como a elevação do ateísmo, a crítica aos milagres, à noção de providência, a constatação e a seguida crítica da religião como instrumento político e a superstição, lugares comuns debatidos no século XVII. Nesse sentido, convergem

<sup>21</sup> É o que admite Cavaillé, quando diz que “portanto, não se pode, ao mesmo tempo, fazer uma apologia do cinismo e do imoralismo. Ao contrário, é preciso então reconhecer o engajamento moral que supõe esta raiva e esta agressividade em declarar a verdade, por todos os meios, e até ao perigo de sua vida. Deste ponto de vista, a figura negativa hiperbólica do ateu dissimula e designa a do filósofo que segue a pura lei de natureza.” (2008, p. 137).

<sup>22</sup> “Le détestable Vanini, qui fut brûlé à Toulouse pour son atheism l’an 1619, avait toujours été assez réglé dans ses moeurs, et quiconque eût entrepris de lui faire un procès criminel sur tout autre chose que sur ses dogmes aurait couru grand risque d’être convaincu de calomnie.”

<sup>23</sup> Ver CAVAILLÉ, 2008, p. 48.

<sup>24</sup> É o que Bayle afirma com todas as letras na CPD: “Eu começo por lembrar-vos do estado da questão. Trata-se de saber se o Paganismo foi mais apropriado do que o Ateísmo para manter as Sociedades: logo, é constando que elas mantêm-se ou que elas arruinam-se pelas ações exteriores e não por simples afirmações mentais. [...] Os Legisladores humanos não estabelecem penas contra os pensamentos.” [“Je commence par vous faire souvenir de l’état de la question. Il s’agit de savoir si le Paganisme a été plus propre que l’Athéisme à maintenir les Sociétez: or il est Constant qu’elles se maintiennent, ou qu’elles se ruinent par les actions extérieures, & non par de simples affirmations mentales. [...] Les Législateurs humains n’établissent point de peines contre les pensées.” (OD III, p. 405b-406a).

para o maior ponto em comum, isto é, justamente o escândalo causado pelos dois autores: cada um à sua maneira, com concepções de ateísmo distintas<sup>25</sup>, mas sempre tendo em vista a sua desmistificação. Em outros termos, em um contexto no qual o discurso apologético sempre dava o tom da argumentação e qualquer opinião que lhe fosse contrária o destino era o cadafalso, a radicalidade desses dois autores se dá nas entrelinhas de seus textos, isto é, simulando personagens religiosos em seus diálogos que, aparentemente dando ganho de causa à ortodoxia vigente, eles dissimulam suas opiniões mais virulentas contra a impostura religiosa.<sup>26</sup> O estilo típico dos *esprits forts* dos libertinos eruditos coincide em Vanini e Bayle, mas não somente o estilo: a verve crítica dos dois autores permite ao leitor mais atento entrever o que há de polêmico nos textos, o que há de afrontador e o que choca seus opositores e, principalmente, o que há de inovador. Se ambos radicalizam em seus escritos e convergem para um mesmo denominador comum, a saber, a retirada do ateísmo dos estigmas mais infundados, é possível estabelecer uma chave de leitura no que concerne aos pontos coincidentes no pensamento desses dois autores.

No aviso ao leitor, Vanini em seu *Amphitheatrum aeternae Providentiae* (*Anfiteatro da eterna providência*)<sup>27</sup>, menciona as razões que o levaram a escrever a obra: ele a redigiu contra o ateísmo difuso em sua época, sendo que tal fenômeno se instaurou mesmo dentre aqueles que se consideram religiosos:

Acredito que seja necessário expor ao cândido leitor qual razão e qual causa induziram o meu ânimo a escrever isto. Embora neste período deplorável, várias heresias se difundindo em toda parte, devastando e destruindo o mundo inteiro, apesar de pouco a pouco são menos e perecem, a seita do ateísmo, ao invés, sempre mais a cada dia se fortalece, gradualmente difundindo-se. Esta é próspera não só em algum canto da terra, não só tem o domínio [sopravvento] na via estreita do Japão, da China, da Índia, entre os Tártaros, mas naquelas que a treva é verificada à luz do mundo europeu e enraíza-se não somente nos que querem se chamar cristãos-católicos, mas que, de fato e na prática não desdenham definir-se como políticos de cunho maquiavélico e – miseráveis! – caem no erro de não reconhecerem absolutamente no governo do mundo a Providência divina, mas somente a humana. Desta, a seu ver, originou-se a crença em torno das coisas celestes e infernais, para constrangir a população, sempre pronta para as sedições, sob o peso do dever e da servidão. (*Amphitheatrum* [doravante AT], “Júlio César ao cândido leitor”, 2010, p. 331).

<sup>25</sup> Ver a respeito, CARPARELLI, Mario. “Dalla definizione alla demolizione del concetto di Dio”, in: VANINI, *op. cit.*, p. 1836 em particular.

<sup>26</sup> Ver a ficção do autor católico empreendida por Bayle nos *Pensées diverses* e os personagens de Vanini em seu *De Admirandis*.

<sup>27</sup> O título completo é *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum Nec non astrólogo-catholicum adversus veteres Philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos & Stoicos*. (*Anfiteatro da eterna providência divino-mágico, cristão-físico e astrológico-católico contra os antigos filósofos, ateus, epicuristas, peripatéticos e estoicos*.) A obra foi impressa em Lyon em 1615 e em todas as citações utilizarei a tradução italiana de Francesco Paolo Raimondi, *Giulio Cesare Vanini: Tutte le Opere*. Milano: Bompiani, 2010. Há uma tradução francesa das obras de Vanini por M.X. Rousselot, intitulada *Oeuvres philosophiques de Vanini*. Paris: Charles Gosselin, 1842. Todavia, possui inúmeras lacunas as quais, segundo Foucault, “frequentemente guiadas pela conveniência que tinha o tradutor, mutilam o texto e edulcoram o propósito do autor.” (2003, p. 500).



Se levarmos em conta as técnicas argumentativas e textuais que Vanini sempre empreende, como a ironia e a dissimulação, por exemplo, ou a sua “pseudo apologética” de “entonação ateística” (RAIMONDI, 2010, p. 1561 n. 18), olhando mais acuradamente a passagem, o que o filósofo italiano faz, ao invés de condenar o ateísmo e a sua difusão por todos os cantos do planeta, é denunciar uma impostura religiosa apoiada pela política, baseada no medo e no domínio da população.<sup>28</sup> Segundo o filósofo italiano há uma contradição evidente: religiosamente os cristãos – católicos – não podem aceitar o ateísmo, pois a eles é inaceitável a negação de uma divindade e a negação de uma providência divina. Entretanto, no plano político, sua postura é totalmente distinta: a práxis política dos cristãos, está bem longe de tomar como parâmetro a crença em uma providência celeste governadora do mundo, tomando à risca unicamente a humana, baseada na inoculação e propagação do medo dos castigos divinos na mentalidade coletiva, escravizando-a e fazendo-a entender que é o seu dever. Segundo Foucault, nas entrelinhas dos argumentos de Vanini abrem-se o caminho das “provações corrosivas de seu ateísmo crítico, dando um estatuto histórico ao fenômeno religioso e esboçando uma ética que sem pretensão à universalidade, dá um sentido ao engajamento arriscado do filósofo.” (2003, p. 613). Em uma outra passagem, Vanini mais uma vez se dirige ao leitor, dizendo uma metáfora em relação ao ateísmo:

O ateísmo, depois, quase semeado no colo mais suave da terra, faz despontar todo dia o seu manto de erva verdejante e, suportado sempre mais pelos costumes extremamente bastardos e depravados dos homens moralmente corrompidos, como se fosse revigorado da febre das ervas daninhas e – ó grande infortúnio – bem poucos, para não dizer nenhum, são os que creem necessário suprimir com a foice a planta má que, crescida em uma selva de podas perigosíssimas, vai agora se difundindo por quase todo o mundo. (AT, 2010, p. 333).

Passagem complexa, mas totalmente relacionada à anterior, pois se o ateísmo está sendo difundido por todas as partes, crescendo como ervas daninhas que não sendo extirpadas na raiz tendem a crescer desmedidamente, tal fenômeno é oriundo da contradição entre a crença religiosa, pregadora da paz, da humildade e subserviente às decisões divinas, e a sua violenta prática política, que é baseada em conquistas territoriais, conversões forçadas, extermínio dos que se opõem ao discurso apologético, espalhando o medo na mente e nos corações dos homens, pregando milagres e prodígios. Vanini, dissimulando, na verdade, mostra

<sup>28</sup> Cavaillé diz: “Com efeito, ele [Vanini] afeta elevar o cristianismo triunfante (apreendido do lado católico, mobilizado quer queira ou não) contra o que lhe é exterior e o contesta, seja o ‘ateísmo’, sob as formas múltiplas que podia receber a noção no século XVII (certamente, não significa somente a pura e simples negação de Deus, mas toda uma gama de doutrinas e de atitudes práticas), e tal que podia se nutrir dos sistemas filosóficos da antiguidade pagã; mas esses elementos doutrinários são então utilizados de tal modo que eles não cessam, ponto a ponto, de fragilizar, corroer, destruir e finalmente reverter as posições limitadas das ortodoxias teológicas, que aparece então não mais em uma postura conquistadora, mas desesperadamente defensiva, como uma cidadela sitiada por uma multidão de inimigos invisíveis que minam lentamente e metodicamente os fundamentos.” (2008, p. 72) Ver também todo o tópico do capítulo e p. 91-92.

que se o ateísmo é um fenômeno de fato, ele teve sua origem e corrupção justamente nas assimétricas posturas dos que condenaram o ateísmo. Ou, em outras palavras, os ditos religiosos, no âmbito prático, foram mais ateus do que os próprios ateus *strictu sensu*.

No oitavo “Exercício” do *Anphitheatrum*, Vanini fala das questões dos milagres e da idolatria. Apoiando-se em Maquiavel<sup>29</sup>, ele afirma que os milagres foram inventados unicamente para escravizar os súditos, e seus propagadores, por sua vez, com o intuito de obter ganhos e honrarias:

A prova inferida dos milagres demonstra de modo tão linear la providência divina que facilmente podemos dispensar de seguir um longo processo indutivo. Porém, devíamos examinar a resposta dos ateus contra tal prova. E, visto que nenhum até hoje se empenhou nesta tarefa, gostamos de escolher argumentos novos, como poderá avaliar retamente o leitor sensato.

Nicolau Maquiavel resolve esta questão com pouco esforço. Ele crê que os milagres são imaginados e inventados pelos príncipes para instrumentalizar os súditos e os sacerdotes sempre à caça de ganhos e de honras.

Mas se trata de uma mentira suja, como tornou manifesto com base em suas mesmas afirmações, ou de pouco valor. No panfleto sobre *O Príncipe* afirma que a religião cristã se opõe aos sistemas políticos enquanto endiaboliza o ânimo dos homens com o medo do inferno, enfraquece a força com o jejum, torna em uma palavra os homens vis no momento mesmo em que acalma neles o desejo de se rebelarem e se vale de sacrifícios sem sangue. Isto significa que o poder político só deseja que, de fato, uma religião de tal gênero, tão hostil aos próprios propósitos e à própria finalidade, seja corroborada por milagres e prodígios. (*AT*, VIII, p. 405)<sup>30</sup>

Nessa passagem dissimulada e permeada de ironias, Vanini vai ao âmago da questão: a invenção do milagre é um artifício político, típico de homens sedentos de poder e interessados somente em suas próprias promoções. O exagero contra as teses maquiavelianas é, na verdade, sua ênfase, pois tal recurso utilizado amplamente pelos príncipes tem a intenção de enfraquecer os homens espiritualmente, mortificando neles a vontade de se voltarem contra o que os oprime, sendo conveniente para um regime político manter sob controle os seus súditos, fazendo mesmo com que a própria religião entre em contradição com os seus próprios fins. Em outras palavras, a subserviência tanto espiritual como física é cada vez mais fortalecida pelo discurso do medo, reinante em um regime político que tem como

<sup>29</sup> Segundo Cavallé, “Nesta lista das fontes mais exploradas, não se pode esquecer Maquiavel, que desempenha um papel chave na exposição falsamente refutatória da concepção política das religiões.” (2008, p. 75). Sobre a influência de Maquiavel, ver o “Exercício” VI, onde Vanini chama o pensador florentino de “príncipe dos ateus” (p. 385), CAVALLÉ, 2008, p. 75 e seg., FOUCAULT, 2003, p. 614 e seg., DURAND, p. 162, e RAIMONDI, 2010, p. 1581, n. 157.

<sup>30</sup> Na continuação da passagem, Vanini ironiza: “Tanto menos, pois, os sacerdotes, sendo na terra os representantes de Cristo, pensam ganhar dinheiro com os milagres. De resto, no *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*, no capítulo no qual afirma que em um governo monárquico ou republicano que queira fundar-se sobre a sabedoria e sobre a justiça, tudo deve retornar à primitiva sanção, você mesmo dá o exemplo dos beatos Francisco e Domenico, e os quais salvaram da morte certa a religião que estava quase arruinada (mas como é possível que aconteça, se ela era edificada por Cristo sobre uma sólida pedra?)” (VIII, p. 405.) Ver a respeito RAIMONDI, 2010, 1582, n. 158.

fundamento a religião e a idolatria. Vanini opera uma “redução naturalista” (CAVAILLÉ, 2008, p. 97) dos milagres, isto é, afirma que são explicáveis por causas naturais, não tendo ligação alguma entre eles e o que se passa entre os homens. Ironicamente, Vanini diz que nesse ponto Maquiavel se equivocou:

O infelizmente ateu [Maquiavel] se enganou porque ele pôde ler que, em momentos, nenhum milagre é fruto da fantasia, por isso, contra a regra da lógica, deduzindo o universal do particular, afirmou que todos os milagres são falsos. (AT, VI, p. 385).<sup>31</sup>

Em um diálogo n’*Os maravilhosos segredos da natureza, rainha e deusa dos mortais* – doravante *DA* - de 1616 e impressos em Paris, a obra, segundo René Pintard, mais ousada do século XVII<sup>32</sup>, aborda um tema próximo à temática capital dos *Pensées diverses* de Bayle, isto é, o significado e a interferência da aparição de um cometa no curso das ações mundanas, e aqui a possível aproximação teórica entre ambos<sup>33</sup>. Vejamos o diálogo, que é um pouco extenso, mas fundamental para entender o argumento de Vanini:

Aless.: Muito agudo, mas porque depois da aparição de um cometa um príncipe morre?

G.C.: Talvez porque o cometa, sobretudo, se forme pela seca? De fato, essa não é mais do que o vapor atraído e iluminado de uma estrela quente, através da qual as regiões, sobre as quais passa, esquentam muito. Os príncipes, depois, morrem em período de seca enquanto estão sobrecarregados [sopraffatti] por alimentos picantes, por vinhos potentes, por preocupações e insônia. Ou, talvez, pode-se crer que o cometa, sendo fino [esile] é visível quando o ar está necessariamente muito limpo, tanto que o cometa de verão aparece mais frequentemente que o do inverno? Por outro lado, o ar limpo não pode conter os vapores que geram a chuva. Por isto veio à tona a seca e a esterilidade e muitos necessariamente morrem, sobretudo os príncipes que, sendo para os mais velhos e dedicados aos prazeres do amor, estão sujeitos à mais leve causa de doença. Ou melhor, entre os muitíssimos que morrem, eles são notados por sua dignidade e sua morte é objeto de atenção mais do que a de um filósofo visto à luz de uma lanterna. Ou, pode-se pensar que os humores, devido a leveza do ar, transformam-se em bile. De fato, o que é mais leve é ainda mais seco e por isso os homens são mais dispostos aos tumultos, à guerra que envolve a morte cruel do rei ou o ameaçam de doença provocada por preocupações e desprazeres pela insurreição dos súditos. Ou talvez, afirmaremos que a Inteligência superior, imaterial, motora dos céus, curou, sobretudo, os reis e, porque tomando cuidado com as insídias dos inimigos, advertiu-lhes com um fidedigníssimo cometa mensageiro? Ou, diremos com os sequazes de Luciano que formulando o problema, faz-se uma suposição

<sup>31</sup> Mais adiante, ele diz “De fato, a Inteligência é no céu e não no ídolo.” (VI, p. 389.) Ver também RAIMONDI, p. 1774, n.96.

<sup>32</sup> “Quê de mais audacioso, durante todo o curso do século XVII, que les *Dialogi* de Vanini?” (2000, p. 85). Foucault segue o mesmo raciocínio: “O mais escandaloso, o *De Admirandis*, comporta quatro livros. Mas o escândalo resulta, sobretudo, do último. Consagrado aos fenômenos religiosos, ele contém germes – valeria mais dizer os primeiros brotos – do ateísmo moderno.” (2003, p. 145).

<sup>33</sup> Vanini falara sobre os cometas anteriormente no Diálogo IX, p.871-877.

falsa? E, de fato, tínhamos visto muitos cometas sem que não tenha se seguido, em toda a Europa, nenhum extermínio de rei. E, ao contrário, muitos príncipes são mortos sem nenhum prenúncio da parte do cometa. Ou talvez, o cometa na sua aparição aterrorizam os príncipes pelo preconceito comum que eles são portadores da sua morte de modo que, tomados por tal preocupação, apressam a própria morte? (DA, IV, 51, p.1379; 1381).

Vanini, lançando inúmeras questões e hipóteses, fulmina o argumento sobrenatural de que os cometas são signos divinos da ira dos deuses, que almejam lançar tudo que o há de atroz sobre os homens. O filósofo italiano fornece explicações de caráter biológico como a vislumbra em seu aspecto político, visto que, na verdade, é a preocupação demasiada dos príncipes em serem vítimas de motins, a qual podendo coincidir com a aparição de um fenômeno natural, e, conseqüentemente sendo aumentada, pode fazer com que acelerem sua própria morte. Quando Vanini se pergunta se talvez o cometa pudesse ter sido enviado por um deus para advertir as autoridades políticas de supostos infortúnios futuros, lembremo-nos aqui da ironia do autor: a fragilidade da pergunta de seu interlocutor é um campo de passagem para os seus argumentos naturalísticos mais agudos e devastadores. Em outros termos, ele reduz à mera coincidência ou probabilidade a aparição de um cometa e, daí, ocorrer algo funesto, coincidência que não pode ser percebida devido ao preconceito da opinião que consiste em associar acontecimentos naturais com predições trágicas.<sup>34</sup> É dessa concepção naturalista, materialista e ateia que ele entrevê uma “refundação da moral e dos ideais sociais sobre a lei de natureza” (PASSARINI, 2012, p. 109)<sup>35</sup>, demolindo “toda ideia de evento extraordinário” propondo “uma multiplicidade de hipóteses” (RAIMONDI, 2010, p. 1774, n. 96) tentando demonstrar que todas as religiões são formas históricas, destinadas a serem extintas como em um ciclo evolutivo. A dissociação entre religiosidade e moral, Vanini a afirma na passagem a seguir:

Muitas desgraças me aconteceram e, todavia, nunca a Inteligência me induziu a gostar [trarne] dos augúrios. Nem os filósofos podem declarar ódio à Inteligência, pois sempre vivi sem cometer crime algum e no respeito à lei de natureza. [...] Felicíssimos eram os augúrios de Nero, e o seu fim foi trágico. (DA, IV, 56, p. 1449).

Se a assimetria entre o surgimento de fenômenos naturais e o decorrer dos acontecimentos é infundada, Vanini não dá margem de réplica aos seus opositores: observando a própria natureza e a história, não dá pra constatar uma coerência e regularidade nos supostos milagres, pois o que leva os homens a agirem são suas disposições naturais, sua credulidade e seus preconceitos. Nesse sentido, sob a pena do filósofo italiano, como sob a de Bayle, vem à tona a impostura religiosa que, estabelecendo uma aliança com o poder político, ambas valem de seus instrumentos e artifícios visando ao domínio da população, enfraquecendo e minimizando, por meio de ameaças sobrenaturais, nos homens seu tanto seu

<sup>34</sup> É por essa via que, segundo Raimondi, “Vanini interpreta, com consciência mais moderna, as religiões como produtos históricos e como suportes ideológicos do poder político.” (2010, p. 1777, n. 109.) Ver também a respeito PASSARINI, Lorenzo. “Naturalismo e visione della società in Giulio Cesare Vanini”, in: *Montesquieu. it (Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni)* Bologna: CLUEB, 2012, n.4, p. 103-117.

<sup>35</sup> Ver também (CAVAILLÉ, 2008, p. 137).

poder crítico como sua capacidade de agir. Nesse contexto, Vanini alude à virtude dos ateus, tese a qual Bayle levará às últimas consequências em seus *Pensées diverses* e obras posteriores - opondo-se aos apologistas que defendem que ateísmo e moral são coisas incompatíveis<sup>36</sup>:

Cardano estimou que os ateus não ameaçavam de morte os partidários de uma opinião contrária. Agora, vemos se importa muito crer na imortalidade da alma para viver no bem e na felicidade. Pelo que vejo, esta crença não é útil a este respeito; bem mais, segundo Cícero e Diógenes Laércio, os epicuristas respeitavam mais escrupulosamente as leis, a palavra dada e os deveres entre os homens do que os estoicos e os platonianos. E a causa é que, ao meu ver, e como ensinava Galeno, que é o costume que torna o homem bom ou mau. Aliás, ninguém se fia aos que não fazem pouca profissão de santidade em sua vida; também são eles forçados a praticar mais a boa fé. (DA, III, 48, p. 1307).

Ora, se Bayle foi equivocados em erigir a imagem de Vanini como um mártir do ateísmo, em relação à concepção de que não é a crença, porém, os costumes que são determinantes para alguém levar ou não uma vida reta, é notória a sintonia entre os dois autores. Observando a natureza e as relações entre os homens, Vanini afirma com todas as letras que não é a crença na imortalidade da alma que vai tornar um homem justo ou injusto, pois em nada disso está implícito que se deva crer em um deus ou ser sectário de uma religião para fazê-lo. Vanini também não hesita – como fez Bayle<sup>37</sup> – em valer-se de argumentos de autoridade para dar mais vigor à sua tese, citando Cardano, Diógenes Laércio e Cícero, por exemplo, e mostrar que não é consensual, como pensa um discurso ortodoxo interessado, que ateísmo e imoralidade constituem uma sinonímia inquestionável. Nesse sentido, a citação acima, permite fundamentar o exemplo que Bayle dá de Vanini como um ateu virtuoso, a partir do momento que o próprio texto do pensador italiano permite estabelecer tal nexos entre os dois filósofos.

No parágrafo §206 dos *Pensées diverses*, Bayle é enfático: não há ligação alguma entre os cometas e o que se segue no curso das ações humanas após o seu surgimento. A totalidade das hipóteses no que concerne a tentar fundamentar o nexos entre uma coisa e outra esbarra tanto na razão como na experiência. Nesse sentido, Bayle exige que se prove a regularidade, isto é, que se prove que toda vez que apareça um cometa surja daí uma consequência necessária:

Pois, para provar esta ligação, precisaria, por exemplo, que todas as vezes que a ação das causas segundas reuniu em um corpo as exalações secas e inflamáveis de vários planetas e que ela aí queimou, nossa terra foi oportunamente preparada para fornecer a matéria da peste, da esterilidade, dos fogos subterrâneos, dos furacões, etc., e que os homens se encontrassem dispostos para a revolta contra seus soberanos, a pôr fogo nas vilas, a conspirar contra a vida de seus mestres, a maquinarem a

<sup>36</sup> Segundo Foucault, “não é indiferente observar que o léxico imediatamente fixou esta confusão dando o mesmo significante – libertino – à palavra designando o incrédulo e o debochado. A tal ponto que o segundo sentido findou por levá-lo ao século XVIII. Parecido infortúnio aconteceu à epicurista.” (2003, p. 626).

<sup>37</sup> (Cf. CPD, §§LXXVI e LXXVII).

sublevação da religião estabelecida, a fazer seitas e cismas, a tomar Estados de seus vizinhos, a atrair por sua arrogância a justa indignação de um príncipe poderoso, a reter, contra toda espécie de direito, províncias mal adquiridas. Com efeito, visto que não supomos que os cometas são a causa dos infortúnios pavorosos que dizem que eles pressageiam, é preciso então que a causa desses infortúnios esteja na terra e nas disposições do coração do homem. (PD, 2007, p.419-420; OD III[PD], p. 129ab.)<sup>38</sup>

Bayle afirma que seria preciso que *todas* as vezes que um cometa aparecesse e se inflamasse, ele fizesse com que os homens fizesse todo tipo de atrocidades, ou, melhor dizendo, que haja uma coincidência entre o surgimento de tal fenômeno natural e a disposição humana para cometer toda espécie de crimes. Contudo, Bayle, como Vanini, atribui tal coincidência à probabilidade, ao casual, ao irregular. E enfatiza: se há uma causa dos infortúnios, ela está unicamente dentre os homens e, mais especificamente, nos móbeis que os levam a agir. No mesmo parágrafo, o filósofo de Carla afirma:

No que concerne aos homens, eles são algumas vezes incitados à revolta pela ambição de um particular; uma outra vez sê-lo-á pelo mau tratamento que terá sido feito a um bruto aceito pela canalha. As guerras dentre os príncipes nascem de muitas razões de Estado ou de certas paixões que mudam pela menor coisa. É um detalhe infinito como o de todas as coisas que faz nascerem as guerras civis e as guerras estrangeiras, os cismas e as conspirações; mas se pode dizer que nada de tudo isto se proporcione ao que se passa na região de Saturno ou Júpiter. É então manifesto que, segundo as leis de natureza, não há ligação alguma entre o que se passa aqui embaixo após ter aparecido cometas e a aparição desses cometas. (PD, 2007, p.420-421; OD III[PD], p. 129b.)<sup>39</sup>

Bayle quer dizer que há uma lei natural que rege todas as coisas, e sendo uma lei natural não pode permitir que algo *extra-natural* a faça sair de sua regularidade.<sup>40</sup> Nesse sentido, pode-se estabelecer um *tableau* de possibilidades o qual

<sup>38</sup> “Car, pour trouver cette liaison, il faudroit par exemple que, toutes les fois que l’action des causes secondes a ramassé en un corps les exhalaisons sèches et inflammables de plusieurs planètes et qu’elle y a mis le feu, notre terre fût à point nommé préparée à fournir la matière de la peste, de la stérilité, des feux souterrains, des ouragans, etc., et que les hommes se toruassent disposés à la revolte contre leurs souverains, à mettre le feu dans les villes, à conspirer contre la vie de leurs maîtres, à machiner le bouleversement de la religion établie, à faire des sectes et des schismes, à s’emparer des États de leurs voisins, à s’attirer par leur arrogance la juste indignation d’un Prince puissant, à retenir contre toute sorte de droit des provinces mal acquises. En effet, nous supposons que les cometes ne sont pas la cause des malheurs épouvantables que l’on dit qu’elles présagent, il faut bien que la cause de ces malheurs soit dans la terre et dans les dispositions du coeur de l’homme.”

<sup>39</sup> “Pour ce qui est des hommes, ils sont quelquefois incités à la revolte par l’ambition d’un particulier; une autre fois ce sera par le mauvais traitement qui aura été fait à un brutal accrédité par la canaille. Les guerres d’entre les princês naissent de plusieurs raisons d’État ou de certaines passions qui changent pour la moindre chose. C’est un détail infini que celui de toutes les choses qui font naître les guerres civiles et les guerres étrangères, les schismes et les conspirations; mais on peut dire que rien de tout cela ne se proportionne à ce qui se passe dans la région de Saturne ou de Jupiter. Il est donc manifeste que, selon les lois de nature, il n’y a nulle liaison entre ce qui se passe ici-bas après qu’il a paru des cometes et l’apparition de ces cometes.”

<sup>40</sup> O argumento de Bayle vale para demolir de vez a clássica metáfora da “monstruosidade” atribuída ao ateísmo, ou seja, monstruosidade significando algo fora do normal, do corriqueiro, do que vai de encontro ao natural.

deslegitimaria qualquer explicação sobrenatural: 1) poderiam surgir cometas e acontecer todo tipo de infortúnios; 2) poderiam aparecer cometas e simplesmente nada acontecer; 3) poderia não surgir cometa algum e acontecer trágicos infortúnios; 4) poderia não aparecer cometa algum e, simplesmente, nada de ruim acontecer.<sup>41</sup> Logo, se é a disposição dos homens, sendo elas de foro interno – raiva, ódio, tristeza, malícia, obstinação – e de foro externo – costumes adquiridos e educação – que dinamiza as suas relações em um determinado contexto histórico e social, Bayle demole de vez o argumento sobrenatural: a crença religiosa nos supostos maus augúrios trazidos pelos cometas não interfere em absolutamente nada no que concerne aos acontecimentos mundanos.

Na *Continuation*, Bayle afirma que é preciso um *examen* a respeito da contribuição de uma religião para os bons costumes e para a conservação de uma sociedade, pois “a falta que é tão comum entre os homens de julgar coisas grosso modo e sobre ideias vagas aparece principalmente na matéria que tratamos.” (OD III, p. 358b.)<sup>42</sup> A discussão é a seguinte: não é possível estipular *a priori* se os costumes são mais desregrados em uma sociedade que tenha e siga à risca uma religião, do que naquela que não possui nenhuma. Os que querem fazer um julgamento mais imparcial devem antes se informar se uma religião em um determinado povo tem por objeto uma divindade ou várias que tenham ordenado a prática das virtudes morais, punindo os celerados e recompensando os que levam uma vida correta. (*Id. Ibid.*) Pois, se um povo entende que os deuses recompensam somente aqueles que cultuam uma religião exteriormente e que castigam os que não praticam o culto, e, além disso, se entende que deve esperar que seja agraciado pela fortuna, tal religião não tem nada a contribuir, mesmo que seja para inspirar todos os deveres de cidadão. Daí Bayle infere:

Então ela não é de nenhuma valia em relação aos bons costumes, e a este gênero de vida que fotalece a felicidade das Sociedades. Se se vê que a bisbilhotice, a inveja, a má fé, a avareza, a impudicícia, a revolta e tais outros vícios têm pouco valor em um tal povo, a Religião não será causa e, por conseguinte, se este povo fosse ateu, não seria menos disciplinado. (*Id. Ibid.*, p. 358b-359a.)<sup>43</sup>

Se Vanini afirma timidamente que religião e bons costumes nem sempre têm uma correlação necessária, Bayle o afirma claramente: uma religião que prega a recompensa para boas ações e sanção para as más, mesmo querendo inspirar todos os valores civis nos cidadãos, não terá serventia alguma. Viver de acordo com a reta razão e obedecer às regras e leis estabelecidas e cumpridas por todos não é – e nunca foi – privilégio somente de religiosos. Se tal nação fosse ateia, não faria dife-

<sup>41</sup> Ver especificamente os parágrafos dos PD §24, §§28-30, §§35-44, §§81-82, §93-96, §98-99 e §101.

<sup>42</sup> “Le défaut qui est si commun parmi les hommes de juger des choses en gros & sur des idées vagues paroît principalement dans la matière que nous traitons.”

<sup>43</sup> “Elle n’est donc d’aucun usage par raport aux bonnes moeurs, & à ce genre de vie qui afermit le bonhuer des Sociétez. S’il se trouve que la médisance, l’envie, la mauvaïse foi, l’varice, l’impudicité, la mutinerie, & tels autres vices ont peu de cours dans un tel peuple, la Religion n’en fera point cause, & par consequent si ce peuple étoit athée, il ne seroit moins discipline.”

rença alguma no comportamento dos habitantes, já que justamente o diferencial não está na crença, mas no cumprimento do dever e ser um bom cidadão.

Por fim, Vanini e Bayle equiparam-se quanto ao uso de personagens para disseminarem suas teses. Se o filósofo italiano criou o ateu de Amsterdã – isto é, ele mesmo<sup>44</sup> - Bayle na *Réponse aux questions d’un provincial* falará em terceira pessoa, explanando as refutações de “Mr. Bayle” contra Jacques Bernard sobre a questão do ateísmo virtuoso nos *Pensées diverses*, isto é, se os princípios dos ateus não levam à ruína das Sociedades:

Quanto à segunda coisa, Sr. Bayle a provou suficientemente, visto que ele mostra que certos povos mantiveram-se durante muitos séculos sem nenhuma Religião. Eu não digo nada da quantidade de outras observações espalhadas em seu livro, e muito apropriadas para servirem de prova de uma outra maneira. Eu quero que os princípios de um Ateu só o levem para o interesse de suas paixões: seguir-se-á que eles o levem à ruína da Sociedade? Não toma ele nenhum interesse quanto ao seu repouso, à conservação de seus bens e seus filhos? Não tem ele, então, nenhuma parte na segurança pública? Se ele mata hoje um homem que tem três grandes rapazes, não temerá que eles o buscarão por toda parte a fim de vingar a morte de seu pai? O amor próprio não o engaja muito fortemente a refrear uma paixão que não poderia satisfazer sem o expor a grandes males? As tropas de ladrões que correm o mundo sob o nome de Boêmios, e que não professam religião alguma, como elas mantêm-se? Pelo interesse que cada um tem de concordar com os outros na observação de certas regras. (OD III[RQP], p.944b-945a.)<sup>45</sup>

O que vê que Bayle provou com vigor as suas teses não é mais que ele próprio. O recurso literário utilizado pelo filósofo de Carla é o que permite expor as suas teses, ironizar o adversário, e valer-se dos próprios argumentos de seus opositores para enredá-los em aporias, simulando e dissimulando incessantemente. Entretanto, se Bayle utiliza tal artifício argumentativo como Vanini, no que concerne a valer-se de personagens para estabelecer uma crítica contundente das proposições adversárias, a diferença é Bayle não opera por antífrase como Vanini: se este para defender o ateísmo faz o inverso, isto é, exagera em sua crítica aos ateus para poder elevá-los, o filósofo de Carla somente esquiva-se, olha de longe o debate, mas suas teses estão lá, incômodas e corrosivas.<sup>46</sup> Contudo, a despeito dos

<sup>44</sup> Ver *De Admirandis*, IV, 56, p. 1441 e seg.

<sup>45</sup> “Quant à seconde chose Mr. Bayle l’a prouvée suffisamment, puisqu’il a fait voir que certains peuples se sont conservés pendant plusieurs siècles sans aucune Religion. Je ne dis rien de quantité d’autres remarques répandues dans son livre, & très propres à servir de preuve d’une autre manière. Je veux que les principes d’un Athée ne le poussent que vers l’intérêt de ses passions: s’ensuivra-t’il qu’ils le poussent à la ruine de la Société? Ne prend-il donc nul intérêt à son repôs, à la conservation de ses biens & de ses enfans? N’a-t’il donc aucune part à la sureté publique? S’il tué aujourd’hui un homme qui a trois grands garçons, n’a-t’il pas à craindre qu’ils le chercheront partout afin de venger la mort de leur père? L’amour propre ne l’engage-t’il pas assez fortement à réfréner une passion qu’il ne pourroit satisfaire sans s’exposer à de plus grands maux? Les troupes de voleurs qui courent le monde sous le nom de Bohémiens, & qui ne professent aucune Religion, comment se maintiennent-elles? Par l’intérêt que chacun a de s’accorder avec les autres dans l’observation de certaines regles.”

<sup>46</sup> Para Cavaillé, “Não é tão fácil para um ateu ser tomado a sério, e a insistência, o exagero não esclarecem o sentido da mensagem.” (2008, p. 56).



métodos literários que um e outro utilizaram para expor seus pensamentos, o que interessa aqui é a proximidade teórica em ambos: tanto Vanini como Bayle retiraram do ateísmo os estigmas mais estapafúrdios, como equivalente à monstruosidade, imoralidade e depravação. Com suas explicações naturalistas, erigiram uma sólida crítica à impostura religiosa que, atrelada à política, calava todo discurso que visasse a desmitificar seus fundamentos, em nome do sobrenatural. Assim, no final das contas, é de pouca relevância se Bayle não leu Vanini, pois o que interessa e que

a novidade de sua proposta contribuiu – e isso por muitas décadas – para despertar o interesse dos meios cultivados a respeito desse filósofo atípico e maldito que pagou com a sua vida suas audácias blasfematórias e seu ateísmo.” (FOUCAULT, 1999, p. 240.)<sup>47</sup>

Nesse sentido, se Bayle retira o pensador italiano do ostracismo e do desinteresse – mas nos devendo um longo artigo sobre ele em seu *Dictionnaire* como ele afirmara que tinha o intento de fazê-lo nos *Entretiens de Maxime et de Thémiste* - elevando-o ao seu rol dos ateus virtuosos, é em nome de algo maior, a saber, reivindicar uma dignidade filosófica ao ateísmo.

## Referências bibliográficas

BAYLE, Pierre. *Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737, 4 tomes [Paris: Hachette BnF, 2012.]

\_\_\_\_\_. *Pensées diverses sur la comète*. Paris: Flammarion, 2007. [Éd. Hubert e Joyce Bost.]

BIANCHI, Lorenzo. “Un dibattito sull’ateismo agli inizi del XVIII secolo: la polemica de D. Durand- P.Bayle sul caso Vanini”, In: *Tradizione libertina e critica storica da Naudé a Bayle*. Milan: Franco Angeli, 1988.

BOITEAU, Pierre. “Au temps de l’Inquisition: J.-C. Vanini et la notion d’évolution au début du XVII<sup>e</sup> siècle.” In: *La Pensée*. Paris: Fondation Gabriel Péri, 1996, n°27.

CARPARELLI, Mario. “Dalla definizione alla demolizione del concetto di Dio”, In: VANINI, Giulio Cesare. *Tutte le Opere*. Traduzione de Francesco Paolo Raimondi e Luigi Crudo. Milano: Bompiani, 2010. (“Il Pensiero Occidentale”).

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. “Jules-César Vanini: la langue arrachée” In: \_\_\_\_\_. *Dis/simulations: Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Honoré Champion, 2008.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. “Une pensée de la transgression: politique, religion et

<sup>47</sup> Segundo Winfried Schröder, é “inútil dizer que os únicos verdadeiros documentos de ateísmo que foram produzidos na segunda metade do século XVII – os tratados radicais clandestinos como o Theophrastus redivivus – eram desconhecidos e não somente por Bayle.” “L’athéisme comme défi pour les pionniers de la liberté de penser: deux athées spéculatifs dans le *Dictionnaire historique et critique*”, in: FRÉCHET, Philippe. *Pierre Bayle et la liberté de conscience*. Toulouse: Anarchasis, 2012, p. 189.

- morale chez Jules- César Vanini”, In: *Revue de philosophie (Vanini)*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1998.
- COUSIN, Victor. Vanini, ses écrits, as vie et sa mort”, In: *Revue des deux mondes*. Paris: s.l. p. 1843.
- DURAND, David. *La vie et les sentimens de Lucilio Vanini*, Rotterdam, 1717.
- FOUCAULT, Didier. “Pierre Bayle e Vanini”, In: Pierre Bayle, citoyen du monde: De l’enfant du Carla à l’auteur du Dictionnaire. *Actes du Colloque du Carla-Bayle* (13-15 septembre 1996) reunis par Hubert Bost et Phillippe de Robert. Paris: Honoré Champion, 1999, p. 227-241.
- \_\_\_\_\_. *Un philosophe dans l’Europe baroque: Giulio Cesare Vanini (1585-1619)*. Paris: Honoré Champion, 2003.
- GARASSE, François. *Histoires memorables et tragiqves de ce temps, ou sont contenes les morts funestes et lamentables de pluvsievr personnes, arrivés par leurs ambitions, moeurs desreglées, sortileges, vols, rapines, et par avtres accidens divers*. Paris: Pierre Chévalier, 1612.
- GRAFTON, Anthony. *As origens trágicas da erudição: pequeno tratado sobre a nota de rodapé*. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papyrus, 1998.
- HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne*. Paris: Fayard, 1961.
- MORI, Ginaluca. *Bayle philosophe*. Paris: Honoré Champion, 1999.
- PAPULI, G. “La fortuna del Vanini”, In: *Le interpretazioni de G.C. Vanini*. Galatina (Lecce): Congedo, 1975.
- PASSARINI, Lorenzo. “Naturalismo e visione della società in Giulio Cesare Vanini”, In: *Montesquieu. it (Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni)* Bologna: CLUEB, 2012, n. 4, p. 103-117.
- PINTARD, René. *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*. Genève: Éditions Slaktine, 2000.
- ROUSSELOT, Xavier. *Oeuvres philosophiques de Vanini*. Paris: Charles Gosselin, 1842.
- SALEM Jean, “Sens et fortune d’une page de Vanini”, In: MESLIER, Jean. *Oeuvres complètes* (II). Paris: Éditions Anthropos, 1970, p. 577-581, nota XVIII.
- SCHRÖDER, Winfried. “L’athéisme comme défi pour les pionniers de la liberté de penser: deux athées spéculatifs dans le *Dictionnaire historique et critique*”, in: FRÉCHET, Philippe. *Pierre Bayle et la liberté de conscience*. Toulouse: Anarchasis, 2012.
- SERAFINI, Cesare. *Giulio Cesare Vanini*. Roma: Editoriale Galileu Galilei, 1914.
- VANINI, Giulio Cesare. *Tutte le Opere*. Traduzione de Francesco Paolo Raimondi e Luigi Crudo. Milano: Bompiani, 2010. (“Il Pensiero Occidentale”).
- VOLTAIRE, François-Marie Arouet. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Garnier Flammarion, 1964.

Data de recebimento: 23/10/2016

Data de aprovação: 07/02/2017

## Do *habitus* à unidade da força no pensamento steiniano: abertura para compreensão da virtude no luto

### RESUMO

A recorrência do conteúdo das virtudes nas narrativas de enlutados suscitou indagações: Por que e como as virtudes emergem nas elaborações do luto? Esta questão deflagradora motivou a pesquisa teórica pela fenomenologia husserliana que nos conduziu à antropologia filosófica de Edith Stein. Na descrição fenomenológica da constituição da pessoa humana, Stein apresenta o conceito de unidade da *força*, noção que ela acrescentou ao pensamento tomista e que nos permitiu compreender: a relação entre *habitus*, atos da vontade e virtude; a abertura que a concepção de *habitus* proporciona para compreendermos a unidade da *força* no pensamento steiniano; a dimensão do espírito como fonte de *força*; a relação do dinamismo da *força* com atos da vontade; a concepção da virtude como potencialidade que foi atualizada no âmbito da dimensão do espírito. Concluímos que virtude tem conotação específica de *habitus* em seu caráter constitutivo da pessoa e que necessita do agir humano no contexto biopsicossocial e espiritual para se atualizar, podendo revelar-se como um fortalecimento da expressão pessoal.

**Palavras-chave:** *habitus*; unidade da *força*; virtude; luto.

### ABSTRACT

The recurrence of the content of virtues in the narratives of mourners raised questions: Why and how the virtues emerge in mourning elaborations? This sparking question motivated the theoretical research by Husserl's phenomenology that led us to the philosophical anthropology of Edith Stein. In the phenomenological

---

\* Professor Associado do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Doutor em Psicologia Social. Email: mmahfoud@yahoo.com

\*\* Professora substituta do Departamento de Psicologia do Centro de Humanidades II da Universidade Federal do Ceará. Mestre em Psicologia Social. Email: castanhadequeiroz@gmail.com

description of the constitution of the human person, Stein introduced the concept of unity of *force*, a notion that she added to Thomistic thought and that allowed us to understand: the relationship between *habitus*, acts of will and virtue; the opening that the conception of *habitus* provides to understand the unity of the *force* in steinian thought; the dimension of the spirit as a source of *force*; the relationship between the dynamic of *force* with acts of will; the conception of virtue as actualization of potentiality in the spirit's dimension. We conclude that virtue has specific connotation of *habitus* in its constitutive character of the person and has necessity of human action in the biopsychosocial and spiritual context to update and may prove to be a strengthening of personal expression.

**Keywords:** *habitus*; Unit of *force*; virtue; mourning.

## A fenomenologia como luz para adentrarmos a escuridão do luto

A imagem de um caminhante sem mapa ou outro instrumento de localização numa estrada desconhecida em noite sem luar pode nos aproximar da descrição da sensação impactante vivenciada pelo ser humano com a perda de um ente querido. “Estamos sob tormentos e não há escapatória. A realidade, encarada de-tidamente, é intolerável” (LEWIS, 2006, p. 50). Tais palavras descrevendo a escuridão do enlutado são de C. S. Lewis (1898-1963). Dentre muitas histórias de perda, iniciamos nossa reflexão com a vivência deste escritor que revela a coragem de sentir, de pensar e de expor o que emergiu com a perda de H, sua amada. Ele fala da dor que abrange medo e angústia; do tédio e da raiva; da apatia e do tormento, traçando seu turbilhão de dúvidas sem autopiedade (QUEIROZ, 2010).

Essa é uma das coisas de que tenho medo. As agonias, os momentos enlouquecedores à meia-noite devem, no decurso da natureza, dissipar-se aos poucos: mas o que se seguirá? Só essa apatia, essa insipidez mortal. (LEWIS, 2006, p. 57).

Neste trecho, sua voz é como um eco para quem também perdeu um ente querido e se depara com uma vida de estranhamento.

A escuta das narrativas desse outro mundo que se apresenta abruptamente levou-nos a formular indagações que foram desveladas à luz da fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) e de sua discípula Edith Stein (1891-1942) ao desenvolvermos o estudo do luto<sup>1</sup> visando ampliar a compreensão das vivências de pessoas que perderam entes queridos. Ao escutar as narrativas<sup>2</sup> de pessoas vivenciando o luto

<sup>1</sup> Este estudo originou a dissertação “A virtude como ato na elaboração do sentido de vida no luto” (Queiroz, 2010) realizada sob orientação do prof. Dr. Miguel Mahfoud no Mestrado do Programa de pós-graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

<sup>2</sup> Observamos a recorrência das virtudes nas narrativas e reconhecemos a importância do tema no desenvolvimento dos processos tanto na Psicologia Clínica como também na Coordenação de grupos de apoio ao luto (Rede API: Apoio a Perdas Irreparáveis. BH, 2003/2009).

observamos com frequência o aparecimento das virtudes<sup>3</sup> em suas diversas formas de expressão como fidelidade, coragem, generosidade, gratidão, misericórdia, temperança, tolerância, compaixão, entre outras. Tal recorrência nos suscitou diversas indagações: Por que este tema ressurgiu com tanta frequência nos questionamentos feitos pelas pessoas em luto? Por que citam as virtudes nas questões sobre a vida, família, amigos, significados, morte e Deus? Qual o significado de virtude<sup>4</sup>? Quais os significados das várias expressões da virtude<sup>5</sup>? Como podem contribuir com o luto?

Destas primeiras perguntas, outras foram desencadeadas: É possível ser mais humano consigo e com o outro dependendo do modo como o luto é elaborado? É possível viver a dor do luto e transformá-la em caminho de humanização ao invés de cair nos abismos da patologia ou da desumanização consigo e com outro? A pesquisa entrou por nova clareira com o estudo de Husserl e Stein que trouxe à tona nossa pergunta fundamental: Como se dá a relação da virtude com a dimensão do espírito? A partir desta formulação conseguimos clareza para nosso percurso teórico embasado no diálogo da psicologia com a filosofia<sup>6</sup>.

A fim de entrarmos pelas veredas, esclarecemos as perspectivas que regeram nossa caminhada. Primeiro, ressaltamos que ao eleger a Fenomenologia de Husserl como base epistemológica (1996, 2002), nosso olhar focou o processo do homem presente, inserido no *mundo-da-vida*, na relação de sentido com suas vivências. Com sua crítica ao positivismo, Husserl nos trouxe um caminho diferente para lidarmos com o ser humano e com o conhecimento em contraposição à busca por causas e efeitos, modo característico das teorias que sofreram a influência do positivismo. Com esta forma de conceber o homem nos encaminhamos para a compreensão de sentido do fenômeno em sua manifestação. Trata-se de uma abertura para os significados dos processos. Como segunda perspectiva, seguiremos pela antropologia filosófica steiniana, ou seja, a nossa visão de homem será iluminada pela teoria de Stein (2003, 2007) sobre a pessoa humana. Desta forma,

---

<sup>3</sup> Estudamos as virtudes em Aristóteles (1987), Pieper (1998), Reale (2001, 2002a, 2002b, 2005), Tillich (1976), MacIntyre (2001a, 2001b), Perine (1996, 2009), Berti (1997), Erikson (1985) e identificamos o conceito na abordagem da constituição da pessoa humana de Stein (2003). Neste artigo, vamos nos ater às discussões da virtude em Edith Stein (2003) e Alasdair MacIntyre (2001a, 2001b).

<sup>4</sup> Destacamos pensadores que se destacam no discurso sobre as virtudes: Sócrates (469 a.C. – 399 a.C.), Platão (427 a.C. – 347 a.C.), Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.); Epicuro (341 a.C. – 270 a.C.), os estóicos como Cícero (106 a.C. – 43 a.C.) e Sêneca (4 a.C. – 65) na era helenística; Agostinho de Hipona (354 – 430) e Tomás de Aquino (1225? – 1274) na filosofia medieval; Michel de Montaigne (1533 – 1595) no fim da renascença; Baruch de Espinosa (1632 – 1677) e Immanuel Kant (1724 – 1804) como expoente na filosofia moderna. No século XX, alguns dos autores que discutem a virtude no contexto atual: Friedrich Nietzsche (1844 – 1900); Émile Chartier conhecido como Alain (1868 – 1951); Joseph Pieper (1904 – 1997), Eric H. Erikson (1902–1994), Alasdair MacIntyre (1929 – ).

<sup>5</sup> Ressaltamos expressões das virtudes mais recorrentes nas narrativas do luto e citamos, dentre outros, autores que se debruçaram sobre os temas: Coragem (Sócrates, Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino; Tillich, 1992); Prudência (Aristóteles, Epicuro, Agostinho, Kant; Perine, 2009); Fidelidade (Montaigne; Erikson, 1985); Generosidade (Agostinho, Spinoza); Gratidão (Spinoza, Kant); Misericórdia (Spinoza); Temperança (Pieper, 1998); Tolerância (Pieper, 1998; Côrrea, 2008); Compaixão (Spinoza, Kant; Côrrea, 2008).

<sup>6</sup> Na dissertação formulamos um conceito psicossocial de luto fundamentado na categoria de *mundo-da-vida* elaborada por Husserl (1996) e na perspectiva da descrição fenomenológica de pessoa humana de Edith Stein (2003). Esclarecemos noções fundamentais destes autores em Ales Bello (2000, 2004), Zilles (1996), Amatuzzi (2008), Massimi (2001, 2006) e Mahfoud (2005, 2008).

podemos refletir sobre as virtudes no luto, não como resultado; mas, sim, como um processo que abre possibilidades. A terceira perspectiva, verdadeira clareira, foi aberta com conceitos fundamentais da antropologia filosófica de Edith Stein: atos da vontade, *habitus*, *força* e unidade da *força*.

## Conceitos fundamentais: *mundo-da-vida* e pessoa humana

A expressão *mundo-da-vida*, o *Lebenswelt* de Husserl, descreve o contexto histórico-afetivo-social do ser humano em suas múltiplas relações e na doação de significados. Como terreno da compreensão da subjetividade, esclarece nossos caminhos para a reflexão sobre os novos sentidos que se apresentam na vida a partir dos impactos vividos com a morte de uma pessoa querida. A seguinte reflexão confirma que fenomenologia pode contribuir para a ampliação da compreensão do homem vivendo elaboração de sentidos:

Contemplar o mundo a partir da nossa atitude fenomenológica significa vê-lo pura e exclusivamente do modo como adquire sentido e validade existencial em nossa vida de consciência e em configurações sempre novas. (ZILLES, 1996, p. 43).

Utilizaremos “o mundo do luto” para designar o novo e impactante contexto de vida cotidiano, o novo mundo que repentinamente emerge a partir da experiência da morte de uma pessoa querida provocando o aparecimento inevitável de indagações e emoções, antes desconhecidas. A nova realidade cotidiana, ou seja, o inesperado *mundo-da-vida* da pessoa em luto apresenta-se numa dinâmica singular e desafiadora de transformações diante do impacto da perda que pode se configurar como paralisante para muitas pessoas. A escuta abre possibilidades para novas formas de contato com o *mundo-da-vida*.

Podemos dizer que no grupo de apoio ao luto, acolhemos o fenômeno que se manifesta através da narração feita pela pessoa em luto; lidamos com a reconstrução do que foi vivido. Este conjunto de vivências que a pessoa nos apresenta faz parte de uma totalidade que pode ser nomeada como seu *mundo-da-vida*, expressão que traduz o *Lebenswelt*. (QUEIROZ, MAHFOUD, 2010, p. 42).

A fim de lidar com a complexidade do ser humano diante da morte, buscamos as bases de sustentação no pensamento de Husserl e Edith Stein pelo fato destes filósofos nos proporcionarem uma visão aprofundada de ser humano com possibilidades de abertura para si, para o outro e para a totalidade. Com a clareza no conhecimento do método fenomenológico husserliano, Stein realizou a redução eidética no trabalho de fixar a atenção *nas coisas mesmas* a fim de dirigir a atenção ao essencial do ser humano na obra *A estrutura da Pessoa Humana* (STEIN, 2003). Ela explicita a forma e função do olhar que fixa a atenção *nas coisas mesmas* e capta o essencial:

Não interrogar as teorias sobre as coisas, deixar fora, tanto quanto seja possível, o que se ouviu e leu e as composições de lugar que a si mesmo se tem feito, para melhor aproximar-se das coisas com um olhar livre de pré-conceitos e beber da intuição imediata. Se quisermos saber o que é

o homem, precisamos nos pôr do modo mais vivo possível na situação em que experienciamos a existência humana, quer dizer, o que dela experimentamos em nós mesmos e nos nossos encontros com outros homens. (STEIN, 2003, p. 590).

É na profundidade da visão steiniana de homem que nos alicerçamos para refletir sobre a totalidade da pessoa humana reconhecida no dinamismo e unidade de suas dimensões – corpórea, psíquica<sup>7</sup>, espiritual - na perspectiva de sua ação e relação com outras pessoas no mundo e incluindo os elementos de sua realidade social e histórica. A abertura da dimensão do espírito (STEIN, 2003) é a primeira característica que ela nos apresenta na descrição do que é específico do humano: a possibilidade da pessoa se dar conta de si mesma no que ela experimenta, é o poder saber de seu próprio ser e de sua própria vida. Esta percepção que a pessoa humana pode ter de si mesma, a torna consciente de si: “Mediante esta percepção, sou consciente de mim mesmo, não meramente da corporalidade, senão de todo o eu corporal-anímico-espiritual.” (STEIN, 2003, p. 594). A dimensão do espírito implica em compreendermos o homem como ser de possibilidades de transformação. O que antes poderia passar despercebido no correr do dia a dia, pelo contrário, coloca-se em relevo. Na vivência da perda de um ente querido e no tempo de elaboração do luto podemos nos deparar tanto com a aridez como também com a fertilidade, no próprio terreno da dor. Neste tempo de se situar no outro mundo, o homem tem possibilidades de redescobrir outros olhares e posicionamentos quando apreende que seu mundo não se reduz ao espaço físico e que integra heranças culturais, crenças, valores, afetos e relacionamentos. Ao elaborar a concepção de *Lebenswelt*, o *mundo-da-vida*, Husserl escreveu sobre *Umwelt*, o mundo circundante vivido na dimensão do espírito:

Mundo circundante (*Umwelt*) é um conceito que tem seu lugar exclusivamente na esfera espiritual. Que nós vivemos em nosso respectivo mundo circundante, ao qual estão dirigidas todas as nossas preocupações e esforços, designa um fato que sucede puramente no plano espiritual. (HUSSERL, 1996, p. 62).

Com a dimensão do espírito que implica em *despertar* e em *abertura* (STEIN, 2003), o conceito de pessoa humana nos possibilita ir além da dimensão da corporeidade e da dimensão psíquica que abarca sensações, percepções, afetos e emoções. Sendo assim, podemos contemplar o sujeito perguntando sobre a sua condição humana e sobre os sentidos que encontra em si mesmo e no mundo, ou seja, aberto para a vivência do *mundo-da-vida*.

Não somente *sou* e nem somente *vivo*, mas *sei* de meu ser, de minha vida. E tudo isto é uma só coisa. A forma originária do saber que pertence ao ser e à vida espiritual não é um saber *a posteriori*, reflexivo, onde a vida se torna um objeto de conhecimento; é como uma luz atravessando a vida espiritual. Também a vida espiritual é saber originário acerca de coisas

<sup>7</sup> Edith Stein utiliza a palavra “anímica” com o significado de “psíquica”, por exemplo, ao desenvolver o tema da intencionalidade (STEIN, 2003).

diferentes de si mesmo. Quer dizer estar apto para outras coisas, olhar um mundo diante da pessoa. O saber de si mesmo é abertura para dentro, o saber de outras coisas é abertura para fora. (STEIN, 2003, p. 648-649).

## A força de humanização – a virtude - no novo mundo que emerge no luto

Em busca de luz nas veredas, vejamos o conceito geral de virtude que além de nos remeter à ideia de força e poder, revela o “sentido do hábito ou maneira de ser de uma coisa, hábito que se torna possível por haver previamente nela uma potencialidade ou capacidade de ser de um modo determinado” (FERRATER MORA, 2001, p. 3027). Referindo-se, especificamente aos seres humanos, podemos conceituá-la como poder ou força de humanidade. Na descrição da pessoa humana, identificamos presença da virtude:

uma nova via de acesso para compreender as “potências” e, por meio delas, provavelmente uma compreensão mais profunda destes mesmos fatos. Na terminologia latina, encontramos expressões usadas como alternativas a “potência”: *virtus*, virtudes, faculdades. A estes termos corresponde aproximadamente uma série de expressões de nosso idioma: disposições, forças, faculdades, capacidades. É patente que com cada uma delas nos referimos à mesma coisa desde um ponto de vista diferente. (STEIN, 2003, p. 701).

Para dialogar com Edith Stein, trazemos MacIntyre (2001a, 2001b) que nos oferece uma revisão histórica diferenciando as noções da virtude desde a Antiguidade. Ele nos conduz na reflexão dos conceitos de cada época até chegar ao contexto atual que nos instiga a reconhecer a necessidade do sentido e da finalidade da virtude em nosso cotidiano, indo além das necessidades individuais e estendendo-se à vida da coletividade, tarefa que exige a recuperação da vivência da totalidade e da unidade da vida. Ele nos mostra as grandes transformações sofridas por este conceito:

na teoria homérica, o conceito de virtude é secundário ao de *papel social*, na teoria de Aristóteles, é secundário ao da *vida boa para o homem*, concebida como o *télos* da atividade humana e, na teoria bem posterior de Franklin, é secundário ao de utilidade [...] se torna claro o caráter complexo, histórico e multifacetado do conceito central de virtude. (MACINTYRE, 2001b, p. 314).

É um termo presente desde a Antiguidade que tem a necessidade de ser compreendido em sua profundidade, podendo ultrapassar as deformações que sofreu em sua raiz que nos aponta para um chamado de humanização e de cuidado com a vida. As diferenças na forma de concebê-la ainda desafiam a compreensão contemporânea e

essa má interpretação é resultado de uma longa história de fins da Idade Média até o presente, durante a qual as listas predominantes de virtudes mudaram, a concepção das virtudes individuais mudou e o próprio



conceito de uma virtude se tornou diferente do que era. (MACINTYRE, 2001b, p. 379-380).

Com afinidades ao pensamento steiniano, MacIntyre considera a possibilidade da virtude na vida contemporânea tendo como referência o horizonte da experiência comunitária:

É Aristóteles, na discussão do livro IX da *Ética a Nicômaco* [1166a 1-1166b 29], quem, possivelmente, melhor descreve como as virtudes permitem ao ser humano ver a si mesmo e aos demais, e ver sua relação com os demais, como membros ou potenciais membros de alguma rede de reciprocidades. (MACINTYRE, 2001b, p. 189).

## Alteridade e Intersubjetividade na constituição da relação pessoa-comunidade

Os desafios da compreensão da virtude nos mostram a necessidade de reflexão sobre alteridade e intersubjetividade, facetas da afetividade implícitas à noção steiniana de comunidade. O sentido geral de comunidade pode nomear situações passageiras ou duradouras “onde existem não somente as relações mútuas entre as pessoas, mas também aquelas pessoas comparecem como uma unidade e formam um ‘nós’” (STEIN, 2003, p. 716). No sentido restrito é a “comunidade permanente de vida entre pessoas que afeta a essas pessoas na profundidade de seu ser e lhes confere uma presença duradoura” (STEIN, 2003, p. 716). No contexto das relações, destacamos a intersubjetividade, termo desenvolvido no pensamento de Husserl que teve, posteriormente, continuidade em Stein:

Este “nós” é a intersubjetividade transcendental na qual se constitui o mundo com validade “objetiva” para todos. Existe, assim, com fundamento na experiência transcendental, uma pluralidade de seres que são “em si e para si” e que para mim só se dão no modo de “outro”, como alteridade. (ZILLES, 1996, p. 34).

Sendo o conceito de intersubjetividade pertinente à constituição da pessoa humana ressaltamos a importância da comunicação, das relações afetivas na comunidade e da relação pessoa-comunidade. É na relação com o outro, na relação intersubjetiva que se formam os significados do mundo, ou seja, a elaboração de sentidos acontece na vivência comunitária.

Trata-se de uma fenomenologia da *intersubjetividade*. Para fugir do solipsismo, Husserl colocou a questão de como é possível refletir não somente acerca de si mesmo, mas também atingir o universal. Não apenas a vida da consciência individual é um campo de experiências completas a ser percorrido em si. Não somente eu posso dizer que existe um corpo, que existem os impulsos, os instintos, e pensar tudo isto com referência a mim mesmo, mas também posso refletir a vida da consciência universal que, para além do eu individual, une cada eu com outro eu, numa efetiva e possível comunicação. (ALES BELLO, 2004, p. 93).

Ao abordarmos a concepção husserliana de *mundo-da-vida* compreendemos a importância do reconhecimento do mundo que se dá na vida cotidiana como um grande mapa que abrimos para os significados do mundo e a construção do conhecimento. Para iluminar nosso percurso, ressaltamos a importância da concepção de *mundo-da-vida* em aliança com as noções de intersubjetividade, de alteridade e de vivência comunitária para pensarmos as virtudes no luto como possíveis fontes doadoras de significação após o impacto da perda.

## **Forma e alma humana para guiar a compreensão do *habitus***

Buscando mais luzes para a noite escura do luto, esclarecemos o uso da expressão aristotélico-tomista “alma humana” no pensamento steiniano e para isto vamos nos remeter ao conceito de *forma* explicitado como estrutura que constitui determinado ser em sua essência, em outras palavras, é a estrutura essencial que contém um sentido. A noção de *forma* foi utilizada por Aristóteles e depois por Tomás de Aquino, este a conceituou como a

estrutura íntima que define cada coisa, sim, mas enquanto tomando consistência num dinamismo que a ultrapassa. A forma é a ‘estrutura’ de alguma coisa, mas também é sua ‘vocalização’ no conjunto do universo. (AMATUZZI, 2003, p. 50).

Além de implicar numa estrutura, ela contém um sentido e possui uma “vocalização” compreendida como uma ordenação para um determinado sentido, que existe em si mesma. Assim, entendemos a alma humana como *forma*, determinada pelos princípios de sua operação própria que pressupõem a interação com o mundo: “uma operação de relação, de comunhão com tudo o mais” (AMATUZZI, 2003, p. 50). A complexidade da alma humana é esclarecida na progressão que aparece sucessivamente da alma vegetativa, para a sensitiva e, em seguida, para a racional. Esta complexidade da alma humana está também em aliança com a unidade das dimensões da pessoa humana. Considerando que “Alma é o princípio que dá vida a todos os viventes” (MASSIMI, 2001, p. 5) concluímos que é a estrutura que possibilita a condição de ser animado, trazendo o dinamismo, unidade e sentido. A alma individual nos revela a unidade, pois, é a *forma* ou estrutura que possibilita a existência da pessoa. Na seguinte descrição de Stein reconhecemos a ideia de unidade que se contrapõe aos riscos das visões dissociativas:

A alma não “habita” o corpo como casa, este não é colocado ou tirado como um vestido, e se os filósofos gregos o denominavam “cárcere” ou “tumba” da alma, referiam-se a uma vinculação estreita e dolorosa, referiam-se em todo caso a uma “vinculação.” (STEIN, 2003, p. 681-682).

Para Stein, referir-se à alma implica na visão de unidade, recuperar esta concepção possibilita a superação da visão dissociativa que predominou no pensamento moderno e nos aproximar deste ser humano reconhecendo-o em sua totalidade.

## Possibilidade de sair da escuridão com o sentido genuíno de *habitus*

As noções anteriores nos conduzem ao conceito de *habitus*, que em sua origem diferencia-se do sentido usual de hábito com o significado de um costume, uma rotina ou uma atividade que foi tão repetida que já nos acostumamos com ela. Na verdade, o *habitus* “é o contrário de um ‘hábito’ que é um mecanismo já montado e fixo.” (MASSIMI, 2006, p.7). O que a princípio poderia parecer sutil, revela uma diferença fundamental que possibilita compreender o sentido de *habitus* como próprio da constituição humana. A raiz latina, *habitus* tem a correspondência em grego, *hexis* que nos remete ao significado de “uma constituição, um estado do corpo e da alma, uma maneira de ser; alguma coisa que se tem (habere=ter).” (MASSIMI, 2006, p. 7). É este o sentido – de *habitus* – que pode vir a oferecer luz ao caminhante por ter o significado de disposição que faz parte da dimensão psíquica como estrutura, algo que temos em nossa constituição universal; porém, como disposição, pode ou não ser atualizada, em outras palavras, pode ser ou não desenvolvida pelo homem.

Tendo origens em Aristóteles, este termo foi discutido por Tomás de Aquino ao estabelecer a distinção entre paixão, potência e virtude concluindo que esta última tem a conotação específica de *habitus*, ou seja, tem o caráter constitutivo e é estruturante da pessoa (TOMÁS DE AQUINO, 2000). Stein recebeu influências do pensamento tomista e reforça que o *habitus* necessita do agir humano para se atualizar, ou seja, as potencialidades da pessoa humana necessitam do contexto favorável para que sejam desenvolvidas; a pessoa humana pode ter as potencialidades e estas não chegarem a se converter em *habitus*: “as capacidades do homem que não encontram ocasião para se atualizar, podem ficar atrofiadas.” (STEIN, 2003, p. 647). O atrofiamento surge quando o homem não desenvolve suas potências, pois, as virtudes são potências em ato.

Com possibilidades de respostas para nossas questões, novas luzes se iniciam, pois, passamos a compreender a pertinência da virtude em nossa constituição humana. E, de posse do conceito de unidade da alma, na verdade, não estamos sem nada quando acreditamos que perdemos tudo. Stein enfatiza a inter-relação das potências confirmando-nos a presença da virtude e destacando que estas noções precisam ser pensadas na perspectiva de uma unidade da alma: “precisamente nas relações existentes entre as potências, os hábitos e os atos é onde melhor se confirma a unidade da alma.” (STEIN, 2003, p. 646).

A potencialidade que foi atualizada se converte em possibilidades e será relevante para a vida da pessoa como um todo, seja na perspectiva temporal, como também se irradiando nas dimensões corporais, psíquicas e espirituais. Isto se dá pela presença do núcleo da pessoa: “A dimensão da interioridade [...] um fundo da alma que me acompanha, uma espacialidade interior com o seu centro.” (ALES BELLO, 2000, p. 23).

## A luz surpreendente do pensamento steiniano: a noção de força

Em situações da vida que nos deparamos com impactos, desafios e suportamos uma grande dor, como no luto, somos atingidos na parte mais pro-

funda de nosso ser. No entanto, nos damos conta, que temos uma força, no dizer do senso comum, que não sabemos de onde nasceu que nos possibilita reagir e transformar; ou, podemos também nos deparar com a falta da força que impede o prosseguimento da existência saudável. Na caminhada com Stein, saímos do senso comum e penetramos na clareza de conceitos que nos possibilitam compreender a *força* pertinente ao dinamismo e à complexidade da pessoa humana.

Aqui chegamos à região mais esclarecedora de nossa caminhada, a vereda de maior clareza que nos surpreendeu: todo o itinerário desenvolvido até aqui nos possibilitou vislumbrar a compreensão do conceito de *força* e de unidade da *força*. No pensamento de Edith Stein, a *força* é uma palavra que descortina o horizonte e nos confirma o dinamismo e a unidade das dimensões da pessoa humana. Ela própria questiona a lacuna conceitual desta noção por parte da psicologia. A compreensão deste termo se torna fundamental para que possamos compreender a dimensão do espírito como fonte de *força* e a relação com a virtude.

Destacamos a importância da presença dos conceitos aristotélico-tomistas em sua teoria, no entanto, a filósofa vai além ao introduzir o conceito inovador da *força*. Stein proporciona um aprofundamento e acréscimo ao pensamento de Tomás de Aquino:

Ela introduz um conceito aparentemente estranho ao pensador medieval, aquele de força vital, que já havia utilizado com sucesso na sua obra fenomenológica *Psicologia e ciência do espírito – Contribuição para uma fundação filosófica*. (ALES BELLO, 2000, p. 18).

Para compreendermos a noção steiniana de *força*, partimos da descrição dinâmica da filósofa na qual o corpo é considerado como *forma* completamente penetrado pela alma, que se converte em corpo penetrado pelo espírito, sendo este *materializado* e organizado:

O corpo está por completo penetrado pela alma, de maneira que não somente a matéria organizada se converte em corpo penetrado de espírito, senão que também o espírito se converte em espírito materializado e organizado. (STEIN, 2003, p. 682).

A ideia de unidade se contrapõe aos riscos das visões dissociativas. Sustentada pela fenomenologia husserliana, ela confirma a concepção do ser humano em sua unidade e descreve a *força* como propriedade das dimensões humanas. Ao explicitar a noção de vivência, esclarece o termo *força*:

A *força* é uma propriedade permanente do homem como um todo que não se vivencia diretamente, mas através do vivenciado de modo imediato: através, por um lado, dos “sentimentos vitais” próprios que a manifestam, e também através do modo em que executamos atos que têm em si mesmos um sentido inteiramente diferente, que por seu modo de serem executados se revelam como dependentes da força existente e então são experienciados como atividades de especial intensidade, que consomem muita força. (STEIN, 2003, p. 700).

Stein reconhece a *força vital* como propriedade inerente à unidade das dimensões humanas que nos dá abertura para o exercício das atitudes necessárias do viver. Ao tratarmos das potências, vimos que Stein ressalta que nem sempre todas podem chegar a se converter em *habitus*, seja em função da quantidade da *força* disponível ou em função de circunstâncias externas, evidenciando assim a complexidade humana em suas possibilidades e limites. O contexto biopsicossocial e espiritual vivenciado pela pessoa pode favorecer a atualização de determinadas potências em detrimento de outras, sendo assim, evidencia-se a relação da *força* com o conceito de potência e ato e com o *mundo-da-vida*. Na descrição da constituição da pessoa humana, Stein ainda acrescenta uma pluralidade de *forças* chamadas de potências, disposições e capacidades e enfatiza a presença da *força* na vida diária:

A alma humana possui uma força natural, diferente nas distintas almas; mas essa força natural não lhes corresponde à parte ou independentemente de toda sua constituição psicofísica; encontra-se vinculada a esta. Falamos de força corporal, não como algo mecânico mas orgânico, que se apresenta em crescimento (concretamente, em um crescimento com ordenação nas proporções determinadas), na atividade, no trabalho e no sofrimento. (STEIN, 2003, p. 685).

Esta descrição da *força* corporal nos dá a noção da organicidade que se irradia na unidade corpórea-psíquica-espiritual presente na vida prática. Esta *força* que pode também ser chamada de *força* espiritual, precisa ser bem conduzida para se conservar e ter continuidade, considerando que ela se consome ao se atualizar, no movimento e no dinamismo próprio da vida. Cabe ao homem a decisão de aprender e encaminhar de forma apropriada o uso da sua *força* corporal, da psíquica e a espiritual considerando suas interdependências:

A força corporal e a força espiritual não são independentes entre si: quando nosso corpo se cansa, isto é, tem um esforço corporal, o rendimento espiritual é inteiramente impossível ou possível somente com um grande esforço. E vice-versa: o esforço espiritual produz cansaço corporal. (STEIN, 2003, p. 685).

A concepção steiniana de *força* como constituinte da pessoa humana acende as luzes do dia para o caminhante prosseguir. Ao reconhecermos a dimensão do espírito como fonte de *força*, estabelecemos a possibilidade de relação da virtude com a elaboração do sentido de vida pela pessoa enlutada. Nesta perspectiva a definição de virtude como poder ou *força* humanizadora ressoa com toda consistência, pois realmente se traduz na possibilidade da *força* se colocar presente na manifestação da atualização do *habitus*.

Passemos a outro passo esclarecedor no pensamento steiniano com a expressão "atos da vontade". Ela nos diz que estes são "como a decisão, que conduz a um fim, ou seja, são movimentos em direção à determinada meta." (STEIN, 2007, p. 483). A vida do espírito, como entendimento e vontade, possibilita a condução da *força* vital, ou seja, a atividade da vontade orienta a nossa *força*: "A atividade da vontade implica tensão elevada da força. A vontade dirige a força em uma determinada direção." (STEIN, 2003, p. 703). Na dimensão do espírito, o entendi-

mento, ou seja, o intelecto apreende o mundo dos objetos e conhece-o, como também conduz a vontade na realização do seu querer. A clareza sobre o dinamismo da vida do espírito que encontramos no pensamento de Edith Stein nos permite ampliação na compreensão tanto das relações entre vontade e decisão, como também na relação entre a presença da virtude na dimensão espiritual e as possibilidades de elaboração de sentido.

## Conceito de Luto: horizonte para prosseguir

Ao falarmos de pessoas que perderam entes queridos, estamos refletindo sobre impactos nas relações de proximidade afetiva, ou seja, de vinculação com o outro. É a relação de vínculo - elo afetivo - que sofrendo o corte (QUEIROZ, MAHFOUD, 2010) nos encaminha para a definição: "Só existe luto quando tiver existido um vínculo que tenha sido rompido." (BROMBERG, 1996, p. 101). Este rompimento provoca múltiplas ressonâncias psicológicas, sociais, familiares, profissionais nos diversos ambientes por onde o enlutado percorre. Como estudioso do tema, Parkes (1988) ressalta que a transição psicossocial vivida no luto proporciona mudanças na concepção de mundo (QUEIROZ, MAHFOUD, 2010):

E o luto ainda se parece com o medo. Talvez, de modo mais estrito, com o suspense. Ou mesmo com esperar; fazer hora à espera de que algo aconteça. Ele confere à vida um caráter permanentemente provisório. Parece que não vale a pena começar algo. Não consigo sossegar. [...] Até então, sempre tivera muito pouco tempo. Agora não há nada, senão o tempo. Quase o tempo puro, a sucessão vazia. (LEWIS, 2006, p. 54-55).

Se o momento mais escuro da noite é o mesmo que gera as primeiras clarezas do dia, o nosso caminhante recebe suas luzes quando Edith Stein nos mostra que a potência da pessoa humana transformada em ato é entendida como virtude – no sentido de *habitus* - que se relaciona com a *força* da dimensão do espírito. A apreensão desta bagagem teórica nos possibilitou elaborar um conceito psicossocial do luto, à luz do *mundo-da-vida*:

O luto é um processo iniciado por uma ruptura desencadeada a partir de uma situação de perda ocasionada pela morte de uma pessoa com quem se tem vínculos de afeto e que leva à instauração de uma crise na relação da pessoa com o seu *mundo-da-vida*. O processo se desenvolve no âmbito de vivências de sensações, emoções, sentimentos, pensamentos e questionamentos que se expressam na unidade das dimensões corpóreas, psíquicas (afetivas) e do espírito. O luto intensifica a necessidade de reelaboração do sentido de vida, da afetividade, da vida prática e do *mundo-da-vida*, trazendo possibilidades de desenvolvimento da pessoa humana considerada em sua vivência comunitária. (QUEIROZ, MAHFOUD, 2010).

## Considerações finais

Destacamos a importância do pensamento steiniano que nos permitiu ampliar a compreensão da constituição da pessoa humana nos seguintes aspectos: a

abertura da noção de *habitus* para o entendimento da unidade da *força*; a concepção da dimensão do espírito como fonte de *força*; a relação do dinamismo da *força* com atos da vontade; a presença da virtude em ato, ou seja, potência atualizada, no âmbito da dimensão do espírito. Estas relações nos permitem responder as perguntas deflagradoras afirmando que as manifestações da virtude têm conotação específica de *habitus* em seu caráter constitutivo da pessoa humana e que necessitam do agir humano no contexto biopsicossocial e espiritual para se atualizar, ou seja, transformar potência em ato. “Assim contemplado, o homem se revela como um organismo de estrutura muito complexa: como um todo vital unitário em contínuo processo de fazer-se e transformar-se.” (STEIN, 2003, p. 647). As transformações possibilitam aberturas para a expressão pessoal, pois entre outras formas, por meio da virtude em seus atos é a pessoa que “através de si mesma está neles.” (STEIN, 2007, p. 484).

Neste percurso, a relação entre o significado de *habitus* e de unidade da *força* nos deu clareza e abertura para a compreensão das possibilidades de formação de sentido a partir de vivências da virtude como ato no processo do luto. Com esta afirmação, podemos compreender a manifestação frequente desta temática, pois é uma das formas do homem entrar em contato com sua *força* e manifestá-la como uma expressão de resignificação frente à vida que prossegue. Ao realizarmos este percurso, torna-se clara a palavra *fortitudo* em latim como coragem do ser humano frente às adversidades e que pode ser traduzida como força da alma, no sentido do poder de ser: “A coragem ouve a razão e leva a cabo a intenção da mente. É a força da alma para conquistar a vitória em perigo extremo [...]” (TILLICH, 1992, p. 11).

Apontamos a possibilidade do exercício da virtude como ponte para a redefinição da relação com o mundo do luto, ou seja, a virtude pode contribuir para o fortalecimento da pessoa que vivencia a transição psicossocial do luto no *mundo-da-vida*. Consideramos a presença da virtude como um fator de potencialização e que favorece o processo de reintegração com o *mundo-da-vida* que sofreu modificações e pode ser renovado.

Concluindo o nosso percurso, agora com as luzes claras do dia, visamos contribuir com a promoção de saúde na perspectiva biopsicossocial e espiritual; o reconhecimento do sentido do valor e do cuidado com o humano em nossa cultura; impulsionar mudanças de atitude diante da pessoa que convive com as questões últimas e essenciais da vida.

## Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

AMATUZZI, M. M. Releitura de textos de Tomás de Aquino visando à construção de um pensamento psicológico. *Memorandum*, Belo Horizonte, UFMG; Ribeirão Preto, USP, n. 5, p. 42-54. 2003. [Online]. 2003. Disponível: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos05/amatuzzi01.htm>. [10/12/2008]

- ALES BELLO, A. Presentazione. In: STEIN, Edith. *La struttura della persona umana*. Roma: Città Nuova Editrice, 2000. (p. 5-25).
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. Bauru: EDUSC, 2004.
- BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- BROMBERG, M. H. P. F. Luto: a morte do outro em si. In: BROMBERG, M. H. P. F.; KÓVACS, M. J.; CARVALHO, M. M. M.J. de; CARVALHO, V. A. de. *Vida e morte: laços da existência*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.
- CÓRREA, J. de A. *Morte*. São Paulo: Editora Globo, 2008.
- ERIKSON, E. H. *El ciclo vital completado*. Buenos Aires: Paidós, 1985.
- FERRATER MORA, J. Virtude. In: FERRATER MORA, J. *Dicionário de filosofia*. V.4. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 3027-3030.
- HUSSERL, E. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensayos*. Barcelona: Anthropos Editorial; Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.
- LEWIS, C. S. *A anatomia de uma dor: um luto em observação*. São Paulo: Vida, 2006.
- MACINTYRE, A. *Animales racionales e dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós, 2001a.
- \_\_\_\_\_. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. São Paulo: EDUSC, 2001b.
- MAHFOUD, M. Formação da pessoa e caminho humano: Edith Stein e Martin Buber. *Memorandum*, Belo Horizonte, UFMG; Ribeirão Preto, USP, n. 8. 52-61. [Online]. 2005. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos08/mahfoud02.htm>[30/10/2009]
- MASSIMI, M. *A história do conceito de pessoa*. Palestra proferida no Departamento de Psicologia, FAFICH, UFMG, Belo Horizonte, MG. Manuscrito não-publicado. 2001.
- \_\_\_\_\_. *Glossário de conceitos da tradição filosófica derivados de Aristóteles e Tomás de Aquino*. Pós-Graduação da Psicologia, FAFICH, UFMG, B.H. Manuscrito não-publicado, 2006.
- PARKES, C. M. *Luto: estudos sobre a perda na vida adulta*. São Paulo: Summus Editorial, 1998.
- PERINE, M. Ato e potência: implicações éticas de uma doutrina metafísica. *Kriterion*, v.94, 1996, p. 7-23.
- \_\_\_\_\_. A sabedoria é uma atitude. Em Novaes, Adauto (Org.). *Vida vício virtude*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, Edições SESC SP, 2009. p. 81-105.
- PIEPER, J. *Las virtudes fundamentales*. 6ª edición. Madrid: Ediciones Rialp, 1998.
- QUEIROZ, M. I. C. de. *A virtude como ato na elaboração de sentido de vida no luto*. Belo Horizonte. 217p. Dissertação (Mestrado). Psicologia Social. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2010.



Disponível em: [http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/1843/VCSA-8CLFXB/1/a\\_virtude\\_como\\_ato\\_na\\_elabora\\_o\\_de\\_sentido\\_de\\_vida\\_no\\_luto.pdf](http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/1843/VCSA-8CLFXB/1/a_virtude_como_ato_na_elabora_o_de_sentido_de_vida_no_luto.pdf)

\_\_\_\_\_. MAHFOUD, M. A virtude como ato no luto. *Memorandum*, Belo Horizonte, UFMG; Ribeirão Preto, USP, n. 9. p. 40-64. [On-line]. 2010. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a19/queirozmahfoud0> [01/09/16]

REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. v. 5, 2. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia Antiga*. v. 2, 2. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2002a.

\_\_\_\_\_. *O saber dos antigos*. Terapia para os tempos atuais. 2ª ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2002b.

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia Antiga*. v. 1. 5. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

STEIN, E. Estructura de la persona humana. In: STEIN, E. *Obras Completas*, V. IV: escritos antropológicos y pedagógicos. Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitória: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2003. (p. 555-749).

\_\_\_\_\_. Acto e Potencia. In: STEIN, E. *Obras Completas*, V. III. Escritos Filosóficos. Burgos: Editorial Monte Carmelo; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Vitória: Ediciones El Carmen, 2007, p. 482-528.

TILLICH, P. *A coragem de ser*: baseado nas Conferências Terry, pronunciadas na Yale University. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário a la ética a Nicómaco de Aristóteles*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2000.

ZILLES, U. A fenomenologia como método radical. In: HUSSERL, E. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 11-55.

Data de recebimento: 08/09/2016

Data de aprovação: 14/02/2017

# A relação binominal *virtù-fortuna* no pensamento ético e político de Maquiavel

## RESUMO

O presente estudo representa um esforço no sentido de aprofundar e evidenciar a relação binomial *virtù-fortuna* e o papel fundamental que ela representa no pensamento de Maquiavel acerca da ordenação da sociedade através da ação do príncipe. De um lado a *fortuna*, imediatamente ligada à providência divina e à mitologia pagã, não representando simplesmente o acaso ou a mera sorte, por outro lado, a *virtù*, o conjunto de capacidades do príncipe, os meios e a excelência que o fazem atuar devidamente em todas as ocasiões. A relação entre *fortuna* e *virtù* não se pode encarar como artificial ou simples resultado arbitrário da mudança dos tempos. Ao introduzir uma concepção cíclica da História, Maquiavel evidencia a importância capital dos eventos na prossecução de certos fins, pelo que, necessariamente, de todas as decisões resultam causas necessárias, desejadas ou não. Cabe ao príncipe engrandecer-se em *virtù* para compreender como agir no novo ciclo, no seu tempo concreto, considerando escrupulosamente os exemplos do passado, evitando os erros cometidos por outros, superando em excelência os antigos.

**Palavras-chave:** Maquiavel; Fortuna; Virtù; Príncipe; Estado.

## ABSTRACT

The present study represents an effort to deepen and enhance the relationship binomial *virtù-fortuna* and the key role it plays in Machiavelli's thought about the sort of society through the action of the prince. On one side the term *fortuna*, which is immediately related to divine providence and the pagan mythology, instead of representing accidental situations or mere luck, and on the other hand, *virtù*, the essential capabilities of the prince, the means and excellence that make

---

\* Doutorando de Filosofia Política no MANCEPT, Universidade de Manchester (Manchester, Reino Unido).  
Email: jorge.dm.mateus@gmail.com.

him act properly in all occasions, according to his own will. The relationship between *fortuna* and *virtù* cannot be considered as artificial or arbitrary, a simple result of the changing times. By introducing a cyclical conception of History, Machiavelli emphasizes the importance of events in the pursuit of certain purposes, so the results are the necessary causes of all the prince's decisions, rather desirable or not. It is thus the prince's task to enlarge his *virtù* in order to understand how to act in the new cycle in its concrete time, carefully considering the examples of the past, avoiding the mistakes made by others, outstanding them.

**Keywords:** Machiavelli; Fortuna; Virtù; Prince; State.

O traço que define toda a obra de Maquiavel encontra-se na sua pretensão de escrever acerca da "verdade efetiva das coisas" (MAQUIAVEL, 2012, p. 185), deixando de lado o que podemos considerar de imaginário, inscrito no plano do dever-ser. De facto, Maquiavel quebra com a corrente ideológica dominante do sacerdotalismo medieval, lançando os alicerces teóricos do absolutismo moderno e do realismo político, sustentado pela figura do príncipe.

Sendo o criador do termo Estado no sentido moderno (MANSFIELD, 1996, p. 3), Maquiavel conceptualiza uma entidade gestonária e relacional algo complexa e que segue ainda na via de uma gradual institucionalização, pelo que é indissociável da figura do príncipe: é o traço indelével do absolutismo de Estado. Em traços gerais, o príncipe encerra em si um modelo de virtude e excelência que o tornam bem-sucedido na empresa que é gerir e elevar o Estado, pois o bom governo é o seu principal propósito. Deve ser realista e tomar em pouca consideração os homens no seu conjunto, preocupando-se com a sua ação efetiva e não com o que deveria fazer, cultivando sempre o egoísmo e seguindo só a sua vontade, desejando ser temido, ao invés de amado<sup>1</sup>, pois os homens "são ingratos, volúveis, simuladores e dissimuladores, receosos dos perigos, ávidos de lucro, temerosos do castigo [...] o medo, porém, mantém-se pelo temor do castigo, que nunca nos abandona." (MAQUIAVEL, 2012, p. 192), porque, se a necessidade o exigir, revoltam-se contra quem lhes faz o bem. Ainda assim, o príncipe prefere sempre praticar o bem, e se pratica o mal é apenas porque a isso foi obrigado, da mesma maneira que é conhecedor das circunstâncias e simula e dissimula consoante lhe aprouver, pois a sua plasticidade verifica-se precisamente no facto de aparentar possuir todas as capacidades acima descritas, e outras ainda, se bem que não precise, efetivamente, de possuí-las todas, desde que isso consiga dar a entender. O príncipe "precisa de ter um espírito disposto a vergar-se conforme os ventos da fortuna." (MAQUIAVEL, 2012, p. 197), por isso ele está acima de todos os

<sup>1</sup> A este propósito, talvez seja adequado lembrar as palavras avisadas do escoliasta: "a grandeza de um capitão não depende da moralidade nem está reduzida à imoralidade mas depende inteiramente da virtude amoral, por força da mente, vontade ou temperamento, para não dizer sobre a força da alma. Tanto a moralidade como a imoralidade têm os seus usos, porque tanto o amor como o temor movem os seres humanos. Mas tanto as qualidades que fazem um capitão amado e aquelas que o fazem temido se podem tornar perigosas para ele próprio. Portanto, uma combinação criteriosa de ambos, uma espécie de "via intermédia", é necessária". (STRAUSS, 1958, p. 162).

outros homens, e por isso lhe cabe manter o Estado por todos os meios que encontre ao seu dispor, estando a sua figura além do bem e do mal.

Ao introduzir os termos *virtù* e *fortuna*, Maquiavel remete para o núcleo central da ação que envolve o príncipe, ou seja, toda a compreensão da sua atuação se deve à estrita e complexa simbiose que existe entre a *virtù* e a *fortuna*. Este binómio, mais que cada um dos termos em separado, traduz uma relação viva que é fulcral para entender até que ponto o príncipe é o legítimo governante e condutor do Estado, mas também até que ponto ele consegue manter em suspenso os acontecimentos, tendo por base a sua habilidade e audácia políticas face tanto ao imprevisto quanto ao determinismo. Em primeiro lugar, considerando a *virtù*, podemos tomar em conta as capacidades que atrás descrevemos e que o príncipe deve possuir, ou fingir possuir. A *virtù*, contudo, aparenta ter um alcance mais universal, parece traduzir-se na convergência de todas essas simples capacidades para obter um resultado maior, a saber, o controlo tanto da situação presente como do porvir. A convergência dessas capacidades pretende funcionar como animador na prossecução dos fins da governação, assim, a *virtude* aparece descrita como elemento da vida boa, da capacidade e habilidade (sobretudo políticas) nutrindo também significado ao nível das capacidades físicas do indivíduo, da sua erudição, e da própria utilidade das coisas. Prende-se com a capacidade do príncipe olhar o mundo e de o compreender e apreender nas suas múltiplas variáveis e dimensões, não se restringindo a ter um olhar apenas sobre uma parte restrita, fazendo dele um simples tecnocrata, mas uma compreensão ampla e total dos eventos que o rodeiam.

Mas deve-se tomar desde logo em linha de conta o carácter ambíguo e até paradoxal do termo. Ao referir o exemplo de Agátocles, Maquiavel parece condenar a conduta vil de um governante, para logo depois a sancionar. No fundo, reconhece-se implicitamente que Agátocles é dono de grande *virtù*, mas não se pode reconhecer tal facto explicitamente. Maquiavel usa o termo em dois sentidos contraditórios conforme inclua ou exclua atos reprováveis de maldade evidente (MANSFIELD, 1996, p. 6-7). Todavia, Maquiavel usa os termos *virtù* e *bontà* (bondade) sem apresentar uma distinção clara que os separe. À certa altura, nos *Discorsi*, Maquiavel sugere que uma cidade permanecerá corrupta a menos que um indivíduo bom e virtuoso consiga mantê-la livre, mas logo introduz o critério da força, que é apanágio do príncipe e a arma através da qual a lei é imposta até que a matéria se torne boa (MAQUIAVEL, 2010, D I, C. XVII). A *virtù* parece, aqui, ser o meio através do qual se alcança a bondade entre as gentes, uma bondade que só um príncipe virtuoso é capaz de criar através da aplicação da força.

Já a *fortuna* é identificada como uma força superior que tira ou dá aos homens a “possibilidade de agir virtuosamente” (MAQUIAVEL, 2012, p. 243), e faz isso de forma particularmente elaborada, estando além da compreensão e entendimento humano. Não obstante, a *fortuna* não é um conceito exclusivo de Maquiavel, mas antes uma adaptação de uma tradição de pensamento mais antiga, proveniente do panteão romano. A fortuna, identificada como uma mulher, refere-se mais aos caprichos e ao carácter de uma pessoa do que à simples flutuação caótica dos acontecimentos, sem uma ordem aparente e sem significado (PITKIN, 1984, p. 138).

Parecendo estar sempre ao alcance da ação humana, da vontade que o Homem tem de moldar os acontecimentos à sua ânsia de organização, vergada, em certa medida, a uma teleologia divina sempre presente na História, a *fortuna* “escolhe um homem dotado de tanto espírito e de tanta virtude que seja capaz de reconhecer a ocasião que por ela lhe é oferecida.” (MAQUIAVEL, 2012, p. 243). A *fortuna* escolhe os homens baseando-se nas suas características humanas, pois neles vê a capacidade para alcançar os desígnios que ela própria sabe que eles podem alcançar, e que a ela convém que alcancem. Nas palavras do escoliasta, a *fortuna* no pensamento de Maquiavel constitui a “essência da sua teoria da vida e das circunstâncias.” (GILBERT, 1968, 219). Todavia, algum que se lhe oponha é rapidamente eliminado. De facto, “os homens podem secundar a fortuna mas não conseguem opor-se-lhe. Podem tecer os seus fios mas não causar a sua rutura” (MAQUIAVEL, 2012, p. 244). Porém, a ressalva tem de ser feita, pois a resiliência humana não desaparece, os homens não podem render-se pois a *fortuna* tem para eles algo reservado, mesmo que não sejam óbvios os seus desígnios. Todo o homem deve manter um ânimo vigoroso ante as adversidades. A própria perícia política parece ser compatível com esta descrição factual, isto é, uma vez que se verifica a sua atuação de forma a decidir racionalmente perante as situações. Traduz-se na tentativa de colocar ordem onde ela não existe, visando com essa organização controlar futuras situações marcadas pela inevitável imprevisibilidade. A capacidade do príncipe deve ser notória neste ponto, na antecipação, na audácia de conseguir prever os resultados da sua ação, por mais pequena que seja no momento em que é tomada a decisão ou que é dada a palavra, sabendo ele que do mais pequeno pormenor pode resultar grande consequência; é o tecer constante da urdidura em que fio algum é entrelaçado ao acaso. Esta capacidade do príncipe para jogar habilmente no domínio do imprevisível, que é fulcral no xadrez político, traduz-se numa luta intempestiva contra o determinismo dos eventos.

Esta imprevisibilidade da *fortuna* é algo que foi desde cedo relacionado com o carácter inconstante da mulher, e não obstante o facto de os romanos a terem como uma boa deusa, não lhes era alheia a sua índole caprichosa (PITKIN, 1984, p. 138).

Ora, existindo tanto bem quanto mal, a *fortuna* resulta da interação de ambas estas esferas, da mesma forma que o príncipe as articula, dependendo daquilo que pretende alcançar, e nunca estabelecendo os seus limites ao acaso, nem fazendo uso delas sem o cálculo que lhe é devido. Note-se a descrição que Maquiavel leva a cabo no capítulo XXV d’O *Príncipe*, discorrendo acerca da *fortuna*. É particularmente interessante a metáfora que utiliza, de um rio caudaloso e violento, que rompe pelas planícies impetuosamente e a cuja força o Homem não pode resistir. Contudo, se os Homens se resguardassem previamente contra tais fenómenos, ser-lhes-ia possível controlar parcialmente o ímpeto do rio, e portanto defenderem-se da catástrofe. Assim acontece com a *fortuna*. Se durante os eventos precedentes o príncipe tivesse ordenado todas as disposições, tivesse tomado todas as providências, também ele teria sido capaz de evitar as adversidades que a *fortuna* traz aos incautos (MAQUIAVEL, 2012, p. 231-233).

Essa profilaxia em que o príncipe tem de estar empenhado continuamente não pode ser alheada da sua manifesta necessidade de cativar o aplauso dos sub-

ditos nem de enveredar pela esfera da ação prática, porque “a verdade é que não basta possuir virtude, como se fosse uma arte qualquer, se ela não for usada [...] a virtude reside totalmente no seu uso prático.” (CÍCERO, 2008, I, 2). Também não é ao acaso que se introduz aqui a questão dos eventos, outrossim, note-se que o príncipe não pode lograr agir bem em todos os momentos, nem pode lograr fazer o bem em todas as circunstâncias, já que a corrente temporal é contínua e os próprios eventos determinam os que se seguem. Se o presente é resultado da sucessão de eventos passados, o futuro não deixa de ser a conjugação desses mesmos eventos com as circunstâncias de cada momento presente. É bem visível a atuação da *virtù* a cada decisão, isto é, somente a excelsa preparação do príncipe lhe permite evitar que eventos futuros lhe apresentem situações que colocam em causa a sua autoridade e o seu governo. A totalidade dos eventos representa, no seu conjunto, o bem ou o mal que resultaram de uma boa ou má decisão prévia, entendendo-se bem e mal pelas conseqüências positivas ou negativas para o governo do príncipe, que resultaram da sua acuidade política para moldar a realidade e firmar o seu governo.

Para o príncipe poder controlar a *fortuna* deve primeiro ele próprio ser um exemplo de virtude e de excelência a todos os níveis. De resto, este é já um argumento presente no pensamento aristotélico, pois governante algum pode governar bem não sendo moderado e justo (ARISTÓTELES, 1998, I, 13, 1260 a 15). A temperança, a justiça e a prudência, são características integrantes do bom governante, do homem bom (ARISTÓTELES, 1998, III, 4, 1277 b 15). Assim descreve Maquiavel a vida de Castruccio Castracani da Lucca, que logo aos catorze anos “começou a tratar as armas; nem de outra coisa se deleitava que não fosse ou manejá-las, ou com os seus iguais correr, saltar, fazer braço-de-ferro e outros exercícios similares: onde mostrava grandíssimo valor de espírito e de corpo” (MAQUIAVEL, 2003, p. 16), e a todos esses seus companheiros os superava em valor. É precisamente esta a descrição do príncipe que deseje ter sob o seu domínio o principado, pois tem de atender aos assuntos da guerra de tal maneira que não exista espaço para que os homens estejam impreparados e desarmados. Em boa verdade, a *virtù* e a oportunidade (que, ainda assim, não é completamente independente da *virtù*) tomam o lugar da Providência (STRAUSS, 1958, p. 199). Facto curioso e a ter em conta no tocante a Castruccio Castracani é, como atesta Maquiavel, não ter tido um nascimento nem muito feliz nem muito notório, e no entanto a sua vida foi plenificada por feitos grandíssimos, repleta “quanto à *virtù* e quanto à *fortuna*” (MAQUIAVEL, 2003, p. 14), que sempre o acompanharam. A Castruccio “nunca se lhe via ter um gesto ou se lhe ouvia uma palavra que desgostasse: e era reverente com os superiores, modesto com os iguais, e agradável com os inferiores.” (MAQUIAVEL, 2003, p. 19). A glória que alcançou não foi nem residual nem fortuita. Acaso foi por método honroso que conquistou a cidade de Pistóia?<sup>2</sup> No final da sua vida, o próprio Castruccio reconhece a verdadeira face

<sup>2</sup> Pistóia, ponto fundamental no avanço de Castruccio, cujo fito era conquistar Florença. Dividida em duas fações opostas, cada qual desejando eliminar a outra, ambas depositam confiança em Castruccio, que em pessoa acorre a uma, e Guinigi, seu discípulo, a outra, mas logo mataram os chefes das fações e tomaram a cidade facilmente.

da fortuna “que quer ser árbitra de todas as coisas humanas” (MAQUIAVEL, 2003, p. 48), assim como admite que é a vitória que traz toda a glória, e não o modo como é obtida. Tudo aquilo que alcançou nada mais foi que o produto da fortuna e do seu valor pessoal, e as suas palavras a Guinigi o aconselham tão-somente a medir bem os seus atos e a temperar o ânimo, a conhecer-se a si mesmo e a bem julgar todas as situações (MAQUIAVEL, 2003, p. 50).

O Homem não é impotente em relação à *fortuna*, aliás, se ele caísse nesse conformismo dificilmente poderia ser príncipe de um Estado. A *virtù*, enquanto complexo conjunto de habilidades, ou enquanto fiel caracterização de um príncipe, é precisamente identificada por lhe dar as armas que lhe permitem antecipar o seu julgamento, construir o dique antes que o caudal do rio o torne impossível, pois a negligência tornou impossível evitar os eventos que se sucedem inexoravelmente, que fogem ao controlo do que não se preparou e cultivou devidamente. Ao príncipe exige-se que aja no momento certo, no *kairos*, que é simultaneamente a ação correta no instante crítico, e que marca toda a diferença relativamente a outros cujas capacidades assim não permitam agir. De resto, o conformismo<sup>3</sup> acima referido está diretamente relacionado com a cautela e com a resignação do príncipe durante o seu governo ao sabor contínuo dos tempos e dos acontecimentos. É que “se um governa com cautela e paciência e os tempos e as coisas giram de modo que o seu governo seja bom, ele vai tendo sucesso; mas, se os tempos e as coisas se mudam, arruína-se, porque ele não muda o modo de proceder.” (MAQUIAVEL, 2012, p. 233), e bem se vê que a *virtù* não pode estar completamente presente num príncipe cujo governo obedece à paralisia da ação, esperando pelo brotar dos tempos e pela sucessão dos eventos, eventos que não controla, de todo. Dir-se-á que o príncipe que assim governa mais não faz que deixar-se governar, ficando, inevitavelmente, à mercê dos acontecimentos, e uma vez nesta posição, não arrepiando caminho, não será mais que o regente de algo que não pode controlar. De um que assim proceda não se pode dizer que seja virtuoso, ou que possua qualquer capacidade, qualquer valor que o possa levar a controlar o sucedâneo. O príncipe deve estar sempre preparado a seguir pelo caminho que não deixa espaço à *fortuna* para lhe moldar as suas possibilidades de ação, a não ser que o próprio antevêja nisso a sua vantagem. Mais que a cautela e o conformismo, é necessário ao príncipe que saiba também actuar impetuosamente, contra a possibilidade de os eventos poderem impedir o seu controlo total sobre o porvir. Poderá um príncipe que não domina essa capacidade de antecipação e previsão, que não aja no momento oportuno, manter-se no seu governo se não estiver preparado para enfrentar a novidade da *fortuna*? Ou para mudar a natureza da sua ação e atuação quando confrontado com as circunstâncias do tempo? Ora, sendo a política a forma de conciliar a vivência humana aos eventos que a *fortuna* traz, o príncipe apenas o consegue se, pela sua dinâmica pessoal, discernir e antecipar corretamente, a cada decisão que toma, todos os pormenores que o possam submeter a eventos futuros de cujas consequências não se pode libertar.

<sup>3</sup> É interessante relacionar este mesmo conformismo com um certo determinismo histórico intrinsecamente relacionado com a inoperância e incapacidade do príncipe para moldar as circunstâncias, suprimindo a dinâmica política.

Tem, pois, que ser impetuoso, mais que cauteloso, porque aqueles procedem mais friamente, e estes, obstinados no seu modo de proceder, apenas são bem-sucedidos enquanto concordam os tempos e a *fortuna*, porque quando estes não são concordantes, são os obstinados malsucedidos e os impetuosos bem-sucedidos (MAQUIAVEL, 2012, p. 234).

A *virtù*, espelho das capacidades do príncipe, é também o espelho das capacidades do homem justo. O significado do termo pode ser facilmente aproximado à conceção aristotélica do justo meio, pois o homem justo é aquele que, possuindo capacidades, não vai além delas, não almeja ir mais longe, nem menos. De facto, “todo aquele que percebe de alguma coisa evita tanto o excesso como o defeito” (ARISTÓTELES, 2012, II, 6, 1106 b 1), e procura sim um meio adequado a si, no qual encontra a excelência. São exemplos disso os *arqueiros prudentes*, pois estando o seu alvo demasiado longínquo sabem que devem apontar mais alto, não para que a flecha atinja grande altitude, mas para que atinja apenas o alvo desejado (MAQUIAVEL, 2012, p. 123). Nem a flecha vai além do alvo, nem fica aquém, porque o justo procura somente um equilíbrio circunstancial, deixando de lado o bem e o mal. Maquiavel coloca na sua obra a justificação evidente para a ação do príncipe e para a sua preocupação em tomar e manter o poder. Diz Maquiavel que “os Estados bem ordenados e os príncipes sábios procuram diligentemente não exasperar os grandes, e satisfazer o povo e tê-lo contente” (MAQUIAVEL, 2012, p. 202), aludindo às boas instituições que controlam as vontades dos homens poderosos e contrabalançam o poder desses com o poder do povo. O magno objetivo do príncipe não é senão ter o controlo da *arte da guerra*, pois “é a única arte que se espera de quem comanda” (MAQUIAVEL, 2012, p. 181). De resto, se não cuidar de se armar, de cultivar a disciplina e manter armado o principado, o príncipe não poderá ser respeitado, apenas se torna desprezível, pois os homens não obedecem a quem está desarmado, porque não sentem segurança, nem os soldados estimariam esse príncipe. Este é o exemplo claro de que a *virtù* forja todos os acontecimentos. Deixar o principado desarmado e despojado de exércitos próprios seria equivalente a abandonar a vontade de reger e organizar a terra e os homens, permitindo que todos os eventos se sucedessem numa catadupa que seria semelhante ao rio que não encontra diques no seu caminho. Isso mesmo o retirou Maquiavel das lições que a História antiga lhe ensinou. Tomando o político como domínio científico, Maquiavel, através da observação cuidada dos fenómenos políticos, funda um saber indutivo do qual retira ensinamentos preciosos para os príncipes que desejem manter um Estado, tomando em conta as condições que a História proporcionou aos protagonistas do passado, cujo exemplo deve ser, ou não, seguido.

A *virtù* permite ao príncipe moldar os tempos através do seu agir direto no processo histórico e conhecer o procedimento das suas decisões, ou pelo menos saber *a priori* quais poderão ser os resultados da sua decisão, antecipando os desejáveis e evitando os incómodos. Da *fortuna* pouco se pode esperar quando um príncipe virtuoso toma o poder, ainda que o carácter divino da *fortuna*, imprevisível como é a própria política, deixe em aberto muitas possibilidades. A *fortuna* não é puro acaso, ou não tivesse já uma divindade delineado as regras que delimitam a realidade, tornando-se impossível conhecer ou prever todos os eventos



futuros. O próprio Maquiavel reconhece como verdadeiro o governo da *fortuna* sobre metade de todas as coisas, na medida em que reconhece que o governo da outra cabe ao homem (MAQUIAVEL, 2012, p. 231). Entre esta relação que é mais dependente do príncipe do que do acaso, como justo apresenta-se o bom governo do príncipe sobre os poderosos e sobre os fracos, não podendo ser outro o seu intento, sob perigo de ser tomado como um tirano, como outros na História antiga o foram, e cujo fim foi cruel às mãos dos seus carrascos<sup>4</sup>.

## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Quetzal, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Política*. Lisboa: Vega, 1998.
- CÍCERO. *Tratado da República*. Lisboa: Círculo de Leitores, Temas e Debates, 2008.
- GILBERT, Allan. *Machiavelli's Prince and its Forerunners*. New York: Barnes and Noble, 1968.
- MANSFIELD, H. C. *Machiavelli's Virtue*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- MAQUIAVEL, N. *A vida de Castruccio Castracani da Lucca*. Porto: Porto Editora, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Lisboa: Edições Sílabo.
- \_\_\_\_\_. *O Príncipe*. Lisboa: Círculo de Leitores, Temas e Debates, 2012.
- PITKIN, H. F. *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- STRAUSS, L. *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe: The Free Press, 1958.

Data de recebimento: 25/11/2016

Data de aprovação: 03/02/2017

---

<sup>4</sup> A Maquiavel não eram desconhecidos esses exemplos. São muitas as lições que abundam nos *Discorsi*, e o autor não procura ver no príncipe o exemplo desses cujo governo não foi justo, e sim um governante que retira da História os ensinamentos que lhe permitem moldar o seu agir.

Tania Schneider da Fonseca\*

# Responsabilidade moral e determinismo

## RESUMO

O presente artigo trata sobre as condições que devem ser satisfeitas para que se possa adequadamente atribuir responsabilidade moral ao agente. Será defendido que mesmo supondo a verdade do determinismo é plausível pensar que os agentes estão propriamente sujeitos à censura e ao louvor. Para tanto, casos de coerção e manipulação cerebral são discutidos a partir da concepção compatibilista de responsabilidade de Thomas Scanlon e da teoria semicompatibilista proposta por John Fischer e Mark Ravizza.

**Palavras-chave:** responsabilidade moral; responsabilidade substantiva; controle de direcionamento; compatibilismo; semicompatibilismo.

## ABSTRACT

This article discusses the conditions, which must be met so that moral responsibility can be properly ascribed to the agent. I will argue that even accepting the truth of determinism it is plausible to think that agents are properly subjected to praise and blame. To argue in favor of this point I will consider cases of coercion and cerebral manipulation from the point of view of Thomas Scanlon's compatibilist conception of responsibility and John Fischer and Mark Ravizza's semi-compatibilist theory.

**Keywords:** moral responsibility; substantive responsibility; guidance control; compatibilism; semi-compatibilist.

---

\* Doutoranda em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Bolsista PROSUP/CAPES. Email: taniасhneider.fonseca@gmail.com

## Introdução

Incompatibilismo é a posição que defende que o tipo de liberdade relevante para responsabilidade moral é incompatível com determinismo. Compatibilismo é a posição contrária, a noção de liberdade exigente para responsabilidade moral, poder fazer de outro modo, é compatível com determinismo. Além dessas posições, existe outra, denominada semicompatibilismo. John Fischer e Mark Ravizza, por exemplo, como representantes dessa posição, defendem que responsabilidade moral é compatível com determinismo, e o tipo de liberdade relevante para a avaliação moral é um tipo de controle que não envolve possibilidades alternativas.

Determinismo causal é a doutrina que defende que todo evento é causado necessariamente por um evento anterior: “todos os eventos podem, em princípio, serem explicados em referência aos estados passados do mundo e às leis da natureza.” (FISCHER & RAVIZZA, 1998, p. 14). Significa que se o determinismo causal é verdadeiro, existe apenas um único futuro ou um único caminho a seguir. Não é tarefa da filosofia mostrar se o determinismo é ou não verdadeiro. Mas, é uma das suas tarefas desenvolver uma teoria da responsabilidade moral supondo a verdade do determinismo.

A questão principal na discussão atual do problema da vontade livre não é se nós *temos* vontade livre, mas se vontade livre é compatível com determinismo (VAN INWAGEN, 1983, p. 55). O argumento mais importante, segundo Peter Van Inwagen, para a incompatibilidade do determinismo e vontade livre é o argumento da consequência:

Se determinismo é verdadeiro, então nossos atos são consequências das leis da natureza e dos eventos no passado remoto. Mas, não depende de nós o que se passou antes de nascermos, e nem depende de nós o que são as leis da natureza. Portanto, as consequências dessas coisas (incluindo nossas ações presentes) não dependem de nós. (VAN INWAGEN, 1983, p. 56).

O argumento implica que se o determinismo fosse verdadeiro ou existisse, então nós não seríamos livres e, portanto, não seríamos agentes moralmente responsáveis. Significa que se o determinismo causal fosse verdadeiro eu não poderia agir ou escolher diferentemente do modo que eu de fato escolho. Se as minhas ações e escolhas são consequências do passado e das leis da natureza então eu não poderia ser moralmente responsável, pois não haveria possibilidades alternativas, sendo essa uma condição necessária para a avaliação moral na perspectiva do incompatibilismo.

Nem todos os filósofos aceitaram a solidez do argumento da consequência. Alguns continuam defendendo que nós podemos ser moralmente responsáveis mesmo em um mundo causalmente determinista. Derek Parfit, por exemplo, afirma que existem dois modos de interpretar o tipo de liberdade exigido para responsabilidade moral: (i) hipotético e (ii) categórico. Para exemplificar (i) e (ii) vamos supor que eu esteja em pé em um campo durante uma tempestade e um raio por pouco não me atinge. Se eu digo “eu poderia ter morrido” no sentido (i), hipotético, pode significar que se eu estivesse a poucos metros para o oeste eu

teria sido morta. Essa afirmação pode ser verdadeira mesmo se nós aceitássemos o determinismo (PARFIT, 2011, p. 260). Segundo Parfit nós poderíamos ter agido diferentemente significa que “nós teríamos agido diferentemente se nós tivéssemos desejado e tivéssemos escolhido.”<sup>1</sup> (PARFIT, 2011, p. 260). Por exemplo, uma pessoa “poderia” ter ajudado um homem cego a atravessar a rua, pressupondo alguém com capacidades normais de raciocínio, se ela tivesse escolhido fazer isso (PARFIT, 2011, p. 260). Mesmo o determinismo sendo verdadeiro nós poderíamos fazer boas decisões e agir sobre elas. Poderíamos, por exemplo, decidir como nós podemos escapar do incêndio de um prédio. Se fizermos más decisões, provavelmente morreríamos no incêndio.

Kant, na perspectiva de Parfit, é quem estaria adotando o sentido categórico de “poderia”. O argumento de Kant para provar que nossos atos não são meramente eventos no mundo espaço temporal, e que nossos atos têm origem indeterminada, no mundo numérico atemporal, é o seguinte:

(A) Nossos atos não podem ser errados a não ser que nós deveríamos ter agido diferentemente.

(B) “Deve” implica “pode”. Nós deveríamos ter agido diferentemente apenas se nós poderíamos ter agido diferentemente.

Portanto:

(C) Nossos atos não podem ser errados a não ser que nós poderíamos ter agido diferentemente.

(D) Se nossos atos fossem meramente eventos no mundo espaço temporal, estes atos seriam causalmente determinados, assim, não seria verdadeiro que nós poderíamos ter agido diferentemente.

Portanto:

(E) Se nossos atos fossem meramente tais eventos, nenhum de nossos atos poderia ser errado, assim moralidade seria uma ilusão.

(F) Moralidade não é uma ilusão. Nós deveríamos agir em certos modos, e alguns de nossos atos são errados.

Portanto:

(G) Nossos atos não são meramente eventos no mundo espaço-temporal. (PARFIT, 2011, p. 259).

Se era causalmente inevitável, segundo Kant, que nós escolhêssemos e agíssemos, então não seria verdadeiro que nós poderíamos ter agido diferentemente. Usando o mesmo exemplo acima, estando eu em pé em um campo durante uma tempestade e um raio por pouco não me atinge. De novo, eu poderia ter morrido. O termo “poderia” no sentido categórico significa que teria sido causalmente possível que esse raio tivesse me atingido. No entanto, se nós aceitássemos a verdade da tese determinista, então não seria verdadeiro que teria sido causalmente possível o raio ter me atingido porque, nesse caso, teria sido causalmente inevitável que o raio caiu onde caiu. Dito de outro modo, para Kant, se nossos atos são causalmente inevitáveis, então nós não podemos agir de outro modo (PARFIT, 2011, p. 260).

<sup>1</sup> Parfit denomina esse sentido de “poderia” como hipotético, motivacional.

O problema na interpretação de Kant, segundo Parfit, seria a sua falha em distinguir fatalismo de determinismo. Fatalismo é uma doutrina que defende que seria inútil nós fazermos boas decisões, pois não faria nenhuma diferença para o que mais tarde fazemos. Para exemplificar esse ponto vamos imaginar que Édipo esteja fadado a matar o próprio pai e casar-se com sua mãe. Para que esse fato ocorra algum deus grego teria de estar pronto para intervir a fim de assegurar que a decisão de Édipo não impedisse o que ele estava fadado a fazer. Já determinismo, por outro lado, é uma doutrina completamente diferente, pois o que nós devemos fazer mais tarde dependerá do que nós decidirmos fazer agora (PARFIT, 2011, p. 261-262).

A posição compatibilista sobre responsabilidade é muito influente na filosofia contemporânea. Acredito que essa posição é resiliente em relação às descobertas científicas sobre a verdade da tese determinista, pois mesmo sendo o determinismo verdadeiro nós não precisaríamos revisar nossas crenças e práticas morais de louvor e censura.

Apresentarei primeiro o conceito de responsabilidade. O termo responsabilidade pode ser entendido por, pelo menos, duas maneiras: atributabilidade e substantivamente. Partindo da teoria de Thomas Scanlon responsabilidade como atributabilidade diz respeito a questões como a se agente é um alvo apto para atitudes reativas como ressentimento, gratidão e louvor. Já a responsabilidade substantiva envolve as obrigações de uma pessoa em relação a outra como, por exemplo, se alguém sofre um dano ou é prejudicado por outro então essa pessoa tem a obrigação de compensá-la.

Depois tratarei também da teoria de Fischer e Ravizza. Eles defendem um tipo de liberdade que não envolve a capacidade para agir diferentemente. Partindo da tese de Frankfurt, de que nós não necessitaríamos do princípio das possibilidades alternativas para atribuições de responsabilidade moral, eles fazem uma distinção entre dois tipos de controle, o de direcionamento e o regulativo sendo o primeiro suficiente para responsabilidade. Esse tipo de controle servirá para esclarecer os casos de manipulação cerebral.

## Responsabilidade: atributiva e substantiva

Scanlon defende a posição compatibilista entre determinismo causal e responsabilidade moral<sup>2</sup>. A verdade do determinismo não afetaria o valor instru-

<sup>2</sup> Nossas ideias morais parecem ser ameaçadas não apenas pelo determinismo (a tese de que existem leis da natureza, que dada uma completa descrição do mundo em algum tempo, segue exatamente a descrição de mundo em qualquer tempo posterior), mas também por uma tese mais fraca que Scanlon chama de tese causal. Esta é a tese que “todas as nossas ações têm causas antecedentes que estão conectadas por leis causais do tipo que governam outros eventos no universo, se estas leis são probabilísticas ou meramente determinísticas.” (SCANLON, 1998, p. 250). A ideia de que existe uma tal ameaça é às vezes suportada pelos experimentos de pensamento. Partindo do estado mental de uma pessoa, vamos supor que suas intenções e ações foram produzidas a pouco minutos atrás por “forças exteriores” tal como estimulação eletrônica do seu sistema nervoso. As pessoas não pensariam que seria apropriado censurar essa pessoa por sua ação sobre tais condições. Se a tese causal é verdadeira, então todas as nossas ações seriam desse modo, ou seja, produzidas externamente. Argumentos como estes são usados como desafio para a aplicabilidade de censura ou louvor moral (responsabilidade moral no sentido atributivo) e juízos de

mental, representativo e simbólico das nossas escolhas. Em outras palavras significa que mesmo a tese do determinismo sendo verdadeira ainda assim seria possível atribuir responsabilidade pelas nossas ações. Scanlon faz uma distinção entre dois tipos de responsabilidade: atributabilidade e substantiva. Apesar da aparente similaridade entre essas duas noções de responsabilidade elas possuem raízes morais completamente diferentes (SCANLON, 1998, p. 249).

Responsabilidade enquanto atributabilidade envolve questionar se um determinado agente é propriamente sujeito ao louvor ou à censura. É preciso identificar para a avaliação moral se a ação representou ou não as atitudes do agente. Nesse caso, o agente seria responsável apenas se uma ação pudesse ser corretamente atribuída a ele. Já a responsabilidade substantiva estaria relacionada às obrigações que nós devemos um ao outro. Aqui o agente teria razão para querer o que acontece a ele dependesse da sua escolha.

Começarei o esboço sobre o que consiste a responsabilidade substantiva, depois retorno ao conceito de responsabilidade como atributabilidade. Existem algumas razões genéricas que as pessoas teriam para querer o que acontece a elas dependesse sobre o modo como elas respondem quando apresentadas com alternativas<sup>3</sup>. Primeiro seria a razão instrumental. Essa razão poderia ser exemplificada por meio da escolha de um cardápio. Por exemplo, eu tenho razões para querer escolher o que irei comer, pois acredito que ao fazer isso será mais provável satisfazer os meus desejos<sup>4</sup>. Segundo seria o valor da escolha representativo. Por exemplo, a escolha de um presente. No nosso aniversário de casamento o presente teria um significado diferente se eu mesma escolhesse ao invés de pedir uma dica para o atendente da loja, pois representaria melhor os meus sentimentos sobre ele e sobre a ocasião. E terceiro seria o valor simbólico da escolha. Por exemplo, importantes decisões que afetam as nossas vidas tal como a escolha da carreira, onde trabalhar e com quem se casar. Essas são situações nas quais as pessoas têm razões para querer que elas mesmas escolhessem. Em uma sociedade em que casamentos arranjados não são normas as pessoas teriam razões para querer escolher seus próprios parceiros em vez da escolha ser feita pelos seus pais. Mas, não é apenas porque elas pensam que, ao escolher elas mesmas, a escolha seria mais satisfatória (valor instrumental), ou que eles querem que suas escolhas sejam a representação dos seus próprios afetos (valor representativo), mas também porque se os pais fizessem a escolha das suas carreiras ou com quem eles deveriam se casar sugeriria que eles não são adultos independentes (valor simbólico).

---

responsabilidade substantiva. Para responder ao desafio lançado pela tese causal, de que o comportamento das pessoas seria produzido externamente, Scanlon defende juízos de responsabilidade de dois tipos: atributabilidade e substantiva.

<sup>3</sup> Segundo Scanlon, “os argumentos sobre a justificação dos princípios morais têm de proceder em um nível de generalidade, portanto na ignorância de situações distintivas de indivíduos particulares deveria ser baseado sobre razões genéricas, isto é, nas conclusões gerais sobre as razões que indivíduos em uma situação de um certo tipo tipicamente tem.” (SCANLON, 1998, p. 255).

<sup>4</sup> Essa razão para o valor de escolha é condicional e relativa; condicional porque o valor da minha resposta como um preditor da minha futura satisfação depende sobre a natureza da questão, minhas capacidades de discernimento. É relativa porque depende da confiança dos meios alternativos disponíveis para selecionar o resultado em questão. Por exemplo, eu posso estar muito ansiosa para impressionar os meus amigos com o meu conhecimento de francês (SCANLON, 1998, p. 251-252).

A distinção entre tipos de valores em instrumental, representativo e simbólico seria para ilustrar a variedade de modos que a escolha pode ser importante e mostrar que o valor da escolha não é meramente instrumental. As pessoas têm razões para querer que suas ações sejam resultados das suas escolhas, na maior parte das vezes, porque tem significado para elas, não meramente porque tem eficácia em promover resultados que são desejáveis.

Segundo Scanlon essas classes significantes de razões podem figurar como bases razoáveis para rejeitar princípios morais propostos, como, por exemplo, o princípio da interferência paternalística (SCANLON, 1998, p. 253-254). Interferência nas escolhas que uma pessoa faz é justificada na base de que é “para o seu próprio bem”. Bases possíveis para rejeitar princípios que permitem uma tal interferência incluiriam afirmações de que a interferência: (i) privaria as pessoas da oportunidade de fazer escolhas com valor instrumental significativa, (ii) interferiria nas escolhas que têm valor representativo importante para as pessoas como o modo de moldar as suas vidas e expressar os seus valores ou (iii) estigmatizaria aqueles que são interferidos ao rotulá-los como imaturos ou incompetentes. Na medida em que esses três valores são significantes o princípio que ninguém poderia razoavelmente rejeitar proibirá intervenção paternalística, fazendo responsabilidade substantiva da própria pessoa (SCANLON, 1998, p. 254).

Seria plausível supor que o simples fato de que as nossas escolhas e desejos possuem causas fora de nós não enfraquece o valor que elas representam. O processo causal não nos priva da capacidade para fazer juízos valorativos (SCANLON, 1998, p. 255-256).

Após determinado as razões que nós teríamos para querer o que acontece a nós dependa das nossas escolhas, Scanlon também analisa o papel que o valor da escolha desempenharia ao determinar qual princípio seria razoável rejeitar. Parece que quando uma pessoa poderia ter evitado um certo resultado ao escolher de modo apropriado, esse fato enfraqueceria suas bases para rejeitar um princípio que faria ela suportar as consequências daquele resultado. Vejamos a seguinte citação:

Suponha-se que os funcionários de uma cidade precisam remover e destruir alguns produtos perigosos que foram encontrados próximo a uma área residencial. Eles querem mover este produto para um local mais seguro. Escavar e mover inevitavelmente liberará produtos químicos perigosos no ar, mas isso é menos perigoso do que deixar no local presente, onde infiltrará no fornecimento de água. Evidentemente que eles devem tomar precauções para reduzir os riscos envolvidos nessa operação. Os funcionários precisam encontrar um local seguro, longe de onde as pessoas normalmente vão. Eles deveriam construir uma cerca em volta do novo e do antigo local, ambos com avisos alertando as pessoas para ficarem longe. Inevitavelmente algum produto será liberado, suficiente para causar danos nos pulmões naqueles que estão diretamente expostos, seja por exposição ou predisposição genética, mas não suficiente para colocar uma séria ameaça a todos que ficarem dentro de casa. Dado que isso é assim, os funcionários deveriam alertar as pessoas para ficarem nas suas residências e longe da área enquanto o trabalho está sendo feito. (SCANLON, 1998, p. 256).

Vamos imaginar que todas as precauções tivessem sido tomadas, porém algumas pessoas foram expostas e sofreram danos nos pulmões. Os funcionários

fizeram tudo o que eles poderiam fazer para alertar as pessoas, e o princípio que permite o que eles fizeram é um que ninguém poderia razoavelmente rejeitar. Esse princípio, em particular, não poderia ser razoavelmente rejeitado a partir do ponto de vista representado pela pessoa que sofreu o dano. O princípio exige que aqueles que estão expostos aos danos deveriam ser alertados para dar a eles a oportunidade de evitar o dano. A questão aqui seria que dado o fato de que eles foram alertados e a escolha deles de evitar a exposição eles não poderiam reclamar do dano sofrido.

O ponto pode ser esclarecido por meio de dois exemplos de pessoas que foram expostas ao perigo. Ana não ouviu o alerta que foi transmitido pelos meios de comunicação, televisão e jornais, de permanecer dentro de casa durante o período de remoção dos produtos perigosos. Ela saiu para caminhar como ela normalmente faz. Em outro caso Karen ouviu o alerta, no entanto, não levou a sério o perigo. Nesse caso Karen seria uma pessoa imprudente. Curiosa para saber o que estava sendo feito ela foi até o local da remoção (SCANLON, 1998, p. 257).

Os dois exemplos apresentados são diferentes. Ambas foram alertadas sobre o perigo, porém apenas uma delas escolheu ir ao local mesmo assim. De acordo com Scanlon Karen seria substancialmente responsável pelo seu próprio dano. O fato dela escolher ir ao local apesar de ter sido alertada sobre o perigo faz com que ela não tenha o direito de reclamar do dano sofrido.

Podemos também pensar sobre o caso de Jéssica que também sofreu o dano. Ela foi informada sobre o risco, porém esqueceu. Ela saiu para caminhar no momento em que o caminhão com produtos perigosos estava passando. Se foi feito o suficiente para avisá-la sobre os riscos, então ela seria substancialmente responsável pelo dano causado a ela mesmo que ela não tenha feito uma decisão consciente de "tomar o risco" (SCANLON, 1998, p. 259). O mero fato de que a pessoa teve a escolha de evitar o risco pode ser suficiente para responsabilidade como os exemplos acima revelam. De acordo com a teoria do valor da escolha a significância moral da escolha, no caso da remoção dos produtos perigosos, reside no seu valor como proteção. Ter a oportunidade de escolha é algo que nós temos razões para querer porque diminuiria a probabilidade de nós sofrerem certos danos. O ponto é que a pessoa seria responsável substancialmente pelo próprio dano quando ela poderia escolher entre as alternativas apresentadas a ela.

Após esclarecido o conceito de responsabilidade substantiva, o próximo passo é tratar sobre o sentido atributivo da responsabilidade. Esse sentido envolveria atitudes reativas como ressentimento e indignação<sup>5</sup>. A adequação das atitudes reativas não pressuporia que o agente estivesse agindo livremente. Seria suficiente que as atitudes fossem corretamente atribuídas ao agente. E para compreender como as atitudes seriam corretamente atribuídas ao agente é preciso

---

<sup>5</sup> A justificação dessas reações independe da tese do merecimento. Segundo a tese do merecimento quando uma pessoa tem feito alguma coisa que é moralmente errada é moralmente melhor que ela deveria sofrer alguma perda como consequência. A tese do merecimento tem desempenhado um importante papel nos debates sobre vontade livre e responsabilidade, pois esse tipo de teoria implicaria para muitos filósofos ser incompatível com o determinismo e com a tese causal (SCANLON, 1998, p. 274-275).



estabelecer que condições devem ser satisfeitas para que a avaliação moral seja suspensa ou modificada.

Três categorias de condições podem fazer com que a censura moral seja suspensa ou inapropriada, quais sejam: (i) se a minha ação foi produzida por meio da estimulação cerebral. Neste caso seria inapropriado me censurar por essa ação visto que ela não é corretamente atribuída a mim<sup>6</sup>; (ii) em invés de bloquear completamente a atribuição de uma ação ou atitude a um agente a seguinte condição altera o caráter da ação que pode ser atribuído. Por exemplo, ignorância e engano. Eu posso pensar que Pedro ao pisotear o meu pé representa uma falta de consideração comigo. Porém, se eu descubro depois que ele estava pisando no meu pé pensando que a aranha de brinquedo na minha bota era real e que estava tentando salvar a minha vida ao matá-la antes que ela tivesse a chance de me ferir, então a avaliação moral dessa ação deveria ser modificada. Nesse caso a ação poderia ser atribuída a Pedro, mas não poderia indicar uma atitude censurável.

De igual modo a coação pertence a essa mesma categoria de condição. Nada impede que a ação coagida seja atribuída ao agente, porém muda o caráter do que pode ser atribuído. Por exemplo, um caixa de banco que ao ser coagido entrega o dinheiro seria completamente responsável por essa ação, isto é, a ação poderia ser atribuída a ele. No entanto, ele não poderia ser censurado. Mas ele pode merecer gratidão por lidar com a situação de forma tão calma. Ele seria louvado pelas atitudes atribuíveis à sua ação.

A terceira categoria de casos em que censura moral seria inapropriada é quando (iii) a pessoa carece de capacidades gerais pressupostas para avaliação moral. Dentro dessa categoria estariam os doentes mentais. Eles são incapazes de entender e avaliar as razões e, às vezes, eles possuem esse entendimento, mas não tem efeito sobre suas ações. Essas explicações de como algumas condições poderiam suspender práticas como a censura não levaria à conclusão de que as práticas de responsabilidade moral são inaplicáveis se a tese determinista ou causal fosse verdadeira (SCANLON, 1998, p. 277-281).

Pode se dizer então que para que um agente seja apropriadamente moralmente responsável e censurável por sua ação os seguintes três critérios deveriam ser satisfeitos: (i) a ação deveria ser corretamente atribuída ao agente e representar as suas atitudes; (ii) conhecimento das circunstâncias e (iii) capacidades normais de julgamento e inferência (SCANLON, 1998, p. 277-281).

A seguir apresentarei outra interpretação que também é compatibilista entre responsabilidade moral e determinismo.

## **Controle de direcionamento: não exigência de possibilidades alternativas**

O princípio das possibilidades alternativas tem sido considerado tradicionalmente como uma verdade a priori. Esse princípio pode ser definido como “uma

<sup>6</sup> Casos como o da hipnose e da estimulação do cérebro, do comportamento induzido pelo uso de drogas ou por episódios repentinos de doença mental não deveriam ser tomados para sustentar a ideia de que toda a avaliação moral é inapropriada se a tese causal é correta (SCANLON, 1998, p. 278).

pessoa é moralmente responsável pela sua ação apenas se ela poderia ter feito de outro modo”. Porém, Harry Frankfurt tenta mostrar por meio de um experimento de pensamento que esse princípio é falso. Nós poderíamos ser moralmente responsáveis mesmo se não pudéssemos ter feito de outro modo (FRANKFURT, 1998, p. 1). Vejamos a passagem de Frankfurt:

Suponha que alguém- Black-quer que Jones realize uma certa ação. Black está preparado para intervir, mas ele prefere evitar agir desnecessariamente. Então, ele espera até que Jones pense o que fazer, e ele não faz nada a não ser que seja claro a ele (Black é um excelente juiz de tais coisas) que Jones está decidindo fazer alguma coisa *diferente* do que ele quer que ele faça. Se se torna claro que Jones está decidindo fazer alguma coisa diferente, Black toma as medidas eficazes para assegurar que Jones decida fazer e que ele faça, o que ele quer que ele faça. (FRANKFURT, 1998, p. 6).

Suponha, agora, que Black não precisou intervir visto que Jones, por razões próprias, decide e realiza a ação que Black quer que ele realize. Nesse caso, não seria razoável não louvar Jones pela sua ação alegando que ele não poderia ter feito de outro modo. Jones teria agido do mesmo modo sem a presença de Black. Ele seria responsável pela sua ação embora ele não poderia ter feito de outro modo, dado que se ele decidisse, por exemplo, votar no republicano ao invés de votar no democrata Black teria ativado um dispositivo, implantado no seu cérebro, fazendo com que ele votasse no democrata, candidato que Black queria que ele votasse.

Fischer e Ravizza, partindo de casos como esse do tipo Frankfurt, defendem a existência de dois tipos de controle distintos, quais sejam, controle regulativo e de direcionamento. Por um lado, eles se afastam da tradição pois responsabilidade moral não exigiria possibilidades alternativas. Por outro lado, eles são conservadores pois preservam as condições aristotélica de responsabilidade moral: “Essas condições são “negativas” no sentido que elas indicam dois modos em que o agente não pode ser moralmente responsável: ignorância e força.” (FISCHER & RAVIZZA, 1998, p. 12). A condição de liberdade relevante necessária e suficiente para responsabilidade moral seria, nessa perspectiva, a noção de controle de direcionamento.

Para esclarecer a distinção entre controle de direcionamento e regulativo, Fischer e Ravizza, partem de um exemplo (FISCHER & RAVIZZA, 1998, p. 32). O exemplo mostrará que controle de direcionamento e regulativo podem vir separados (FISCHER & RAVIZZA, 1998, p. 32). Sally ao dirigir um carro de autoescola dá a seta de que irá dobrar à direita. O instrutor estando satisfeito de que ela dobre nessa direção não faz nada. Porém, se Sally mostrar alguma inclinação de que irá dobrar à esquerda o instrutor teria causado o carro dobrar à direita. O instrutor, nesse caso, tem controle regulativo, àquele que envolve possibilidades alternativas, pois ele pode tanto permitir que o carro dobre à direita como fazer com que o carro dobre à esquerda por meio de um dispositivo do qual ele tem acesso.

Digamos que o instrutor não precise intervir porque Sally não mostra nenhum sinal de que irá dobrar à esquerda. Sendo assim, Sally possui controle de direcionamento e carece de controle regulativo porque ela não seria capaz de dobrar em outra direção por causa da presença do seu instrutor que teria feito uso do seu dispositivo.

Controle de direcionamento e regulativo estariam conectados com as noções de sequência real e sequência alternativa. Para exemplificar essa conexão Fischer e Ravizza partem de um caso do tipo Frankfurt. Vamos supor que Sam conte para Jack sobre o seu plano de matar o prefeito. Ele está descontente com as suas políticas liberais, e as razões de Sam para matar o prefeito são más e são suas razões, quer dizer que ele não foi hipnotizado ou coagido. Vamos imaginar também que Jack secretamente instalou um dispositivo no cérebro de Sam que permite tanto controlar a sua atividade cerebral como intervir caso fosse necessário. Se Sam mostrasse algum sinal de que não iria cumprir o seu plano Jack ativaria o dispositivo para assegurar que Sam execute a ação<sup>7</sup> (FISCHER & RAVIZZA, 1998, p. 29). Sam e Jack se encontram na cidade e Sam executa o seu plano original: mata o prefeito, sendo essa ação resultado das suas próprias deliberações.

No cenário real o mecanismo operante seria responsivo às razões. Quer dizer, se tivesse existido razão suficiente para fazer de outro modo o mecanismo operante na sequência real teria produzido um diferente tipo de ação. Já no cenário alternativo Jack ao estimular o cérebro de Sam por meio de um dispositivo teria operado um diferente tipo de mecanismo que não seria responsivo às razões. Como Jack não desempenhou nenhum papel na decisão e na ação de Sam, ou seja, não teve influência causal no acontecimento poderia se dizer que Sam é moralmente responsável tanto por decidir como por matar o prefeito. No entanto, ele não poderia ter agido de outro modo por causa da presença de Jack. Sam seria moralmente responsável porque na sequência real não operou fatores como hipnose ou estimulação eletrônica no cérebro. Caso Jack tivesse feito uso do dispositivo então esse teria operado na sequência alternativa e não na real.

Controle de direcionamento envolve outro elemento, qual seja, mecanismo resultante na ação deveria ser do próprio agente. A ação de Sam, por exemplo, resultou a partir do seu próprio mecanismo de razões, quer dizer, da faculdade normal do raciocínio prático. Porém, isso não significa que ele possa agir de outro modo. Já no cenário alternativo o mecanismo não seria do próprio agente pois envolveria estimulação eletrônica do cérebro<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Sam não pode fazer nada para impedir o dispositivo de ser efetivo.

<sup>8</sup> Ravizza e Fischer defendem o controle de direcionamento baseado no mecanismo da sequência real e não baseado *no agente*. Para defender essa abordagem eles avaliam uma visão alternativa que parece ser uma visão tradicional *baseada no agente* defendida por Susan Wolf. Ela defende que “a liberdade necessária para responsabilidade consiste na capacidade (ou liberdade) para fazer a coisa correta pelas razões corretas...escolher e agir de acordo com a correto e o bem. Essa teoria implica a tese da assimetria: enquanto alguém não poderia ser responsável moralmente por uma ação má que não poderia ter evitado, alguém poderia ser responsável moralmente por uma ação boa ou correta que não poderia ter evitado” (FISCHER & RAVIZZA, 1998, p. 56). Para exemplificar essa tese vejamos o seguinte exemplo: o salvamento de uma criança que está se afogando. Nesse caso podemos supor que a pessoa que salva a criança é incapaz de evitar fazer ações boas devido ao seu caráter. A pessoa seria responsável e, portanto louvável por realizar uma tal ação apesar de não ser livre para fazer de outro modo. Sobre as ações más Wolf considera casos como a cleptomania e a hipnose. Nesses casos o agente não poderia ser moralmente responsável e isso porque, segundo Wolf, ele não poderia agir pelas razões corretas. Por exemplo, o cleptomaniaco reconheceria como razões boas e corretas não roubar, mas não poderia agir de acordo com essas razões visto que a cleptomania daria origem a impulsos irresistíveis para roubar. Para Wolf a liberdade exigida para responsabilidade moral seria assimétrica, isto é, ser moralmente responsável por ações más exigiria a capacidade de fazer de outro modo, porém essa capacidade não seria exigida no que diz

Existiriam dois elementos que fazem com que a ação do agente seja resultado do seu próprio mecanismo: (i) o agente deveria assumir responsabilidade pelas suas ações e (ii) a ação do agente deveria ter uma origem histórica. A primeira condição envolveria três elementos:

(a) O agente deveria ver ele mesmo como origem do seu comportamento, isto é, deveria ver a si mesmo como um agente e que suas escolhas e ações tem efeitos no mundo.

(b) O agente deveria aceitar que ele é um alvo justo das atitudes reativas. Seria útil distinguir duas versões dessa segunda condição: o primeiro grupo não reflete metafisicamente sobre a relação entre determinismo causal e a justiça da aplicação das atitudes reativas. Por exemplo, os pais da criança quando reagem ao comportamento dela seria em parte para fazer com que ela assumisse certas atitudes em relação a si mesma, para que ela visse ela mesma como um agente, para fazer com que ela percebesse que os eventos do mundo dependem das suas escolhas e movimentos corporais e para que ela começasse a acre-

---

respeito às ações boas. Embora Ravizza e Fischer concordem com Wolf de que os agentes podem ser moralmente responsáveis por ações boas mesmo que eles não sejam livres para agir diferentemente, eles discordam da afirmação de que os agentes não podem ser moralmente responsáveis por ações más a não ser que eles possam agir de outro modo. Podemos ver a explicação disso a partir de um exemplo. Começando pelas ações boas. Vamos imaginar que Mateus esteja caminhando na praia e vê uma criança se afogando. Ele rapidamente delibera sobre essa situação e se joga na água e salva a criança. Ele não pensa em não salvar a criança, e poderia se imaginar que mesmo que tivesse considerado tal possibilidade, ele teria sentido uma culpa irresistível que teria o causado a salvá-la. Mateus seria moralmente responsável e louvável apesar de não poder agir de outro modo. Esse é um caso em que nenhum fator que enfraquece responsabilidade teria operado na sequência real (FISCHER & RAVIZZA, 1998, p. 58). Agora sobre as ações más. Digamos que o mecânico Alfredo, motivado por avareza, planeja trapacear seu cliente de anos, o Artur. Alfredo ao fazer a revisão no carro de Artur embora não encontrando nenhum problema, mente e diz que o carro precisa de reparos urgentes. O cliente na confiança paga os gastos desnecessários. Imagine que sem o conhecimento de Alfredo o seu filho Eduardo instala um dispositivo no seu cérebro, e se Alfredo mostrasse algum sinal de não cumprir o seu plano Eduardo ativaria o dispositivo fazendo com que o plano seja executado. Dado a presença de Eduardo Alfredo seria incapaz de fazer algo diferente a não ser defraudar o seu cliente. O ponto é que o dispositivo de Eduardo não teria desempenhado nenhum papel na sequência real dos eventos visto que Alfredo decidiu livremente a agir. Nesse sentido parece que o mecânico seria responsável e censurável. O exemplo do “mecânico” e da pessoa que salva a criança do afogamento mostra que a tese da assimetria de Wolf seria falsa. Isso quer dizer que as ações boas e más seriam simétricas com relação a exigência das possibilidades alternativas. Tanto nas ações boas como nas ações más os agentes poderiam ser moralmente responsáveis embora eles não seriam livres para agir de outro modo. A distinção entre o que acontece na sequência real e o que acontece no cenário alternativo (o que teria acontecido) é importante. No caso do mecânico, por exemplo, a ação de Alfredo teria resultado da sua própria escolha em trapacear o seu cliente. Em outras, a ação de Alfredo, na sequência real, teria originado do seu próprio mecanismo normal da razão prática. Já no cenário alternativo teria ocorrido a manipulação do cérebro pelo Eduardo. Conforme o texto: “Quando a ação do agente é causada por um processo como a manipulação direta do cérebro isso intuitivamente elimina responsabilidade moral e nós podemos dizer que a ação, nesse caso, é produzida via mecanismo que enfraquece responsabilidade” (FISCHER & RAVIZZA, 1998, p. 60). Em resumo, os casos do tipo Frankfurt, como o do “mecânico” e do “assassino”, mostram que o agente poderia ser responsável por uma ação má mesmo embora ele não fosse livre para agir de outro modo. Nesses casos o mecanismo que elimina responsabilidade teria operado apenas na sequência alternativa. Tendo em mente a distinção entre a sequência alternativa e a real a tese da assimetria de Wolf poderia agora ser rejeitada. Todos os exemplos de ações boas que ela usa como, por exemplo, o resgate da criança que está se afogando, entre outros, são casos em que nenhum mecanismo que enfraquece responsabilidade opera *na sequência real*. Em contraste, os exemplos de ações más, como cleptomania, hipnose e manipulação do cérebro, são casos em que o mecanismo que enfraquece responsabilidade opera *na sequência real* (FISCHER & RAVIZZA, 1998, p. 60-61).

ditar que ela é um alvo justo das atitudes reativas e certas práticas como punição. Nesse sentido, a criança assumiria responsabilidade porque adquire essas visões de si mesma como resultado da educação moral dada pelos pais. Já no segundo grupo indivíduos refletem sobre a relação entre determinismo e a justiça das práticas das atitudes reativas. No entanto, diferente do primeiro grupo, o agente, nesse caso, formaria um juízo metafísico sobre se seria apropriado sujeitar certos indivíduos, incluindo ele mesmo, às atitudes reativas. Para propósitos práticos nós deveríamos deixar de lado preocupações metafísicas e adotar a visão de que nossas práticas sociais podem ser justificadas mesmo sendo verdadeira a tese determinista.

(c) Para que o agente veja a si mesmo como um agente e apropriadamente sujeito às atitudes reativas as duas condições acima (a) e (b) deveriam estar baseadas sobre a evidência dessas crenças. Por exemplo, para que a criança veja ela mesma como uma candidata apta para as atitudes reativas duas condições deveriam ser satisfeitas, quais sejam, a experiência adquirida através da educação dos pais e sua ampla experiência a partir das práticas sociais como louvor e censura (FISCHER & RAVIZZA, 1998, p. 213).

A abordagem que Fischer e Ravizza adotam sobre a responsabilidade moral é subjetivista no sentido que para ser moralmente responsável o agente deveria ver a si mesmo como moralmente responsável (FISCHER & RAVIZZA, 1998, p. 221). É importante ter em mente que essa noção de responsabilidade difere do entendimento ordinário pois segundo Fischer e Ravizza responsabilidade implicaria ter certas crenças sobre si mesmo e ter adquirido essas crenças em modos apropriados (FISCHER & RAVIZZA, 1998, p. 243).

Obviamente que essa abordagem subjetivista não implica que não existem importantes elementos objetivos. Ao afirmar que um agente faz o mecanismo o seu próprio ao assumir responsabilidade por ele, Fischer afirma

alguém assume responsabilidade ao formar certas crenças ou ter certas crenças sobre si mesmo ao se ver em um certo modo. Eu admito que isso significa que minha teoria é uma teoria subjetiva como a teoria subjetiva de responsabilidade moral de Galen Strawson. (FISCHER, 2000, p. 406).

Significaria que se um agente não se vê como responsável então ele não seria responsável. Mas não seria uma questão do que a pessoa diz, pois ela poderia sempre “dizer” que não é responsável (FISCHER, 2000, p. 406). Seria uma questão de quais são realmente as suas crenças. Dito de outro modo, se uma pessoa acredita que não é responsável então ela não é responsável. Fischer usa a seguinte analogia para explicar esse ponto: essa pessoa é como um marinheiro que sabe que o leme está quebrado e, portanto permite que o vento lhe atinja.

O agente faz o mecanismo o seu próprio quando assume responsabilidade por ele. O segundo elemento que torna o mecanismo do próprio agente seria a história da ação. Responsabilidade moral seria um fenômeno genuinamente histórico:

Por exemplo, se um indivíduo tem seu cérebro manipulado em certos modos e não tem tido a oportunidade de se tornar consciente dessa manipulação e refletido sobre ela, então ele não tem assumido responsabilidade pelo tipo de mecanismo que resulta no seu comportamento. O mecanismo da manipulação cerebral é um tipo *diferente* de mecanismo do raciocínio prático ordinário; assim, mesmo se o agente tem assumido responsabilidade pelo raciocínio prático ordinário, *não* segue que ele tem assumido responsabilidade pelo mecanismo da manipulação cerebral. (FISCHER & RAVIZZA, 1998, p. 243).

Se o agente foi manipulado ou agiu sob a influência da hipnose então ele não estaria agindo a partir do seu próprio mecanismo. Quando o agente assume responsabilidade ele não estaria aceitando responsabilidade por todas as suas ações sejam quais forem as suas origens. Por exemplo, um epilético poderia assumir responsabilidade por agir a partir do mecanismo da razão prática, mas não a partir do mecanismo que envolveria crises epiléticas. De igual modo, quando uma criança é louvada ou censurada pelas ações que resultam do seu próprio mecanismo da razão prática ela é encorajada aceitar que ela é apropriadamente avaliada por tais ações. E quando essa criança se torna membro da comunidade moral espera-se que ela assuma responsabilidade pelas suas ações que resultam do seu mecanismo da razão prática. Nesse sentido, o mecanismo da razão prática seria considerado seu apropriadamente.

A história da ação seria importante, em parte, porque ajuda a explicar como o mecanismo é do próprio agente (FISCHER & RAVIZZA, 1998, p. 170):

Nós sustentamos que responsabilidade moral é uma noção genuinamente histórica. Nós acreditamos que dois tipos de casos fazem esta argumentação razoável. O primeiro tipo é aquele que o agente livremente age (e exerce o controle de direcionamento) no tempo anterior, e então ele é incapaz de agir livremente (e exercer o controle de direcionamento) no tempo posterior. (FISCHER & RAVIZZA, 1998, p. 195).

Significa que responsabilidade pelo comportamento não implicaria ser uma questão unicamente das atitudes e intenções no momento da ação, mas depende também de como as coisas aconteceram<sup>9</sup>. A razão para considerar a responsabilidade moral como um fenômeno histórico, de acordo com Ravizza e Fischer, seria que o agente poderia, às vezes, agir livremente em um dado momento, no tempo anterior, e ser incapaz de agir livremente no momento posterior. Por exemplo, vamos supor que um motorista embriagado perde o controle do seu carro e atropela uma criança. Ele seria moralmente responsável pela ação. A responsabilidade não poderia ser explicada unicamente em virtude das atitudes do motorista no momento do acidente, mas deveria incluir na noção de controle de direcionamento um olhar para o passado. O motorista deveria ter previsto que ao beber e pegar o carro para dirigir ele poderia causar um acidente. A história da ação é importante também pois nossas intuições sobre a responsabilidade mudariam

<sup>9</sup> Outros compatibilistas como Harry Frankfurt e Gary Watson defendem que responsabilidade moral por uma ação é puramente uma matéria da estrutura das atitudes reais do agente.

caso nós descobríssemos que o álcool foi injetado no motorista contra a sua vontade e que ele foi forçado a dirigir nessa condição<sup>10</sup>.

## Considerações finais

Tradicionalmente existem dois tipos de condições que isentariam a responsabilidade dos agentes: ignorância e falta de liberdade. Recentemente, teóricos tem argumentado que responsabilidade por uma ação não exigiria liberdade do tipo metafísico.

Tanto Scanlon como Fischer e Ravizza defendem uma posição compatibilista sobre responsabilidade moral. Essa posição possuiria algumas vantagens como, por exemplo, mesmo sendo verdadeira a tese determinista nós não precisaríamos revisar as nossas crenças sobre se nós seríamos ou não agentes moralmente responsáveis. Bastaria apenas que a ação fosse apropriadamente atribuída ao agente, ou seja, que ela fosse expressiva das suas atitudes e valores ou que o agente tivesse a oportunidade de escolher de acordo com suas razões. Além disso, responsabilidade moral não exigiria como condição a capacidade para agir diferentemente, mas implicaria que o agente agisse a partir de um mecanismo apropriadamente sensível às razões que fosse genuinamente histórico.

## Referências bibliográficas

FISCHER, J. Responsibility, History and Manipulation. *The Journal of Ethics*, v. 4, n. 4, p. 385-391, 2000.

\_\_\_\_\_.; RAVIZZA, M. *Responsibility and control: a theory of moral responsibility*. New York: Cambridge University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. Chicken Soup for the Semi-Compatibilist Soul: Replies to Haji and Kane. *The Journal of Ethics*, v. 4, n. 4, p. 404-407, 2000.

FRANKFURT, H. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. In: FRANKFURT, H. *The Importance of What We Care About*. New York: Cambridge University Press, 1998.

PARFIT, D. *On What Matters*. New York: Oxford University Press, 2011.

SCANLON. T. *What We Owe to Each Other*. New York: Harvard University Press, 1998.

VAN INWAGEN, P. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

Data de recebimento: 22/09/2016

Data de aprovação: 17/02/2017

<sup>10</sup> Outro exemplo interessante é a de uma pessoa que teria sido forçada ou enganada a consumir cocaína. Ela pode desenvolver um vício. O comportamento dessa pessoa seria diferente do comportamento de outro indivíduo que desenvolveu o mesmo tipo de vício, porém como resultado das suas próprias escolhas e ações anteriores das quais ele tinha controle. Nesse último caso a pessoa seria moralmente responsável pelo seu comportamento, pois aplicando a tese da transitividade, a mesma aplicada no exemplo do motorista embriagado. Este aspecto da transitividade implicaria que a teoria da responsabilidade é genuinamente histórica (FISCHER & RAVIZZA, 1998, p. 195-196).

Rodolfo Denk Neto\*

## Honnet, economia e *crowdfunding*: uma saída ou mais uma ilusão?

*Quanto mais simples for uma coisa, menos passível de ser desordenada ela o é, e, também, caso venha a ser desordenada, mais fácil será colocá-la em ordem.*

Thomas Paine

### RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar e discutir as ideias acerca da economia e do trabalho na obra, *O Direito da Liberdade*, de Axel Honneth. Após reconstruir brevemente a linha geral de sua argumentação sobre a liberdade social, procura-se propor uma saída para o pessimismo honnethiano acerca do mercado. A hipótese é que o *crowdfunding* poderia ser visto como uma saída para a lógica da economia tradicional. Assim, pensa-se realizar a liberdade social proposta por Honneth através dos financiamentos coletivos e encontrar uma saída em relação a economia de mercado que hoje vigora, construindo uma ponte para uma economia solidária.

**Palavras-chave:** Liberdade; Economia; Mercado; Crowdfunding.

### ABSTRACT

This essay seeks to analyze and discuss ideas about economy and market using as basis the book *Freedom's Right* from author Axel Honneth. After a quick review about his general idea about social freedom and market, it tries to propose a one-way out to market Honneth's pessimism. The hypothesis is that crowdfunding could be seen as a one-way out to market logic and funding of typical market. As so, it seeks to get closer that idea of social freedom proposed by Honneth through collaborative funding, trying to find a transition from market economy of our days to a solidarity-based economy.

**Keywords:** Freedom; Economy; Market; Crowdfunding.

---

\* Doutorando em Filosofia pela UFSC/Capes, Email: netodenk@gmail.com



## 1 Introdução

O presente ensaio tem o intuito de discutir e problematizar uma das teses apresentadas por Axel Honneth, em sua obra, *O Direito da Liberdade* (2015). A nossa intenção é discutir a interpretação que Honneth tem acerca do mercado de trabalho e de como isso determina a economia atualmente. Para o autor, o mercado de trabalho pode ajudar tanto a desenvolver a liberdade social, por um lado, quanto pode também atrapalhar o desenvolvimento da mesma, por outro. Sendo que dessa relação conflituosa, muitas vezes percebida como contraditória, pode ocorrer um *desenvolvimento falho da liberdade social*, nas palavras de Honneth. Mas como superar essa contradição? Dessa relação conflituosa, exposta acima, porém, há uma solução: entre a liberdade jurídica e a liberdade moral, existe a síntese (liberdade social), que é a superação das duas formas de desenvolvimento falho da liberdade, sendo que a liberdade social pode ser alcançada através do mercado.

Tanto o mercado de trabalho quanto a economia garantem certa institucionalização relacional da liberdade social, mas ao mesmo tempo, parecem priorizar ambas um interesse imediato e privado, transformando a sociedade em um meio para os benefícios individuais. Contudo, isso ocorre pelo desenvolvimento falho do mercado. Tendo essa ambiguidade em relação ao mercado como pano de fundo, procura-se fazer algumas inferências que defendam a ideia de que o atual mercado de trabalho pode aumentar a liberdade social, através de novas formas de inter-relações mercadológicas. Sendo assim, aceitamos algumas das interpretações de Honneth, mas também nos afastamos de outras, procurando assim ir além das sugestões e interpretações dadas por ele.

Assim, o primeiro objetivo é mostrar como o mercado de trabalho é reconstruído por Honneth e contrapor a sua análise uma interpretação menos pessimista. Portanto, este ensaio busca discutir como Honneth compreende o papel do trabalho e do trabalhador nas atuais sociedades de mercado, sendo que as sociedades usadas como referencial por Honneth são as sociedades ocidentais, capitalistas, liberais e pluralistas, dominadas pelo mercado financeiro global, onde as grandes empresas transnacionais desempenham um papel forte na definição da liberdade social. Não é à toa que Honneth acredita no mercado como meio de superar as formas de liberdade jurídica e moral (que são os primeiros estágios de uma liberdade mais ampla) sendo que o mercado poderia ajudar a desenvolver melhor e mais efetivamente a liberdade social. Contudo, e aqui Honneth é confuso, fica uma contradição a ser mediada, pois ele afirma e nega a sua convicção de que o mercado possa realizar a liberdade social. Ou seja, a contradição não parece ser superada. É necessário pontuar de modo crítico, que Honneth tem a pretensão de explicar todas as sociedades contemporâneas por meio de sua reconstrução normativa, o que parece ser uma pretensão exagerada, ou, no mínimo, pretensiosa. Contudo, se ele consegue nos fornecer uma explicação razoável acerca de nossas atuais sociedades já é outra questão, que não discutiremos aqui.

Num segundo momento, passa-se a analisar se a interpretação dada por Honneth acerca do mercado de trabalho é plausível. Com isso, procuramos discutir se o autor não é demasiadamente pessimista quanto ao desenvolvimento de

nossas sociedades. É necessário, portanto, uma reformulação sobre como Honneth reconstrói o conceito de *mercado de trabalho*, pois parece que o filósofo alemão não leva em devida consideração novas formas de relação de trabalho e de consumo, nas quais surge como novo elemento o *crowdfunding*. Se isso não for feito, a sua obra *O Direito da liberdade* (2015) parece sofrer de uma incoerência fatal, ou seja, não consegue superar a contradição, ficando preso a uma dialética sem mediação. A nossa hipótese para este ensaio é que o *crowdfunding* poderia desempenhar um papel de mediação para se construir efetivamente uma liberdade social e dessa forma superar a liberdade negativa e a liberdade jurídica. Sendo assim, o *crowdfunding* alteraria de modo profundo a maneira como entendemos tanto a produção quanto o consumo em nossa sociedade, podendo agora produzir uma efetiva liberdade social. Essas novas relações que podem surgir numa nova mediação entre o consumidor e o produtor, mediadas pelo *crowdfunding*, podem, em nossa visão, ser percebidas como uma nova maneira de refuncionalizar e compreender o fenômeno de uma possível ampliação e efetivação da liberdade social através do mercado de trabalho agora reformulado e ressignificado pelos financiamentos coletivos.

Deste modo, buscamos mostrar que novas formas de se compreender o mercado de trabalho e o trabalhador são possíveis, fornecendo assim uma narrativa que possa mediar as duas visões antagônicas da liberdade jurídica e moral. O *crowdfunding* pode ser entendido como um meio de remodelar a sociedade, pois com essa nova experiência parece que é possível modificar o modo como entendemos a produção e o consumo. Disto, podem resultar novas formas de se construir a liberdade social, sendo que agora a liberdade social pode se tornar efetivamente mais ampla, e quem sabe, num futuro breve, mais justa. Portanto, não se trata de uma correção à teoria de Honneth, mas sim, de uma complementação às teses apresentadas pelo autor. Se isso é ou não realizado, fica a critério do leitor decidir.

## 2 O mercado de trabalho na perspectiva de Axel Honneth

A questão do mercado de trabalho, aparece na terceira parte do livro *Direito da liberdade* (2015), onde Honneth dedica uma parte importante do seu livro para analisar especificamente a liberdade social. É nessa terceira parte que Axel Honneth vai procurar investigar o mercado de trabalho, sendo que esse conceito aparece no segundo momento da análise da liberdade social, na forma de um terceiro desdobramento sobre a economia de mercado. Essa descrição mostra o quanto Honneth segue o movimento hegeliano e como ele se inspira em Hegel para remontar e reconstruir a história da liberdade social. Honneth procura defender que a liberdade social seria o ponto mais alto da relação entre a liberdade jurídica (primeira parte do livro) e a liberdade moral (segunda parte do livro). Sendo assim, a liberdade social (terceira parte) também se divide em três partes, perfazendo assim o movimento hegeliano da dialética. Dessa forma, Honneth divide o terceiro capítulo da seguinte maneira: i) as relações pessoais, sendo a família o foco da análise; ii) a economia de mercado e, iii) a formação da vontade democrática.

É importante frisar que Honneth trabalha do mesmo modo que Hegel, ou seja, dividindo as suas análises sempre em três momentos: tese; antítese e síntese. O

movimento tripartite não é mera performance estilística, pois Honneth acredita que somente através de uma exposição hegeliana e de uma correta reconstrução normativa é que se pode resolver os conflitos da realidade social. Honneth procede assim por querer atualizar e recolocar as análises hegelianas novamente em voga nos estudos acerca da sociedade e de seu desenvolvimento histórico, procurando formar uma narrativa mais coerente do que o mero acúmulo de resultados desconexos. Honneth busca sempre se afastar das controvérsias que poderiam ligar o seu modo de trabalho com o modo hegeliano, pois a maneira que Hegel vê a história é demasiado metafísico (onde o espírito absoluto desempenha a direção da história). As teses metafísicas que o sistema hegeliano pressuporiam são afastadas por Honneth. Para não se comprometer com as teses de tipo metafísicas, Honneth lança mão de uma estratégia metodológica que procura reconstruir normativamente o funcionamento da sociedade:

Por “reconstrução normativa” entende-se o processo pelo qual se procura implantar as intenções normativas de uma teoria da justiça mediante a teoria da sociedade, já que valores justificados de modo imanente são, de maneira direta, tomados como fio condutor da elaboração e classificação do material empírico. (HONNETH, 2015, p. 24).

Buscando escapar a crítica da falta de ligação com a realidade e de acabar sucumbindo a uma teoria abstrata, Honneth está ciente da necessidade de se ancorar numa ciência empírica, e para tanto, utiliza a sociologia como ferramenta que pode conectar a sua teoria normativa com a sociedade ao seu entorno. Essa estratégia metodológica, vai possibilitar a Honneth trabalhar em duas frentes: uma empírica (sociológica/histórica) e outra normativa (filosófica). Isso permite ao filósofo trabalhar com mais desenvoltura e tranquilidade, pois com isso ele se defende de duas críticas ao mesmo tempo: a primeira seria a da falta de dados sociológicos (*déficit* empírico); a segunda, permite a ele se esquivar da acusação de uma teoria puramente idealizada (utopia filosófica), podendo dessa maneira fazer tanto incursões pelas teorias normativas como pelas teorias descritivas da sociedade. Desta mescla metodológica Honneth busca oferecer uma teoria crítica mais robusta.

A partir desses esclarecimentos, o que mais chama a atenção em Honneth é a sua separação entre a liberdade jurídica, a liberdade moral e a liberdade social. Sendo que as duas primeiras sofreriam de patologias e a liberdade social poderia padecer de falhas, ou como ele mesmo diz, de *desenvolvimentos falhos*. Honneth reconstrói uma nova narrativa acerca da compreensão da liberdade, sendo que nos mostra que tanto a liberdade jurídica quanto a liberdade moral desenvolveriam patologias. O objetivo de Honneth é explicar o desenvolvimento do conceito da liberdade e reconstruir essa categoria, procurando situar historicamente e denunciar alguns equívocos que aconteceram em relação a liberdade e ao modo como esta se desenvolveu historicamente. Dois conceitos são importantes para compreender essa reconstrução normativa em Honneth: o primeiro é a ideia das patologias, o segundo é o conceito de má-formação ou *desenvolvimentos falhos*. As patologias ocorrem somente em duas ocasiões: na liberdade jurídica e na liberdade moral. As patologias se desenvolvem por um lado, na liberdade jurídica,

justamente porque os indivíduos exageram na sua aplicação, isto é, judicializam as relações pessoais, íntimas e sociais. Por outro lado, na liberdade moral, onde as pessoas podem desenvolver uma excessiva interpretação moral acerca dos acontecimentos e das ações dos indivíduos, sendo que as pessoas acabariam caindo em um moralismo ou mesmo num terrorismo moral, que ocorre pelo excessivo apego aos princípios - tendo como exemplo o caso da ética kantiana, sendo que esta causaria prejuízos tanto aos indivíduos, que se tornam rigorosos cumpridores do dever se transformando em pessoas frias, quanto a sociedade, pois transformaria as relações sociais a um mero cumprimento de princípios sem qualquer vínculo emocional. Portanto, em ambas as compreensões patológicas acerca da liberdade, todos acabam perdendo, seja pela burocratização judicializante da vida pelo direito, seja pelas relações pessoais que se tornam orientadas por rígidas fórmulas matemático-morais, sem alma e sem afetos, transformando-se essas mesmas regras morais em terríveis regras de "boa conduta".

Para Honneth, essas patologias da liberdade jurídica e moral causariam a corrosão dos laços sociais e emocionais dos indivíduos e da sociedade de um modo geral. Desta forma, e isso é importante para entender Honneth corretamente, não seria possível desenvolver patologias na liberdade social. Com essa tese, as patologias somente ocorrem nas formas da liberdade jurídica e da liberdade moral, pois a liberdade social prima pela sociedade e não pelo indivíduo. As patologias da liberdade:

[...] remetem a um mal-entendido sistemático que leva o indivíduo a atribuir um sentido errado à sua liberdade jurídica ou moral - mal-entendido que, contudo, tem suas causas nas próprias formas de liberdade em questão; no caso da liberdade social, estamos perante desenvolvimentos errados que, segundo Honneth, não seriam provocados pelo próprio sistema da liberdade social. (PINZANI, 2012).

Com esta tese, a diferença entre as liberdades jurídica e a moral, ambas sofrendo de patologias inerentes a seus eventuais desdobramentos, por um lado, e a liberdade social, a qual sofreria de más-formações [*Fehlentwicklungen*]. Esta é uma diferença importante que deve ser levada em consideração para não se compreender equivocadamente a teoria de Honneth.

Dessa forma temos a possibilidade de ver como o mercado de trabalho se relaciona com a liberdade social. O mercado de trabalho pode ser compreendido dentro da esfera social. Mas como isso se desenvolveria? Aqui aparece a questão de como o mercado de trabalho pode ajudar a formar a liberdade social, pois o trabalho ocorre dentro de uma economia de mercado, o qual apenas instrumentaliza as pessoas, tornando-as apenas prestadoras de serviço, empregados. Nesse tipo de relação ocorreria um mau desenvolvimento da liberdade social. Esse tipo de relação no mercado de trabalho retira a possibilidade de autorrealização e reconhecimento dos trabalhadores. Como poderia então a economia de mercado ajudar a desenvolver de maneira correta o mercado de trabalho? Aqui surge um dos problemas mais sérios à realização de uma economia de mercado: pois como seria possível a economia de mercado possibilitar a realização da esfera da liberdade social? O mercado parece se desenvolver apenas de modo a instrumenta-

lizar as pessoas, não sendo o espaço que possa proporcionar a liberdade social. Se o mercado é o espaço da razão instrumental e do lucro, então não é possível esperar encontrar no próprio mercado a chance de se realizar, logo não é o mercado que nos levará a realização da liberdade social. Se isso estiver correto, a liberdade social não passa de uma ilusão. Contudo, para Honneth, essa inferência não necessariamente precisaria ocorrer dessa forma, mas infelizmente ocorre. Se tudo se passasse como se fosse possível a economia de mercado e o mercado de trabalho transcorrerem corretamente, e assim a liberdade social estaria realizada.

Se as relações econômicas e de trabalho são interpretadas de modo apenas instrumental, então não é mais possível haver uma ação verdadeiramente livre, autônoma. Pois toda a ação não passaria de um cálculo de custo e benefício que um indivíduo egoísta racional operacionalizaria em benefício próprio. O que se quer propor aqui é justamente a inversão dessa conclusão. Acreditamos que nem toda relação econômica é fruto de interesses egoístas ou que visam somente ao lucro, podendo ser que vão além de uma mera razão instrumental, sendo que o mercado pode sim ajudar a aumentar a liberdade social ou ao menos tentar realizá-la.

Outras formas de entender e de se relacionar com a economia são possíveis e novas formas de consumo e de produção parecem mostrar isso, basta pensar no fenômeno do *crowdfunding*. Essa nova percepção acerca do mercado, do trabalho e da produção propiciado pelo *crowdfunding* procura apontar para um lado diferente, reforçando a visão de uma liberdade social construída por meio de, e, através da economia de mercado, agora compartilhada. Nesse caso o mercado (encarnado tanto pela economia quanto pelo trabalho) torna-se o meio pelo qual podemos aumentar a nossa liberdade social.

Dessa maneira, e ao contrário das outras duas liberdades onde ocorrem patologias, a liberdade social pode se desenvolver dentro de uma economia de mercado. No caso da liberdade jurídica e moral não há como resolver o impasse, pois intrinsecamente os seus sistemas levam àquele resultado patológico, pela sua própria forma de se autopoiesis. Acontece que o mercado também é uma esfera independente - mas isso acontece por um desenvolvimento falho, e não por causas intrínsecas ao seu funcionamento como na liberdade jurídica e moral - no qual o trabalho se desenvolve, sendo que se torna refém do mercado. No entanto, e essa tese tem que ser defendida, no mercado ocorrem desenvolvimentos errados, não patologias. O mercado pode ser reformado para garantir a construção da liberdade social. Já as liberdades jurídicas e morais tornam-se reféns de si mesmas, pela sua própria lógica interna. Honneth está ciente de que a tarefa mais árdua talvez seja mostrar como a esfera do mercado pode ser o lugar onde se realiza a liberdade social dos indivíduos. A liberdade social, compreendida pelas pessoas e se desenvolvendo na sociedade de maneira correta, está longe de se realizar no mercado do modo como este atualmente funciona. O atual sistema econômico não goza de uma "[...] relação prévia de reconhecimento recíproco, com base na qual as respectivas obrigações de papéis poderiam adquirir sua força de validade e de convencimento". (HONNETH, 2015, p.325). Disto, pode-se inferir que o mercado está longe de cumprir o que havia prometido: a liberdade nas relações, uma liberdade "verdadeira", intersubjetiva e da progressiva autonomia que os indivíduos adquiririam entrando na lógica do mercado que pregava que operava de maneira

racional e através de leis impessoais. Cada vez mais, nos tornamos reféns de uma razão instrumental e da lógica do mercado que fagocita tudo e todos, isto é, se desenvolve numa relação de canibalização econômica das relações pessoais e sociais. Mas o mercado, ao contrário do sistema jurídico e moral, é o único que pode ainda mediar as relações, sejam elas morais, jurídicas, justamente porque ele engloba todos os outros. O mercado surge assim como o único mediador, a corrente de transmissão das ideias entre sistemas já autônomos, tornado-se assim, o meio onde todas as relações humanas podem se justificar, sendo que os parceiros de comunicação que se relacionam intersubjetivamente no mercado pode trocar justificações de legitimidade.

O problema de fundo que ronda a esfera da liberdade social é se seria necessário, ou mesmo suficiente, recorrer somente a uma análise normativa ou se seria necessário recorrer a um tipo de construtivismo moral para reconstruir o problema do indivíduo egoísta *versus* grupos agindo intersubjetivamente em busca de um bem geral. O problema que surge desse antagonismo, entre o indivíduo (racional), *versus*, o social (razoável), seria o “problema Adam Smith”, ou seja, a

[...] questão de compatibilidade entre seu pensamento [de Adam Smith] em teoria da economia e em teoria da moral, [...] um debate sobre se a promessa de liberdade da economia de mercado moderna deveria ser elucidado em conceitos de sujeitos individuais que se comportam de maneira estratégica ou na terminologia dos parceiros de comunicação que se relacionam intersubjetivamente. (HONNETH, 2015, p.326).

Pelas portas dos fundos da economia entraria novamente a esfera moral. E se isso ocorrer já sabemos que uma patologia aparecerá. O que nunca ficou claro na promessa do mercado é se este beneficiaria a liberdade do indivíduo ou se beneficiaria a consolidação de uma liberdade social. E o caso Adam Smith mostra que para definir o econômico precisamos do moral. Deixando de lado o problema de como proceder à uma reconstrução normativa do agir econômico mediado pelo mercado, por falta de uma certeza quanto ao âmbito do objeto empírico - *deficit* sociológico - o que nos resta e o que na verdade interessa, é analisar como a produção e a prestação de serviços ocorrem nesse novo cenário no qual a economia de mercado se consolidou. O próprio Honneth tem ciência desse problema, mas para ele isso pode ser contornado. A partir de agora, com a consolidação tanto da economia de mercado quanto do mercado de trabalho, o mais interessante a fazer é perceber como o consumidor e o próprio consumo são definidos. O sucesso da economia capitalista contemporânea permite perceber uma nova forma de se relacionar com o outro e consigo mesmo, no qual é a economia e o trabalho que nos possibilitam ter acesso a essa alteridade autocompreensiva.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Tão forte é o papel que desempenha a figura do consumidor que este até adquiriu nas últimas décadas o status de “consumidor que consome com liberdade”. Isso é possível justamente porque o consumidor na frente das prateleiras pode “escolher livremente” qual a mercadoria que ele quer. A liberdade social seria produzida nessa escolha pela própria vontade dos que se beneficiam dessa lógica.

### 3 Um novo tipo de mercado é possível?

De modo geral, o simples fato de aludir à conceitos como: capitalismo, economia, trabalho e consumo, dentro da teoria crítica é motivo de análises críticas inflamadas e de certo mal-estar. Agora, imagine querer procurar aspectos positivos acerca dessas categorias. Fazer isto é visto como um escândalo. Mais do que o desconforto inicial demonstrado *a priori* em relação a conceitos econômicos, pior ainda é tentar defender isso dentro da perspectiva da teoria crítica. Pois, querer elogiar a economia capitalista é uma ofensa dentro da escola crítica, que tem como um de seus inspiradores ninguém menos do que Marx. O fato é que a economia já é previamente demonizada dentro da escola de pensamento crítico, sendo percebida apenas como um meio de realizar e maximizar o interesse próprio, onde a razão instrumental e o mérito (injustiça) são os grandes balizadores do pensamento econômico. A tentativa de propor uma perspectiva positiva acerca do capitalismo é percebida como ideologia, ou no mínimo uma postura *naïve*. Isso está relacionado diretamente ao fato de que uma sociedade de consumidores não pode e não é uma associação política, ética ou jurídica, que preza pelos valores da autonomia e da cooperação entre os seus cidadãos, é meramente um agregado de auto-interessados em ter o seu bem realizado. A única coisa que se pode imaginar nas relações que se constroem na base do consumo é o funcionamento de uma razão instrumental egoísta, que procuram transformar tudo em meio, em mercadoria, ou mesmo apenas em relações de uso e descarte, sendo que tudo é reduzido a característica de ter um valor de troca.<sup>2</sup>

Apesar de defendermos uma visão otimista acerca do mercado de trabalho e de como o trabalho é compreendido nas relações sociais, vistas sob a ótica do *crowdfunding*, é difícil ver como a esfera do mercado organizado de forma capitalista pode ser compreendida como uma instituição relacional de liberdade social. De fato, a esfera do mercado pressupõe a institucionalização de direitos individuais que correspondem à criação da liberdade jurídica, sendo que dessa forma os indivíduos possuem um mínimo de liberdade. No entanto, fica ainda prevalecendo neste tipo de relação, a concentração de interesses particulares, na qual o outro é percebido apenas como um meio para eu alcançar meus fins particulares. Infelizmente, ainda prevalece na maioria das relações na esfera do mercado capitalista a noção de que o que conta são unicamente e exclusivamente a maximização dos lucros pessoais, ficando a realização das carências sociais escamoteada. Isso leva então os indivíduos a não reconhecer que para haver uma relação salutar dentro da esfera do mercado é necessário a benevolência e uma atitude intersubjetiva (tese de Adam Smith) para ocorrer um correto desenvolvimento da sistema econômico.

Indo nessa direção, Honneth defende que as relações contratuais no mercado de trabalho deveriam obedecer não somente a imperativos econômicos (a "lei" da oferta e da procura, por exemplo), mas também a normas e princípios nor-

<sup>2</sup> Conceitos como os de valor de troca e de valor de uso foram expostos por Karl Marx. O trabalho é algo abstrato, pois ao produzir valor de uso, produz também valor de troca, e se dirige antes para o valor de troca do que para o valor de uso.

mativos independentes e, sobretudo, deveriam ser expressão de relações de reconhecimento recíproco. Sendo assim, os atores econômicos devem se reconhecer de antemão como membros de uma comunidade cooperativa antes de poderem atribuir-se reciprocamente o direito de maximizar seu lucro no mercado. Caso isso se realize, estaríamos convivendo em um sistema de liberdade social que produziria o reconhecimento recíproco e onde as carências sociais seriam incorporadas e levadas a sério.

Dessa forma, o *crowdfunding* parece ser um mecanismo que possibilita essa realização:

Esse tipo de modelo tem, em princípio, algumas salvaguardas bastante relevantes contra a mercantilização. [...] Em primeiro lugar, a escolha a respeito de “o que produzir” ocorre de forma distinta da produção dirigida a mercados; em vez de essa escolha ser determinada por suposições prévias a respeito das necessidades dos consumidores (e da lucratividade dos diferentes produtos passíveis de serem produzidos), tal necessidade é aferida de forma prévia: a produção só é realizada se os consumidores sinalizam seu interesse, antes que a produção ocorra. [...] Uma segunda salvaguarda que esse modelo oferece contra a mercantilização é o fato de que ele elimina, em grande medida, a necessidade de remunerar o capital que é adiantado para a produção do bem cultural. Na produção mercantil, alguma entidade (uma empresa, credor, acionista, investidor, fundo de investimento etc.) custeia antecipadamente a produção de um bem cultural, e posteriormente cobra um pagamento, que inclui a remuneração de seu capital no intervalo de tempo entre a produção e a venda do bem cultural. Essa remuneração é incontornável, pois a entidade investe visando à valorização de seu capital — isto é, a obtenção de valor de troca, e não de uso. No caso do *crowdfunding*, permanece a necessidade de adiantar capital para produção, mas quem faz isso são os doadores — que estão interessados naquela produção para prover um valor de uso, e não um valor de troca (ou seja, aceitam adiantar os custos de produção porque querem fruir aquele bem cultural específico, e não porque querem obter lucro revendendo-o. (VIEIRA, 2015).

O *crowdfunding* possibilita justamente uma nova refuncionalização da economia de mercado quanto do mercado de trabalho. O trabalho e o lucro são ressignificados nessa nova lógica. A partir de agora, podemos construir um desenvolvimento correto do mercado, sendo que daqui para a frente os indivíduos podem de forma coletiva, deliberada, justificar as suas demandas, transformando as suas carências em mercadorias que beneficiam a todos. Livres da tutela de um “mercado” que busca somente a racionalização do lucro, abrimos espaço para que os indivíduos em sociedade anônima se determinem. Quando se financiam projetos e produtos de modo coletivo, não se busca gerar lucros, mas sim, abrir a possibilidade de viver e criar uma economia verdadeiramente racional, livre e justa. Quando se tira o interesse de um indivíduo que patologicamente quer somente o lucro e se coloca em seu lugar a figura de um grupo que financia uma ideia para todos terem acesso a ela de modo acessível, transformamos os proprietários em participantes que partilham um produto que todos podem ter possibilidade de usufruir, ou ao menos aqueles que tinham interesse naquele produto. Não é à toa que os movimentos de coprodução em rede - ligados a formas de gestão pública -, com-



partilhamento coletivo, construção compartilhada de produtos ou mesmo o financiamento coletivo, são uma boa alternativa aos modelos econômicos restritivos e pouco racionais (no sentido de serem pouco solidários e justos), onde o lucro cego e irrestrito de poucos levam muitos a viverem num mundo com cada vez mais barreiras, novos muros e renovadas fronteiras e elevada escassez de serviços básicos. Sendo assim, uma economia solidária, tendo como um exemplo o *crowdfunding*, mesmo que ainda em estágio embrionário, é a saída para um novo começo, onde a economia pode começar a realizar verdadeiramente a liberdade social.

## 4 Considerações finais

Após a breve análise acerca da liberdade social em Axel Honneth, passamos a verificar como a economia e o mercado de trabalho são vistos e construídos atualmente. Um problema em aberto é como erigir uma liberdade social sem utilizar a liberdade moral, no qual temos que buscar construir uma teoria reconstrutiva que dê conta da questão de como a economia política pode se sustentar por si mesma. Mas o que aqui gostaríamos de frisar é que uma construção econômica nova é possível de ser imaginada. Como efetivamente implementá-la ainda é um desafio, mas um bom modo de mostra isso é como o crowdfunding vem funcionando e de como ele parece ser um indício de que mudanças estão ocorrendo e que novas formas de se relacionar socialmente e economicamente são possíveis. A liberdade social depende mais do que tudo de um desenvolvimento correto para que ocorra de modo efetivo.

Em suma, a análise que aqui tentamos fazer, não pode resolver os problemas referentes a economia e a liberdade social, e isso por diferentes razões, que vão desde uma questão de qual escola econômica ou filosofia eu pertença ou acho mais razoável, e que passa também pelo ponto de vista que adotamos aqui para abordar o tema. Mas para não terminarmos sem nenhuma conclusão, poderíamos bem apontar para pelo menos uma: que bem poderia residir, como alguns suspeitam, que a economia, bem como a liberdade não são a solução dos nossos problemas sociais, justamente porque estes fazem parte dele.

## Referências bibliográficas

HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2015.

PINZANI, Alessandro. Das Recht der Freiheit, de Honneth, Axel. *Novos estudos - Cebrap*. São Paulo, n.94, p.207-237, Novembro 2012. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002012000300014&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002012000300014&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 12 set. 2016.

VIEIRA, Miguel Said. Crowdfunding: financiando o bem comum. *ComCiência*. Campinas: Unicamp, LABJOR, n.174, Novembro de 2015. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=119&id=1444>> Acesso em: 12 set. 2016.

Data de recebimento: 12/09/2016

Data de aprovação: 17/02/2017

# O Equilíbrio Reflexivo na epistemologia moral

## RESUMO

O método do Equilíbrio Reflexivo é adotado em Ética como uma teoria sobre a justificação de crenças morais. Embora alguns procedimentos do método se assemelhem a nossa deliberação moral ordinária, durante sua implementação percebemos como esse método é diferente de uma *reflexão* moral. É esperado que aquele que implementa o método revise ou abandone algumas de suas crenças iniciais, na tentativa de se aproximar de um *estado ideal* de equilíbrio total. O artigo tem por objetivo apresentar a adaptação do Equilíbrio Reflexivo à Ética. Comentarei sobre duas questões levantadas por Michael DePaul: o papel das intuições morais e um aperfeiçoamento do método.

**Palavras-chave:** Metaética; Epistemologia moral; Justificação de crenças; Equilíbrio Reflexivo; Intuições.

## ABSTRACT

The method of reflective equilibrium is used in Ethics as a theory about the justification of moral beliefs. Although some procedures of the method resemble our ordinary moral deliberation, during its implementation we perceive how this method is different from a moral *reflection*. It is expected that those who use the method revise or give up some of his or her early beliefs in an attempt to come near an *ideal state* of total equilibrium. The papers aims to present the adaptation of Reflexive Equilibrium to Ethics. I'll comment on two questions raised by Michael DePaul: the role of moral intuitions and an improvement of the method.

**Keywords:** Metaethics; Moral epistemology; Belief justification; Reflective equilibrium; Intuitions.

---

\* Doutorando em Filosofia no PPGF/UFRJ, email: marco.oliveira@gmx.com

## Introdução

O Equilíbrio Reflexivo<sup>1</sup> é um método muito utilizado em Filosofia. Esse procedimento ficou conhecido através de John Rawls em *A Theory of Justice* (1971), na tentativa de expor sua teoria da Justiça como Equidade.<sup>2</sup> A adaptação à Epistemologia moral mantém os elementos centrais do ER. Embora alguns procedimentos iniciais desse método se assemelhem a nossa deliberação moral ordinária, a questão epistemológica que apresentarei é sobre *justificação* de crenças. Espero que o leitor perceba, ao longo do texto, a importância de abordar o ER como um *método*.

Norman Daniels, em seu verbete na Enciclopédia de Stanford, apresenta o problema de forma bem clara:

Many of us, perhaps all of us, have examined our moral judgments about a particular issue by looking for their coherence with our beliefs about similar cases and our beliefs about a broader range of moral and factual issues. In this everyday practice, we have sought “reflective equilibrium” among these various beliefs as a way of clarifying for ourselves just what we ought to do. In addition, we may also have been persuading ourselves that our conclusions were justifiable and ultimately acceptable to us by seeking coherence among them. Even though it is part of our everyday practice, is this approach to deliberating about what is right and finding justification for our views defensible? (DANIELS, 2011).

A pergunta ao final dessa passagem é fundamental! Embora a coerência seja uma característica do nosso conjunto de crenças, talvez ela não seja suficiente para nos prover com crenças justificadas em Ética.

## Comentários iniciais

Há três comentários breves que auxiliarão o leitor que já teve contato com a teoria do ER, mas ainda não conhece a tentativa de adaptação à Epistemologia Moral.

Em primeiro lugar, a versão original do ER tinha por objetivo prover um conjunto de princípios que caracterizaria a *sensibilidade moral* de uma pessoa.<sup>3</sup> De acordo com alguns filósofos, o objetivo seria estar moralmente *mais adequado* a realizar julgamentos ou ter mais *fundamentos* para as ações morais.<sup>4</sup> Entretanto, se estamos em busca de uma teoria sobre a justificação de crenças

<sup>1</sup> Abreviado como ‘ER’ durante o texto.

<sup>2</sup> Segundo Daniels (2011): “Rawls [in *A Theory of Justice* (1971),] argues that the goal of a theory of justice is to establish the terms of fair cooperation that should govern free and equal moral agents.” Uma exposição interessante da teoria pode ser encontrada em Richardson (2005).

<sup>3</sup> Essa versão estaria próxima de uma investigação socrática. Cf. DEPAUL, 2006, p. 605 e RAWLS, 1971, p. 49.

<sup>4</sup> Tenho em mente a distinção entre um agente que realiza julgamentos morais isoladamente – sem considerar a validade desses julgamentos ou sua relação com outras crenças – e outro que procura por uma explicação ou razão para justificar suas crenças morais.

morais, é necessário deixar de lado essa visão e abordar o ER apenas como um projeto epistemológico.<sup>5</sup>

É importante também comentar que a implementação do método não nos garante alcançar verdades em Ética<sup>6</sup>: O método foi pensado como uma teoria sobre a justificação, não sobre a verdade.<sup>7</sup> Michael DePaul (2011) comenta que seria possível, inclusive, alguém chegar a crenças justificadas, mas falsas ao final do ER<sup>8</sup>, e Norman Daniels (2011) comenta que John Rawls nunca afirmou que a aplicação do ER resultaria em verdades.<sup>9</sup>

Por último, gostaríamos de apresentar uma distinção terminológica que não ocorre em *A Theory of Justice*, a saber, entre um equilíbrio estrito [*narrow*] e outro amplo [*wide*].<sup>10</sup> Essa distinção é hoje amplamente utilizada, em parte devido a interpretação do ER de Norman Daniels, mas não deve ser entendido que uma implementação do método é realizada em fases ou etapas.<sup>11</sup> Podemos considerar que aquele que decide colocar suas crenças em equilíbrio atinge apenas *um* equilíbrio.

Seguiremos a apresentação usual do ER, embora o leitor perceba que tomamos por base a versão de Michael DePaul. Em suas palavras:

[o] método é claramente a mais sofisticada abordagem intuicionista à investigação moral descrita até o momento, e, o mais importante, eu acredito que quando é compreendido apropriadamente, constitui o único meio razoável de conduzir uma investigação. (DEPAUL, 2006, p. 597, tradução nossa).

## O equilíbrio estrito

Em sua primeira fase, o método possui alguma similaridade com nossa deliberação moral ordinária.<sup>12</sup> Tomamos em consideração determinados casos à luz de

<sup>5</sup> Uma versão voltada para a Epistemologia das crenças morais não estaria diretamente relacionada com uma *interpretação psicológica* do ER. (Cf. DEPAUL, 2011, p. xcii-xciii).

<sup>6</sup> DePaul (2011) atribui essa afirmação aos críticos. Se o método resultasse em verdades, estaríamos nos aproximando do construtivismo, e de uma visão coerentista da verdade. Sobre isso, Parfit (2011, p. 331) afirma que “Rawls does not commit himself to Constructivism, and he often assumes that there are some independent moral truths, such as the truth that slavery is wrong.”

<sup>7</sup> Nas palavras de Daniels (2011), “[s]ome insist, for example, that coherence accounts of justification cannot be divorced from coherence accounts of truth. On the other hand, Rawls view fits with the claim by some contemporary theorists of knowledge that a coherence account of justification is distinguishable from a coherence account of truth and defensible when so separated.”

<sup>8</sup> Ou seja, a *coerência* não implica em *verdade*. (Cf. DANIELS, 2011, p. xciii).

<sup>9</sup> Rawls (1974) deixa claro que o método não inicia com a suposição de que algumas das crenças iniciais sejam verdadeiras. A implicação nos parece ser óbvia: caso alguma das crenças iniciais fosse *verdadeira*, ela seria *irrevisável* – ou seja, por que deveríamos revisar um julgamento que sabemos que é verdadeiro?

<sup>10</sup> John Rawls aborda essa distinção apenas em 1974, mas Daniels (1979) comenta que ela já estava implícita em 1971. (Cf. DANIELS, 1979, 257, nota 2).

<sup>11</sup> Essa distinção só facilita a apresentação da teoria. De acordo com DePaul (2006, p. 619, nota 7), a distinção “obviously idealizes or abstracts from actual practice, which mixes the various steps together.” Cf. também DePaul, 2006, p. 599

<sup>12</sup> Adoto a compreensão usual de reflexão ou deliberação moral sem especificar em detalhes como *deveríamos* empreender esse tipo de raciocínio. Tal especificação já seria uma tentativa de adentrar no contexto da justificação moral.

princípios morais que julgamos corretos e procuramos por alguma falha em nosso julgamento. É comum, mesmo em caso de dúvida, manter uma crença por parecer correta, mesmo que não tenhamos como sustentá-la com argumentos. Apesar de certa semelhança, o raciocínio que implementamos ao refletir sobre questões morais não está diretamente relacionado com a questão colocada pelo ER.

Ao pensarmos em uma teoria – metaética em nosso caso – que explique ou avalie os comportamentos morais das pessoas, não bastaria uma investigação psicológica sobre como as pessoas deliberam.<sup>13</sup> Procuramos por meios de *validar* suas deliberações, mais especificamente, que grau de justificação as pessoas, enquanto agentes morais, possuem. Estaríamos interessados, nesse sentido, em procurar por uma teoria que abarque o sentido da noção de justificação moral, a saber, estar em posse de crenças que justifiquem as atitudes de alguém enquanto agente moral.<sup>14</sup>

O ER, como um método, é implementado por aqueles que desejam alcançar princípios gerais – no nosso caso, princípios morais. Esse procedimento (metódico) deve ser aplicado individualmente, e, caso seja corretamente seguido, é esperado que as crenças morais de uma pessoa se aproximem do *estado ideal* de equilíbrio proposto por John Rawls.<sup>15</sup>

Considerando a implementação do ER, precisamos ter em mente, inicialmente, que o método não abarca apenas as crenças que refletem nossos posicionamentos morais cotidianos, mas outras, como as hipotéticas e contrafactuals, e incluem também princípios ou regras morais (positivos ou negativos), gerais ou medianos.<sup>16</sup> O investigador ou investigadora incluiria, nesse sentido, todas as crenças morais.<sup>17</sup> Nesse momento, já é possível perceber um afastamento da deliberação moral comum.

O segundo passo é admitir apenas crenças que não sejam tão fracas ou mal formadas a ponto de serem facilmente criticadas. Apesar de não ser necessário implementar um método semelhante ao cartesiano, que abandona tudo o que é duvidoso, abandonaríamos, nesse momento, crenças com baixo grau de con-

<sup>13</sup> Tenho em mente esta distinção mencionada por Sinnott-Armstrong (2006, p. 188, grifo do autor): “Psychology cannot tell us whether anyone *should* form or hold beliefs in this way or whether any or all moral intuitions have the positive normative status of being *justified*. Such normative questions carry us into the domain of epistemology.”

<sup>14</sup> Sendo mais específico: são as nossas crenças que possuem *status* epistemológico.

<sup>15</sup> No texto são utilizados vários termos como ‘proposição’ e ‘crença’ que poderiam dar a entender algum posicionamento quanto a divisão entre cognitivistas e não-cognitivistas em Metaética, mas não pretendo abordar essa questão. Concordamos aqui com Michel DePaul quando comenta que seu objetivo é apenas utilizar a forma usual desses termos no discurso moral e não utilizar esses termos em seus sentidos filosóficos. (Cf. DEPAUL, 2006, p. 618, n. 2). Nas palavras de DePaul (2011, p. 322, n. 5): “I mean no more than that moral judgments seem upon quick introspection like other beliefs, we typically report them with declarative sentences like other beliefs, sometimes even using ‘belief,’ etc.”

<sup>16</sup> De forma mais exata, seriam crenças cujo *conteúdo* sejam princípios ou regras morais. Para facilitar a apresentação, não abordarei essa distinção.

<sup>17</sup> John Rawls (1971) distingue entre os termos crença [*belief*] e julgamento [*judgment*]. A apresentação de Michael DePaul não demonstra nenhuma distinção entre esses conceitos. Em nossa interpretação, o uso do termo ‘judgment’ retoma apenas a terminologia usada por John Rawls em *A theory of Justice*, quando distingue entre *Initial moral judgments* e *Considered Moral judgments*. Para este artigo, e o próprio leitor perceberá nas citações usadas, esses julgamentos são crenças.

fiança, mas em uma atitude mais humilde que a cartesiana, utilizando uma pergunta semelhante a esta como filtro: “Elas foram formadas de um modo que evita as fontes óbvias de erro que impregnam nossos esforços em descobrir a verdade em qualquer área de investigação?” (DEPAUL, 2011, p. lxxvi, tradução nossa). Abandonaríamos, então, crenças para as quais não temos opiniões firmes ou convicções, e aquelas formadas em estados emocionais intensos (por exemplo, momentos de pânico ou fúria).

As crenças que resultam dessa seleção são chamadas de julgamentos morais ponderados.<sup>18</sup> Os JMP podem ser entendidos como um conjunto de proposições razoavelmente coerentes. Seria esperado encontrarmos *lacunas* – ou seja, alguns julgamentos particulares podem não estar relacionados aos princípios mais gerais que sobreviveram aos filtros anteriores.

O último momento do ER estrito seria justamente eleger um ou mais julgamentos do conjunto – os melhores candidatos seriam os mais gerais – como aquele(s) capaz(es) de *explicar*<sup>19</sup> todo o conjunto, chegando, assim, a uma *visão moral*.<sup>20</sup> É certo que estamos ainda no processo de tornar esse conjunto cada vez mais conciso e compreensivo. Tem início, nesse momento, o processo de “ajustamento *mútuo*” (DEPAUL, 2006, p. 599, grifo do autor, tradução nossa) entre os diversos julgamentos do conjunto e a visão moral escolhida. Provavelmente, ainda faremos muitas revisões no conjunto, seja nos JMP ou na primeira visão moral escolhida.<sup>21</sup>

Até o momento, há apenas dois pontos metodológicos explícitos:

1. partir das crenças que se mantém (incluindo crenças contrafactuais e hipotéticas);
2. promover ajuste ou abandono em casos de conflito.

Na tentativa de eleger uma crença como visão moral dos JMP, qualquer elemento do conjunto pode ser revisado. Essa revisão pode ser em termos de aban-

<sup>18</sup> Será adotado ‘JMP’ como abreviação, seja na expressão singular ou no plural. A expressão original é *Considered Moral Judgments*. Para evitar dificuldades com outras traduções, como razoáveis, sensatas, ou mesmo consideráveis, traduzo ‘considered’ como ‘ponderado’.

<sup>19</sup> O termo inglês usado por muitos autores é ‘account for’. O sentido do termo é relevante, pois a característica essencial da *visão moral* seria prover uma *explicação* para todo o conjunto, a saber, todos os JMP.

<sup>20</sup> Na apresentação de Michael DePaul, o processo consciente e sistemático de filtrar as crenças iniciais e revisar julgamentos e princípios morais tem por resultado uma teoria moral [*moral theory*]. Em seu exemplo, essa *teoria moral* seria apenas o julgamento “é errado usar pessoas como meios para os próprios fins” (DEPAUL, 2001, p. lxxviii) que foi eleito como aquele serve como uma explicação satisfatória de todos os JMP. A expressão usual ‘teoria moral’ em português, e, acreditamos, mesmo em inglês, não está relacionada ao uso que o autor faz neste texto, por exemplo, como em “A teoria moral de Kant”. Preferimos, por esse motivo, a expressão ‘visão moral’. Por uma teoria moral [*moral theory*], DePaul (2006, p. 600) considera “a set of principles that entails or organizes the inquirer’s considered moral judgments as much as this is possible.”

<sup>21</sup> No exemplo considerado por Michael DePaul, o investigador inicia com a visão moral “é errado usar pessoas como meios para os próprios fins” (DEPAUL, 2001, p. lxxviii, tradução nossa), a altera para “é errado usar pessoas como meios para os próprios fins a menos que haja consentimento” (DEPAUL, 2001, p. lxxix, tradução nossa) e, após considerar um experimento de pensamento do tipo dilema do bonde, abandona essa visão em favor de “deve-se agir de forma a produzir as melhores consequências” (DEPAUL, 2001, p. lxxix, tradução nossa).

dono da crença ou de modificação de conteúdo da crença. É importante mencionar que, nesse processo, nenhuma das crenças possui *privilégio* ou *preferência*. Se uma crença de conteúdo mais geral conflitar com uma de conteúdo particular, não podemos pressupor que é a crença particular que será revisada: todos os elementos do JMP são revisáveis!

Em casos de conflito, tudo o que se poderia fazer é:

refletir sobre as teorias e julgamentos conflitantes. Ela [ou ele] tem de decidir qual revisar com base em qual parece mais provável de ser correto a ela [ou ele] sob reflexão, ou, em outras palavras, com base em qual parece intuitivamente mais plausível a ela [ou ele] depois da reflexão. (DEPAUL, 2006, p. 599-600, tradução nossa).

Após eleger uma *visão moral* que mantenha uma relação normativa com os demais elementos dos JMP, alcançando assim um conjunto que é coerente e sem a necessidade de revisões, teríamos alcançado o estágio de equilíbrio estrito.

Sabemos que John Rawls propôs a busca do ER como um exercício epistemológico de determinação de princípios gerais. A coerência que se propõe alcançar não é uma propriedade – um estado atual – da psicologia dos agentes, e pode ser entendida como um processo que “continua indefinidamente”, um “ponto no infinito [que] não poderemos alcançar, embora possamos nos aproximar dele” (RAWLS *apud* SCANLON, 2014, p. 77, tradução nossa).

Se esse estágio é ou não realizável, depende do que compreendemos por um equilíbrio estrito. Em nossa compreensão, o ER estrito seria uma espécie de corte temático. Por exemplo, se quisermos alcançar equilíbrio quanto ao conceito de valor moral, esse seria provavelmente mais árduo do que o equilíbrio sobre a obrigação moral. Qualquer que seja o equilíbrio, concordamos com Michael DePaul (2011) que todos eles devem ser entendidos como *idealizações* – estados que desejamos alcançar. Sendo assim, mesmo o equilíbrio do ER estrito seria um empreendimento de difícil realização!

## O problema das crenças iniciais

Metodologicamente, parece que não temos outro ponto de partida a não ser iniciar pelas crenças que mantemos.<sup>22</sup> Acompanhemos essas duas passagens:

Ao raciocinar, você começa onde você está, com suas crenças atuais, planos, e objetivos, e seus atuais métodos ou procedimentos para modificar esses planos e métodos. Não é razoável para você fazer qualquer alteração em seus pontos de partida exceto para solucionar tensões entre eles e responder questões as quais você tem razões para responder. (HARMAN, 2010, p. 154, tradução nossa).

De acordo com o ER, nós devemos começar onde nós estamos – e onde mais poderíamos iniciar? – com todas as crenças sobre a moralidade que acaso tenhamos. (DEPAUL, 2011, p. lxxvi, tradução nossa).

<sup>22</sup> Me refiro às crenças que o investigador ou a investigadora possui no momento de implementação do método. Em outras palavras, exatamente aquilo que ele ou ela *acredita*.

As opiniões morais e demais pensamentos sobre a Moralidade que encontramos ao refletir são *nossos*. Mesmo que compartilhemos muitos deles com outras pessoas da mesma cultura ou religião, é muito comum encontrarmos pessoas com crenças diferentes. Imagine alguém que *acredita* na pena de morte como uma opção moralmente permissível para solucionar o problema do sistema prisional no Brasil. Essa crença não é *imoral* simplesmente. Em algum momento do nosso raciocínio moral, nossas opiniões podem divergir dos demais.

Se fôssemos tentar implementar o método do ER, e tentássemos solucionar a tensão entre essa crença moral e uma crença contrária, seria plausível, e a maioria dos autores concorda, que as *nossas* crenças possuem credibilidade inicial. Resta saber o limite dessa credibilidade, já que não poderíamos definir qual crença manter com base unicamente no grau de confiança que atribuímos a nossas crenças morais.<sup>23</sup> (O exemplo mais simples seriam casos de crenças morais com base religiosa. Mesmo nesses casos, se a nossa sociedade possuir práticas que conflitem com algumas das nossas crenças religiosas, isso, por si só, não seria razão suficiente para abandonar essas crenças.)

Thomas Scanlon comenta que a crítica ao problema das crenças iniciais talvez esteja na própria concepção do que é um JMP. Crenças desse tipo são tais que “deve ser algo que me parece ser evidentemente verdadeiro quando eu estou pensando sobre o assunto sob boas condições” (SCANLON, 2014, p. 82). A pergunta que segue naturalmente é “Quais são essas condições?”.

Ao considerar outros autores que também ofereceram o método do ER para abordar o problema do conhecimento não perceptivo, Scanlon (2014, p. 82) afirma que “um movimento crucial” pode ser identificado:

temos razões para acreditar nas coisas que nos parecem serem verdadeiras [...] quando estamos pensando nelas sob as condições corretas. [...] Assim, decidir tratar algo como um julgamento ponderado envolve decidir que o fato de que ele parece verdadeiro sob determinadas condições é fundamento para tratar isso, ao menos provisoriamente, como sendo verdadeiro. (SCANLON, 2014, p. 82-83, tradução nossa).

Não parece que Thomas Scanlon oferece uma definição específica dessas condições. Ele menciona que não poderíamos decidir sem, ao menos, estarmos informados sobre o que quer que esteja em investigação, mas isso não diz muito.<sup>24</sup> A interpretação que adoto é que esse autor toma por base, implicitamente, uma *abordagem* intuicionista.<sup>25</sup> É possível esclarecer essa afirmação ao compararmos

<sup>23</sup> O problema da credibilidade inicial é bem conhecido na Epistemologia do ER. (Cf. DANIELS, 2011 e Cf. SCANLON, 2014, p.82). Em resumo, se concedermos preferência a uma ou algumas de nossas crenças morais, o próprio método seria invalidado. Não pretendo abordar nenhuma solução para essa questão neste artigo, apenas deixar claro que precisamos ter um *ponto de partida* para a investigação, caso contrário, estaríamos fadados ao ceticismo generalizado. Ver nota 41.

<sup>24</sup> Referir aqui ao procedimento metodológico apresentado no segundo capítulo seria algo circular, pois o próprio método do ER é apresentado como a forma correta de considerar o conhecimento não perceptivo. (Cf. SCANLON, 2014, p. 71).

<sup>25</sup> Cf. Scanlon, 2014, p. 82. Como veremos abaixo, Depaul (2006, 2011) deixa claro que essa *abordagem* intuicionista faz parte do ER.



o primeiro período da citação acima com este princípio epistemológico (geral) proposto por Russ Shafer-Landau (2003, p. 241): “Se alguém entende uma proposição e o raciocínio que a suporta, e não detecta uma falha nesse raciocínio, então se deve acreditar nessa proposição.”

### Como ocorrem as revisões?

O último momento do ER estrito, a saber, moldar os JMP de forma que seja possível propor uma *visão moral*, apresenta um elemento que pode causar dúvidas quanto à utilização do ER como um método: a revisabilidade dos JMP. Após 40 anos da publicação de *A Theory of Justice*, Michael DePaul afirma que os comentadores ainda não concederam muita atenção à questão “O que é exatamente que determina o que será revisado em casos de conflito?” (2011, p. lxxx, tradução nossa).

A visão mais comum seria a de que a revisão é feita tomando por base “quão certo S se sente ou quão firme S mantém [uma] crença.”<sup>26</sup> (DEPAUL, 2011, p. lxxx, tradução nossa) Uma segunda versão é aquela que recorre a uma descrição ou a um julgamento das crenças que estão em conflito. Seria avaliado quão plausível ou provável de ser verdadeiro as crenças em conflito são, na perspectiva daquele ou daquela que implementa o método. A terceira versão, adotada por Michael DePaul, é a noção do que parece ser verdadeiro [*seeming*]<sup>27</sup>. A ideia é que, durante a reflexão, algumas proposições, parecem ser verdadeiras.

Já no artigo *Intuitions in Moral Inquiry*, Depaul (2006) considerava que o ER é uma investigação orientada por intuições [*intuition-driven*]. A definição básica de intuição seria:

a belief in a proposition that (1) the person does not currently hold because of perception or introspection or memory or testimony or because the person has explicitly inferred the proposition, but (2) the person now holds simply because the proposition seems true to the person upon due consideration. (DEPAUL, 2006, p. 595).

Com base nessa afirmação, podemos distinguir entre aspectos metodológicos e epistemológicos. Por exemplo, alguns podem considerar que intuições seriam crenças *infalíveis* ou *irrevisáveis* e adquiridas através de uma faculdade especial, como uma percepção moral. Atribuir esse status epistemológico a intuições alteraria a forma como a revisão de crenças é feita, a saber, deveríamos abandonar qualquer crença que entre em conflito com uma crença infalível.<sup>28</sup> Por esse motivo, é importante frisar que crenças morais que possivelmente fazem parte

<sup>26</sup> Aqui, ‘S’ faz referência a um agente ou uma pessoa que implementa o método.

<sup>27</sup> De acordo com o Dicionário Oxford (online), o sentido do termo inglês ‘seeming’ é “Appearing to be real or true, but not necessarily being so”. Apesar do sentido negativo, poderíamos traduzir esse termo inglês por ‘aparente’ em português. O autor aponta o livro *Ethical Intuitionism* (2005) de Michael Huemer como indicação bibliográfica para a noção de ‘seeming’.

<sup>28</sup> Segundo Depaul (2006, p. 598), “the epistemic status of intuitions often have methodological consequences.”

dos JMP, embora possam ser autoevidentes em um sentido específico<sup>29</sup>, são, ainda assim, revisáveis.

Como vimos ao final da última seção, aquilo que parece ser verdadeiro a alguém, o que estamos neste texto nomeando como *abordagem intuicionista*, parece ser um elemento central na implementação do ER.<sup>30</sup>

## O equilíbrio abrangente

As crenças alcançadas ao final do ER estrito já não refletem, simplesmente, as convicções de alguém sobre questões morais, e perfazem um conjunto consistente de JMP, mas não seria difícil perceber que essas crenças resultaram, em sua maioria, da reflexão sobre casos e questões particulares.<sup>31</sup> Já que vivemos em Sociedade e precisamos justificar nossas ações e posicionamentos morais perante outros, não podemos deixar de considerar alternativas às nossas crenças.

Mesmo que compartilhem algumas crenças morais com outros, a saber, aquelas cujo conteúdo é um julgamento moral de primeira ordem, os argumentos de suporte a essas crenças, e demais crenças relacionadas, podem ser diferentes.<sup>32</sup> O ER amplo é justamente a tentativa de abordar raciocínios e razões diversos e colocá-los sob o crivo da razoabilidade. Daniels (2011) sugere, inclusive, que tal esforço “teria o caráter de buscar deliberação sobre o que é correto.”

Em todo o caso, por que deveríamos ampliar o conjunto de crenças que adquirimos ao final do ER estrito? Ou, antes, se já obtemos um conjunto de crenças consistente, e considerado válido por um(a) investigador(a), como poderiam ocorrer mais revisões?<sup>33</sup> Nesse momento, a maioria dos autores recorre à importante contribuição de Daniels (1979), que atribui a passagem ao ER amplo às

<sup>29</sup> Para a noção de crenças autoevidentes, sugerimos Shafer-Landau (2003). Em todo o caso, mesmo em nota, cabe esta especificação proposta por Audi (1999, p. 283): “Adequate understanding of a proposition is more than simply getting the general sense of a sentence expressing it, as where one can parse the sentence grammatically, indicate something of what it means through examples, and perhaps translate it into another language one knows well. Adequacy here implies not only seeing what the proposition says, but also being able to apply it to (and withhold its application from) an appropriately wide range of cases, and being able to see some of its logical implications, to distinguish it from a certain range of close relatives, and to comprehend its elements and some of their relations.”

<sup>30</sup> Michael DePaul comenta que as intuições sobre casos hipotéticos são um ótimo exemplo de como nosso raciocínio moral é, ao menos, parcialmente baseado em intuições. Cf. Depaul, 2006, p. 601.

<sup>31</sup> É possível encontrar esse comentário em Daniels (2011), mas como vimos acima, essa não pode ser considerada a principal característica do equilíbrio estrito.

<sup>32</sup> Ou seja, concordar sobre o *status* moral de determinada ação não implica em concordar sobre aquilo que confere tal qualidade moral.

<sup>33</sup> Vale lembrar: a revisão só ocorre quando alguém considera que uma crença é menos provável de ser verdadeira, em comparação a outra, ou quando adota uma crença como sendo verdadeira (em si mesma) ou quando parece ser razoável acreditar em algo. Cf. Depaul, 2011, p. lxxviii e Scanlon, 2014, p.81. Embora não esteja implícito, a própria coerência alcançada ao final do ER estrito será uma espécie de empecilho ao ER abrangente. Se alguém já chegou a colocar suas crenças morais em equilíbrio, como poderia, simplesmente, considerar diversas outras crenças contrárias ou conflitantes as suas e não descartá-las imediatamente como falsas? Afinal, poderíamos facilmente corroborar que “as pessoas não são tipicamente ou racionalmente movidas a alterar suas visões por argumentos cujas premissas elas não aceitam.” (DEPAUL, 2011, p. lxxxii, tradução nossa).

nossas crenças em teorias de suporte [*background theories*]<sup>34</sup>. Essas crenças podem ser entendidas como aquelas que oferecem *suporte* a nossas crenças morais.<sup>35</sup> Dentre elas, estariam crenças sobre questões psicológicas, teorias semânticas e mesmo metafísicas.<sup>36</sup>

É somente nessa fase que um(a) investigador(a) considera argumentos *contrários* aos JMP e a visão moral – adotarei ‘VM’ – escolhida em seu equilíbrio estrito. Se algo provoca *desequilíbrio* no conjunto de crenças alcançado no ER estrito, o mais provável seria considerar que sejam crenças que não pertencem aos JMP ou a VM<sub>1</sub> – já que estão em equilíbrio. Como apenas algo que é tomado como verdadeiro poderia provocar uma revisão, essa crença só poderia ser encontrada nas TS: Ao considerar uma visão moral contrária, VM<sub>2</sub>, um(a) investigador(a) só revisaria suas crenças caso acredite, ou venha a acreditar, em alguma das crenças de suporte a VM<sub>2</sub>. Caso VM<sub>2</sub> não tenha qualquer relação com o conjunto de crenças do(a) investigador(a), provavelmente ela ou ele as descartaria como falsa ou incoerente, sem que isso demande alguma revisão.<sup>37</sup>

Essa breve descrição facilita a compreensão de uma conhecida crítica, a saber, de que o ER representa um *método conservador*<sup>38</sup>. Segundo a crítica de Harman (2003, p. 416, grifo nosso, tradução nossa), por exemplo, o método “é conservador no sentido de iniciarmos com nossas visões atuais e tentarmos fazer a menor mudança que melhor promoverá a coerência da nossa visão como um todo.”<sup>39</sup> Entretanto, a proposta do equilíbrio amplo visa justamente ultrapassar uma espécie de *sensibilidade moral* e alcançar um posicionamento moral mais sólido, considerando a noção *epistemológica* de estar moralmente justificado.<sup>40</sup>

Dois propostas de Michael DePaul sobre como ocorre uma implementação adequada do ER podem esclarecer essa dificuldade e nos ajudarão a compreender o que está em questão na passagem ao ER amplo e na implementação do método em si: (1) DePaul (2011) comenta que, no processo de revisão e ajuste de crenças, é preciso considerar cada crença *em si mesma*, desconsiderando qualquer suporte

<sup>34</sup> Adotarei ‘TS’ como abreviação.

<sup>35</sup> É intuitivo pensar que essas crenças não possuem conteúdo moral, caso contrários estariam entre as crenças com as quais se inicia o método. Em todo o caso, podem ser crenças moralmente relevantes. Podem incluir, de fato, qualquer coisa que um investigador(a) acredita. Cf. DePaul, 2011, p. lxxxii.

<sup>36</sup> Enquanto o ER estrito de alguém poderia ser visto como um conjunto formado por JMP e VM<sub>1</sub>, o equilíbrio amplo seria um conjunto formado por JMP, VM<sub>1</sub> e TS<sub>1</sub>.

<sup>37</sup> Cf. DePaul, 2011, p. lxxxii.

<sup>38</sup> No sentido de que as revisões se seguiriam apenas como uma busca por coerência com os JMP. O equilíbrio, nesse sentido, teria esse conjunto de crenças como algo *central*, descartando crenças contrárias ou procedendo alterações mínimas nos conteúdos dos JMP. Essa é, ao menos, nossa interpretação da crítica.

<sup>39</sup> No original: “is conservative in that we start with our present views and try to make the least change that will best promote the coherence of our whole view.” (HARMAN, 2003, p. 416). Não está claro se Gilbert Harman está comentando apenas sobre aspectos quantitativos, mas nossos comentários abaixo sobre a distinção entre revisões radicais e conservadoras terão por base o aspecto qualitativo!

<sup>40</sup> É nesse sentido que interpreto Rawls (1971, p. 49) quando afirma que há uma descrição do ER segundo a qual “one might plausibly conform one’s judgments together with all relevant philosophical arguments for them.” Acredito também ser essa passagem que Daniels (1979) tem em mente ao propor a distinção entre um ER estrito e outro amplo. Ver nota 10.

inferencial de outra crença.<sup>41</sup> O objetivo não é negar o modelo coerentista que o método exhibe, mas considerar que uma crença ou um conjunto de crenças podem ser vistos por alguém como verdadeiros ou razoáveis de acreditar *independente* dos JMP, da visão moral ou das TS.<sup>42</sup> (2) Podemos considerar, também, duas visões sobre como as revisões são feitas durante a implementação do ER. Imaginemos que seja possível computar todas as crenças de uma pessoa e determinar o grau de aceitação, a saber, os graus em que diversas proposições seriam tomadas como verdadeiras por alguém. Toda essa informação poderia ser inserida em um programa de computador ou ser informada a outra pessoa de modo que a implementação do ER poderia ser realizada de forma *mecânica* ou *impessoal* sem o esforço de reflexão por parte de um(a) investigador(a). Essa implementação *inadequada* não permitiria a criação de novas crenças durante a implementação do ER<sup>43</sup>, nem uma revisão mais radical que altere significativamente o conjunto de JMP do início do equilíbrio estrito.<sup>44</sup> Uma reflexão adequada, na qual uma pessoa realiza o esforço de refletir sobre suas posições morais, seria radical, em vez de conservadora, caso as revisões não fossem restringidas “pelas crenças prévias de alguém e graus de crença.” (DEPAUL, 2006, p. 604). Não está em questão, então, a *quantidade* de crenças revisadas, mas a *qualidade* dessa revisão.<sup>45</sup>

De forma mais específica:

A concepção radical do [ER amplo] reconhece simplesmente a possibilidade de tais revisões e toma isso como uma razão para exigir que [um(a) investigador(a)] considere alternativas para sua concepção moral no [ER estrito]. Eu gostaria de enfatizar, entretanto, que uma revisão radical não precisa ser abrangente, exigindo uma reviravolta completa nas visões morais prévias de alguém. A ideia principal aqui é que a revisão é descontínua no sentido de que não é exigida pelas crenças prévias de alguém e quão prováveis elas pareciam verdadeiras, e de fato podem muito bem ir de encontro a essas crenças e aparências [seemings]. Tal revisão pode conduzir apenas a uma alteração modesta do ponto de vista prévio de alguém. Mas com certeza ele pode também conduzir a um tipo de conversão moral. (DEPAUL, 2011, p. 87, tradução nossa).<sup>46</sup>

<sup>41</sup> O autor apresenta esse comentário sobre as revisões no equilíbrio estrito, mas certamente ele permanece válido para todo o processo do ER. Cf. DEPAUL, 2011, p. lxxxii.

<sup>42</sup> Isso evitaria, em parte, a crítica de que o método apenas sistematiza as crenças iniciais, promovendo uma implementação exageradamente cautelosa do ER.

<sup>43</sup> Depaul (2011) comenta sobre essa possibilidade e é assim que interpreta a implementação do ER.

<sup>44</sup> Nesse argumento, Depaul (2011) parece afirmar que apenas a implementação pessoal do ER poderia promover o surgimento de novas crenças durante o processo de revisibilidade.

<sup>45</sup> Concordamos com o autor quando afirma que essa forma de proceder está próxima da proposta de John Rawls. Em especial, Rawls (1974) afirma que os chamados *pontos fixos* não devem ser mais do que pontos de partida provisórios para o início da implementação do ER.

<sup>46</sup> Gostaria apenas de observar que essa passagem exemplifica um comentário feito por Depaul (2011) sobre a possibilidade de *seeming* poder ser entendido como um estado mental *diferente* da crença. Cf. Depaul, 2011, p. lxxx. Para facilitar a leitura, traduzi ‘seeming’ por ‘aparência’. Sobre o sentido que adotei para ‘seeming’ neste artigo, ver nota 29.

Michael DePaul considera que versão mais radical do método é o que John Rawls tinha em mente.<sup>47</sup>

\*\*\*

Considero que a maioria dos filósofos que adotam o método do Equilíbrio Reflexivo concordariam com essa apresentação geral. Nas considerações finais, abordarei alguns detalhes sobre a adaptação do método ao contexto da justificação de crenças morais.

## Considerações finais

(1) Michael DePaul (2011) se considera um defensor do método, mas não um *devoto*. Como qualquer outra teoria, há críticas e pontos a serem melhorados. Tomei por base a apresentação desse autor por ser uma das mais atuais *defesas* do ER. Tanto no artigo de 2006, quanto no artigo da coletânea *The Continuum Companion to Ethics*, a exposição é clara e os argumentos bem-apresentados. Thomas Scanlon e Richard Swinburne, por outro lado, são filósofos que também *aplicam* o método do ER, mas não propõem uma ampla defesa do mesmo.<sup>48</sup> Caso alguém queira oferecer alguma crítica ao ER, como um método para alcançar crenças justificadas em Ética, certamente sua crítica deverá ser direcionada a Michael DePaul.

(2) O defensor do método do ER certamente não quer que o método seja compreendido em sentido muito amplo.<sup>49</sup> A Epistemologia moral possui suas próprias dificuldades. Caso, por exemplo, pensemos nas crenças com as quais iniciamos o ER e sua origem, seriam elas em sua maioria crenças baseadas em testemunho<sup>50</sup> ou inferidas de outras crenças? Provavelmente, não tem sua fonte na percepção ou na introspecção. Em comparação com a aplicação do ER às diversas ciências, como lidaremos com a óbvia relação entre nossa Educação moral e as crenças morais que mantemos? Precisamos estabelecer alguma limitação, mas não uma que desqualifique alguém que é razoavelmente capaz entender as questões morais. Mesmo que identifiquemos que muitas das nossas crenças morais possuem origem no testemunho ou que reflitam um conjunto de crenças adquiridas por meio de fontes não confiáveis, a busca por princípios morais (gerais) não é frustrada por essas questões. Embora a exposição feita não aborde o

<sup>47</sup> Cf. DEPAUL, 2011, p. lxxxviii-xci

<sup>48</sup> Podemos encontrar uma apresentação do ER em Scanlon, 2014, p. 76-83. Thomas Scanlon propõe algumas respostas a algumas críticas já conhecidas, mas não uma defesa como se encontra no trabalho de Michael DePaul. Richard Swinburne (2003, p. 327) é mais específico quanto a sua *aplicação* do método: "The method of discovering the necessary truths of morality is that of reflective equilibrium."

<sup>49</sup> Segundo Huemer (2008, p. 369, nota 3), O ER "is now often understood in a broader sense, to include any process of weighing conflicting beliefs against each other and renouncing the less plausible beliefs in order to restore coherence to one's belief system." Conforme apresentamos acima, o ER deve ser entendido mais como *reflexivo* do que um método que *tende ao equilíbrio* – em todo o caso, só se chega a esse último por meio do primeiro.

<sup>50</sup> Aqui me refiro ao testemunho como *fonte* de conhecimento.

método em detalhes, é possível perceber que uma descrição mais detalhada poderia evitar as dificuldades de compreender o ER como um *procedimento geral de busca por coerência*.

(3) A crítica a uma possível implementação *mecânica* do método está relacionada com a própria questão da justificação de crenças morais. Quem está *justificado* é aquela ou aquele que implementa o ER de modo que é válido acentuar mais a questão da *reflexão* do que a o do equilíbrio. Interpretamos, nesse sentido, o comentário de Thomas Scanlon, quando diz que qualquer justificação alcançada após implementar o método “precisa estar nos detalhes de como o equilíbrio é alcançado.”<sup>51</sup> (SCANLON, 2014, p. 79, grifo nosso, tradução nossa) Podemos imaginar que alguns agentes não seguiram corretamente as regras de validação lógica, ou não exibiram competência ao lidar com determinados conceitos morais – talvez seja por isso que algumas teorias admitem a idealização de seus agentes, embora essa seja uma característica adicional ao ER.<sup>52</sup>

A proposta de *aprimoramento* do ER apresentada por Michael DePaul torna-se agora mais clara: considerando o entendimento comum do ER, o que aquela ou aquele que implementa o método “aparentemente não precisa refletir é sobre si mesmo.” (DEPAUL, 2006, p. 606, tradução nossa) O autor comenta que embora John Rawls tenha abandonado a noção de um *juiz competente* em *A Theory of Justice*, algo semelhante serviria como aprimoramento do método em Ética. Por exemplo, não são poucos os casos nos quais precisamos refletir sobre as necessidades e interesses de outros. Como poderíamos garantir que reflexões sobre a dignidade humana envolvam um grau de consideração pelo outro como o esperado de um *agente moral competente*?<sup>53</sup> A exigência da reflexão sobre si como agente moral poderia, por exemplo, evitar equilíbrios que contenham crenças moralmente criticáveis.<sup>54</sup> Além disso, ao propor que um(a) investigador(a) reflita sobre si, esse filósofo não está oferecendo uma proposta muito exagerada, já que, não poucas vezes, mesmo a reflexão moral ordinária nos leva a refletir sobre nós mesmos como agentes morais.

\*\*\*

A exposição feita é certamente breve tendo em vista as possíveis críticas e aprimoramentos que cabem ao Equilíbrio Reflexivo. Algumas das questões que poderiam ser colocadas em uma continuação deste artigo seriam: (1) Sendo o *estado de equilíbrio* algo ideal, até que ponto alguém que implementa o mé-

<sup>51</sup> Por exemplo, poderíamos alcançar *consistência* em um conjunto de crenças simplesmente descartando crenças conflitantes. (Cf. SCANLON, 2014, p. 79, p. 84).

<sup>52</sup> A implementação do ER provavelmente resultará em muitos equilíbrios distintos, embora possamos pensar em semelhanças. Em todo o caso, se a busca é por princípios morais gerais, talvez alguma divergência em crenças mais particulares não seja tão relevante. Thomas Scanlon chega a afirmar que encontrar princípios gerais é mais importante do que alcançar um equilíbrio. (Cf. SCANLON, 2014, p. 84).

<sup>53</sup> A ideia do autor é propor um relativo da antiga noção de *juiz competente* adotada por John Rawls. (Cf. DEPAUL, 2006, p. 605-608).

<sup>54</sup> Acredito que essa proposta também incluiria a aquisição de novas crenças *durante* a implementação do ER.

todo deveria revisar suas crenças? (2) O ER amplo de John Rawls parece, em certa interpretação, dispensar o que conhecemos hoje em Metaética e mesmo impedir que tais crenças façam parte do equilíbrio.<sup>55</sup> (3) Se formos considerar uma implementação efetiva do método, e não quisermos ceder à idealização dos agentes, que condições seriam propostas para lidarmos com o problema da limitação cognitiva?

## Referências bibliográficas

AUDI, Robert. Moral Knowledge and Ethical Pluralism. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Eds.). *The Blackwell guide to epistemology*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. p. 271–302.

DANIELS, Norman. *Reflective Equilibrium*, online. 2011. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponibilidade: <<http://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium/>>. Acesso em: 10 out. 2016.

DEPAUL, Michael. Intuitions in Moral Inquiry. In: COPP, David (Ed.). *The oxford handbook of ethical theory*. New York: Oxford University Press, 2006. p. 595–623. \_\_\_\_\_. Methodological Issues: Reflective Equilibrium. In: MILLER, Christian (Ed.). *The Continuum companion to ethics*. New York: Continuum International Publishing Group, 2011. p. lxxv–cv.

HARMAN, Gilbert. Three Trends in Moral and Political Philosophy. *The Journal of Value Inquiry*, v. 37, n. 3, 2003. p. 415–425. Disponibilidade em: <https://doi.org/10.1023/B:INQU.0000013350.42507.c6>. Acesso em: 14 set. 2016.

HUEMER, Michael. Revisionary Intuitionism. *Social Philosophy and Policy*, v. 25, n. 1, 2008. p. 368–392. Disponibilidade em: <https://doi.org/10.1017/S026505250808014X>. Acesso em: 27 set. 2016.

RICHARDSON, Henry. *Rawls*, online. 2005. Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponibilidade: <http://www.iep.utm.edu/rawls/>. Acesso em: 4 out. 2016.

SCANLON, Thomas. *Being realistic about reasons*. New York: Oxford, 2014.

SHAFFER-LANDAU, Russ. *Moral realism: a defence*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

SWINBURNE, Richard. Morality and God. *Revue internationale de philosophie*, v.3, n. 225, 2003. p. 315–328. Disponibilidade em: <http://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2003-3-page-315.htm>. Acesso em: 4 out. 2016.

Data de recebimento: 29/11/2016

Data de aprovação: 09/02/2017

<sup>55</sup> Cf. DEPAUL, 2011, p. lxxxix.

## Existe solução para a sociedade em Rousseau? \*\*

### RESUMO

Entre os temas importantes presentes nos escritos de Rousseau está a sua crítica radical à sociedade do seu tempo, pois para ele, trata-se de uma sociedade corrompida. O objetivo deste artigo é indagar se existe em sua obra alguma solução para essa sociedade, para isso, serão analisadas ainda que de forma introdutória, duas ideias, a saber, aquelas que dizem respeito ao estado de natureza e à revolução.

**Palavras-chave:** Estado de natureza; Liberdade; Revolução; Sociedade.

### ABSTRACT

Among the important themes present in the writings of Rousseau's your radical criticism to the society of his time, because to him, it is a corrupt society. The purpose of this article is to inquire whether there is in his work any solution to this, society will be analysed albeit introductory two ideas, namely, those concerning the State of nature and the revolution.

**Keywords:** State of nature; Freedom; Revolution; Society.

---

\* Professor Adjunto de Filosofia da UFRB, Email: josebvicente@bol.com.br

\*\* O conteúdo deste artigo é parte da pesquisa realizada pelo autor no curso de pós-graduação na UFBA, sob a orientação do professor Dr. Genildo Ferreira da Silva.



Ao longo dos seus escritos, Rousseau demonstra desprezo, crítica e condena severamente a sociedade do seu tempo que, aos seus olhos, é uma sociedade corrompida e perdida, absolutamente diferente do “estado da natureza” onde os homens viviam em paz consigo mesmos e não possuíam nenhum sentimento de comparação em sua alma. O objetivo deste artigo é indagar se o pensador genebrino apresenta em sua obra alguma solução ou alternativa para tal sociedade. No intuito de não alongar desnecessariamente esta indagação e sem qualquer pretensão de apresentar uma reflexão acabada sobre o assunto, mas apenas levantar alguns pontos de debates, optou-se por analisar de forma preliminar apenas duas ideias, a saber, aquelas que dizem respeito ao estado de natureza e à revolução.

Ao condenar a sociedade do seu tempo, Rousseau a apresenta como um ambiente totalmente diferente daquele do estado da natureza e, constantemente, parece utilizar-se da noção de estado da natureza para fortalecer a sua crítica e condenação dessa sociedade. Nesse sentido, imagina-se que, para ele, se os homens retornassem ao estado da natureza tudo estaria resolvido. Outra possibilidade que se pode imaginar para solucionar os problemas da sociedade de acordo com os escritos do pensador genebrino, é a via revolucionária, mas ao que tudo indica, não é assim que Rousseau enxerga as coisas. Como já foi dito várias vezes por muitos dos seus leitores, não se pode ler a sua obra como se ela tratasse de “um convite a um retorno impossível”<sup>1</sup>, afinal, para o pensador genebrino, o estado de natureza, por exemplo, que permite o “bem julgar do nosso estado presente” quando se tem uma noção exata sobre ele, “não mais existe” e “provavelmente jamais existirá.” (ROUSSEAU, 1983c, p. 228-229). E mesmo que ele existisse, não seria possível voltar a ele novamente, “a natureza humana”, diz Rousseau (1959, p.935), “não retroage e jamais se pode retornar à época da inocência e da igualdade quando já se afastou dela uma vez”. Para o pensador genebrino, portanto, sublinha Neiman (2003, p.65), “uma volta a esse estado” é “tão pouco provável quanto uma volta ao Éden”.

Rousseau, diz Cassirer (1992, p.358), “está longe de aceitar o estado de natureza como um estado de fato em cuja contemplação ele absorver-se-ia, à beira do qual suspiraria, com o qual sonharia”. Para ele, o estado de natureza funciona apenas como norma ou critério. Deste modo, ainda de acordo com observações de Cassirer (1992, p.358), “o Estado e a sociedade de hoje devem contemplar seu próprio rosto no espelho do estado de natureza, devem aprender a ver-se e a julgar-se”. O estado de natureza, portanto, como concebido por Rousseau, diz Todorov (2005, p.82), “não se situa no tempo”, não é um lugar concreto e nem um

<sup>1</sup> Expressão utilizada por Bento Prado Júnior na entrevista concedida a Leirner e Toledo (2003, p.436) sobre Pierre Clastres. O entrevistado referia-se a Voltaire “que, depois de ler o segundo Discurso, escreveu a Jean-Jacques dizendo que já estava velho demais para voltar a andar de quatro”. Este é o trecho da *Carta* de Voltaire endereçada a Rousseau: “Recebi, senhor, seu novo livro contra o gênero humano. Obrigado. O senhor agrada aos homens, pois diz boas verdades, mas não os corrigirá. Não se poderia pintar com cores mais fortes os horrores da sociedade humana, da qual nossa ignorância e fraqueza esperam tanto consolo. Nunca se empregou tanta sutileza no sentido de nos bestializar; dá vontade de andar de quatro, quando acabamos de ler o seu livro. Não obstante, como perdi tal hábito há mais de sessenta anos, desgraçadamente sinto ser impossível recuperá-lo, e deixo essa postura natural aos que são mais dignos dela do que o senhor e eu”. (VOLTARE, 2011, p. 183-184).

“fato comparável aos outros”, ele deve ser entendido apenas como “uma construção do espírito”, cujo objetivo é facilitar a “compreensão dos fatos reais”. Ainda de acordo com Todorov (2005, p.83), uma vez “tendo passado pelo ‘estado de sociedade’”, o homem não pode mais retroceder; para o pensador genebrino, “a história é irreversível, não se pode desfazer o que foi feito”.

Se não é possível resolver o estado presente dos homens através de uma volta ao estado de natureza, tal situação não se resolve também pela via revolucionária. De acordo com as observações de Baczko (1974, p. 374), é preciso dizer que “o projeto político de Rousseau é marcado por um pessimismo a longo prazo” que vê as “contradições próprias da vida política” como uma tendência “não a aperfeiçoar a cidade, mas a degradá-la”. Não há espaço, portanto, para uma leitura da teoria política do autor da obra *Do contrato social*, como se ela fosse uma proposta revolucionária em defesa de uma nova ordem social na qual os homens recuperariam a liberdade perdida. Na verdade, é necessário lembrar sempre que, para Rousseau (1983a, p.61), “pode-se adquirir a liberdade, mas nunca recuperá-la”, e a força por si só não pode servir de base para qualquer legitimidade política:

Se considerasse somente a força e o efeito que dela resulta, diria: ‘Quando um povo é obrigado a obedecer e o faz, age acertadamente; assim que pode sacudir esse jugo e o faz, age melhor ainda, porque, recuperando a liberdade pelo mesmo direito por que lha arrebataram, ou tem ele o direito de retoma-la ou não tinham de subtraí-la.’ (ROUSSEAU, 1983a, p.22).

De acordo com comentários de Viroli (1988, p.178), por exemplo, deve-se considerar com muita seriedade, que “a noção ou o mito do grande estadista que possui uma virtude excepcional, e a emprega para transformar uma cidade corrupta em uma justa e livre, não tem lugar no vocabulário político de Rousseau”. Uma atenção especial à teoria política desenvolvida pelo pensador genebrino, principalmente em sua obra *Do contrato social*, permite observar que, para ele, a liberdade de um povo, uma vez perdida, não pode ser recuperada, por isso ela deve ser cultivada e protegida bem cedo, logo no início da formação ou fundação da verdadeira comunidade política. É verdade que pode acontecer, por exemplo, ao longo “da vida dos Estados”, diz Rousseau (1983a, p.61), períodos de violência onde “as revoluções” podem provocar “nos povos o que algumas crises determinam nos indivíduos, fazendo com que o horror do passado substitua o esquecimento – o Estado, abrasado por guerras civis, por assim dizer”, não apenas “renasce das cinzas”, mas também “retoma o vigor da juventude, escapando aos braços da morte”, mas ele também avisa:

Tais acontecimentos, no entanto, são raros; formam exceções cuja razão se encontra sempre na constituição especial do Estado excetuado. Não poderiam sequer acontecer por duas vezes no seio do mesmo povo, porquanto ele pode tornar-se livre quando apenas é bárbaro, mas já não o poderá quando se esgotou o expediente civil. Neste caso, as perturbações podem destruí-lo sem que as revoluções alcancem restabelecê-lo; desde que seus grilhões se quebrem, ele tomba desfeito e não existe mais. Daí por diante, necessita de um senhor, não de um libertador. (ROUSSEAU, 1983a, p.61).

De acordo com o pensamento político de Rousseau, não existe qualquer possibilidade de regeneração do homem perdido. Em sua teoria não existe nenhum caminho a ser seguido capaz de levar o “homem moderno” corrompido de volta à virtude; portanto, qualquer tentativa nesse sentido está fadada ao fracasso, mesmo que essa tentativa seja a via revolucionária. Na verdade, para o pensador genebrino, querer “salvar” o homem moderno da situação na qual se encontra por meio de uma revolução, significa fazer uma opção por um ato extremamente perigoso, pois a revolução é, certamente, um remédio tão ruim quanto a doença que se pretende curar, jamais se pode prever os seus resultados:

Em vão pretenderíeis destruir as fontes do mal; em vão subtrairíeis os alimentos da vaidade, do ócio e do luxo; em vão, ainda, reconduziríeis os homens a essa primeira igualdade conservadora da ignorância e fonte de toda a virtude; seus corações, uma vez corrompidos, o serão para sempre; não há mais remédio, a não ser uma grande revolução quase tão temível quanto o mal que possa curar, e que é censurável desejar e impossível prever. (ROUSSEAU, 1983b, p.390).

Não se pode negar, por exemplo, que em sua obra *Emílio*, o pensador genebrino parece fazer várias afirmações que indicam uma defesa contundente da revolução: a “ordem presente da sociedade”, diz ele, “está sujeita a revoluções inevitáveis”, e prossegue, “o grande torna-se pequeno, o rico fica pobre, o monarca passa a ser súdito”. Rousseau chega inclusive a admitir que o “estado de crise” e o “século das revoluções” estão se aproximando, e conclui: “Considero impossível que as grandes monarquias da Europa ainda possam durar muito tempo; todas brilharam e todo estado que brilha se acha no seu declínio.” (ROUSSEAU, 1995, p.213). A verdade dessas afirmações, no entanto, é que todas elas tendem simplesmente a alertar para o fato de que todas as coisas feitas pelo homem, inevitavelmente degenerarão, ou seja, tudo o que ele construir, um dia desmoronará, não são, portanto, posicionamentos em defesa das revoluções como salvadoras da sociedade ou da política. Os alertas de Rousseau (1995, p.9), de que “tudo degenera nas mãos do homem”, não aparecem apenas em sua obra *Emílio*, mas estão presentes também em textos escritos bem antes dela, como prova o seguinte trecho do seu *Segundo Discurso*, quando o despotismo surge como o mais alto grau da corrupção humana e da desigualdade:

É este o último grau da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos; então, todos os particulares se tornam iguais, porque nada são, e os súditos, não tendo outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente; então tudo se governa unicamente pela lei do mais forte e, conseqüentemente, segundo um novo estado de natureza [...] o contrato de Governo é de tal modo desfeito pelo despotismo, que o déspota só é senhor enquanto é o mais forte e, assim que se pode expulsá-lo, absolutamente não lhe cabe reclamar contra a violência. A rebelião que finalmente degola ou destrona um sultão é um ato tão jurídico quanto aqueles pelos quais ele, na véspera, dispunha das vidas e dos bens de seus súditos. Só a força o mantém, só a força o derruba; todas as coisas se passam, assim, segundo a ordem

natural e, seja qual for o resultado dessas revoluções breves e frequentes, ninguém pode lamentar-se da injustiça de outrem, mas unicamente de sua própria imprudência ou de sua infelicidade. (ROUSSEAU, 1983c, p.280).

A tendência em tomar a teoria política de Rousseau como se ela fosse uma proposta para solucionar a situação da sociedade moderna pela via revolucionária, observa Philonenko (1993, p.1042-1043), está fortemente alicerçada no hábito muito comum entre certos estudiosos de ligar a obra *Do contrato social* à Revolução Francesa. Mas, na verdade, diz o autor, é preciso destacar que o texto de Rousseau foi traído pela Revolução Francesa que “conseguiu fazer o mundo acreditar que ele era o manifesto do futuro, alterando todas as perspectivas”. Para Philonenko, é inquestionável que devemos muitas coisas “nobres” à Revolução Francesa, “mas também lhe devemos uma leitura muito falsa de *O contrato social*, que permaneceu muito presente em nossos espíritos”.

Em termos gerais, o que em Rousseau encantou os revolucionários franceses e mantém até hoje o poder de inspirar e motivar os revolucionários políticos, não é apenas a sua teoria política, mas principalmente a força inegável da sua linguagem que como disse Hicks (2004, p.91), não se tornou apenas “a Bíblia dos líderes jacobinos da Revolução Francesa”, mas também inspirou “muitos dos esperançosos revolucionários russos do final do século XIX” e influenciou grandemente “os socialistas agrários da China e do Camboja no século XX”. Os líderes jacobinos, nunca esconderam a admiração que tinham pelo pensador genebrino, na verdade, diz Hicks (2004, p.101), eles “eram discípulos declarados de Rousseau” e estavam embriagados pela forma como ele apresentou as suas ideias política. Por exemplo, Jean-Paul Marat, costumava declarar publicamente que o seu cabelo despenteado e a sua aparência de alguém que precisava tomar banho, significava o modo de vida simples “de acordo com os preceitos de Rousseau”, e Louis de Saint-Just, por outro lado, costuma dizer que pelo alcance da sua “alma” e pela “grandeza de seu caráter”, Rousseau mostrou-se um homem “digno do papel de tutor da humanidade”.

“Os poderes retóricos de Rousseau”, portanto, como disse Wraight (2008, p.122-123), “são extremamente fortes: ele possui um dom distinto para cunhar uma frase memorável ou aforismo”. Ainda de acordo com o comentador, Robispierre, um dos principais idealizadores da Revolução Francesa, encantado com as ideias do pensador genebrino, afirmou não apenas ter sido inspirado por ele, mas também ter tomado a sua filosofia política como base intelectual para estabelecer a nova ordem política na França, pois a Revolução precisava de uma base intelectual para suas ações radicais. Assim, quando chegou a hora de elaborar princípios para fundamentar a “nova sociedade”, os revolucionários escolheram uma linguagem muito próxima daquela utilizada pelo pensador genebrino em algumas passagens da sua obra *Do contrato social*. Na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, como destacou Dent (2005, p.216), é possível encontrar as seguintes declarações: sobre os homens, artigo 1º-, “Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundar-se na utilidade comum”; sobre a lei, artigo 6º-, “A lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer, pessoalmente ou através de seus representantes, para a sua formação. Ela deve ser a mesma para todos, quer se destine a

proteger quer a punir [...].” Por último, o artigo 10º- traz os ecos da discussão de Rousseau sobre o alcance e os limites da responsabilidade religiosa: “Ninguém pode ser inquietado pelas suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, contando que a manifestação delas não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei”.

Considerado por alguns como fonte de inspiração do movimento revolucionário que rapidamente se tornou sinônimo de repressão política na França, o pensador genebrino foi alvo de severas críticas. De acordo com observações de Wokler (2001, p.98), Burke, por exemplo, adversário declarado da Revolução, chamou Rousseau de “Sócrates insano”, referindo-se a ele como sendo o pensador

que inspirara uma regeneração totalmente destrutiva da constituição moral dos homens, e em cuja memória as fundições de Paris agora estavam fazendo suas estátuas, “com os tachos dos pobres e os sinos das igrejas”; por outro lado, como disse Bourg. (2011, p. 51).

o influente historiador e crítico francês Hippolyte Taine, traçou uma relação rigorosa entre a obra *Do contrato social* e o terror que aconteceu na França durante o período da revolução; na verdade, é preciso dizer que Rousseau é frequentemente culpado por algum mal que aconteceu com a humanidade, e poderá ser culpado futuramente. Os revolucionários que “adotaram” as ideias do pensador genebrino, diz Rasmussen (2008, p.173-174), interpretaram a “crítica radical de Rousseau” dirigida praticamente “a todos os aspectos do mundo europeu do seu tempo”, e com uma ênfase acentuada sobre o “famoso” sistema representativo de governo adotado pelos ingleses, como se fosse “uma chamada revolucionária”. As afirmações do pensador genebrino, de um modo geral, foram tomadas pelos revolucionários como se elas fossem um convite para que os homens se levantassem e “quebrar as correntes e instituir algo totalmente novo e diferente”, mas a verdade é que Rousseau, “pessoalmente”, diz Wokler (2001, p.21), “nunca defendeu a revolução”, pelo contrário, sempre demonstrou repúdio em relação a essa forma de ação e jamais a considerou como um remédio eficaz para solucionar a condição de escravo na qual se encontra “o povo moderno”.

De acordo com Bachofen (2011, p.17-30), Rousseau não é apenas contra o “princípio da revolução”, mas também é contra qualquer tipo de “distúrbio civil”. Sobre as revoltas que aconteceram em Genebra no ano de 1737, por exemplo, quando presenciou pai e filho armados e “expostos a matarem-se um ao outro”, Rousseau (1964a, p.214) diz que aquele “espetáculo” foi algo extremamente “horível” e “produziu” nele uma “tão viva impressão” que jurou nunca se tornar “cúmplice de nenhuma guerra civil” e nem “sustentar a liberdade interna pelas armas”, seja com a sua própria pessoa, seja com o seu povo. E quando soube através das cartas de Deleyre e Madame d’Épinay das inquietações e agitações que tomavam conta de todos os cantos da capital francesa, Rousseau (1964a, p.423) agradeceu ao céu por não ter assistido aqueles “espetáculos de horrores e de crimes”. Mesmo quando alguns cidadãos de Genebra o convidaram a voltar em reparação à condenação de suas obras *Do contrato social* e *Emílio*, Rousseau não se hesitou em recusar tal convite, pois não queria provocar “desordem” e “perturbações” com a sua presença; “fiel ao juramento feito outrora, de nunca ser cúmplice de nenhuma dissensão civil”, diz Rousseau (1964a, p.587-588), “preferi deixar subsistir a ofensa, e banir-me para sempre da minha pátria, a regressar a ela por meios violentos e

perigosos". No *Emílio*, as instruções do Vigário Saboiano seguem também na mesma direção, é preciso aguardar "maiores luzes", zelar sempre "pela ordem pública", respeitar "as leis" em todos os países, não perturbar "o culto que prescrevem", não levar "os cidadãos à desobediência", pois se "não sabemos certamente se é um bem para eles abandonarem suas opiniões por outras", diz Rousseau (1995a, p.365), "sabemos muito certamente que é um mal desobedecer às leis".

Portanto, além de não defender a revolução, o pensador genebrino acredita que uma intervenção desse tipo no intuito de resolver a situação na qual se encontra a sociedade moderna, não faz qualquer sentido: "desde que se estabelecem os costumes e se enraízam os preconceitos", diz Rousseau (1983a, p.61), "constitui empresa perigosa e vã querer reformá-los". Mesmo que fosse possível elaborar um plano que apresentasse vantagens incontestáveis, o pensador genebrino questiona a possibilidade de existir um homem capaz de "abolir os velhos costumes, mudar as velhas máximas e dar uma outra forma ao Estado do que aquela a que o conduziu sucessivamente" durante vários séculos. Quando se trata do "governo atual", não importa se ele ainda é "o de outrora" ou se ele mudou "insensivelmente de natureza" ao longo do tempo, a verdade é que é "imprudente tocá-lo" (ROUSSEAU, 1964b, p.638). Rousseau não alimenta qualquer esperança na salvação da sociedade corrompida que segue seu declínio inevitável após ter saído da "decência autossuficiente", diz Neiman (2003, p.62), "para a rede de dependência e traição".

Portanto, para Rousseau, a sociedade decadente, corrompida afundada em suas mazelas como vista por ele, não tem solução, ela representa o fim absoluto da liberdade e sem qualquer força para sair da sua própria cova. O grande passo dado pelos homens rumo a sua própria prisão e condenação é, portanto, irreversível e não há nada que se possa fazer. Para o pensador genebrino, a independência dos homens deve ser visto como uma das condições importantes para a sua liberdade, no entanto, é preciso destacar também que, para ele, "uma vez acostumados a possuírem senhores", os homens "não conseguem viver sem eles", qualquer tentativa no sentido de mudar, de "sacudir o jugo", serviria apenas para que eles se distanciassem ainda mais da liberdade e "agravar suas cadeias". Nem mesmo o "povo romano, esse modelo de todos os povos livres [...] foi capaz de governar-se ao sair da opressão dos Tarquínios." (ROUSSEAU, 1983c, p.219).

## Referências bibliográficas

- BACHOFEN, Blaise. Why Rousseau mistrusts revolutions: Rousseau's paradoxical conservatism. In: LAURITSEN, Holger and THORUP, Mikkel. *Rousseau and revolution*. London: Continuum, 2011.
- BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Tradução Claire Brendhel-Lamhout. Paris: École Pratique des Hautes Études et Mouton & Co, 1974.
- BOURG, Julian. Rousseau and the terror: a reassessment. In: LAURITSEN, Holger and THORUP, Mikkel. *Rousseau and revolution*. London: Continuum, 2011.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Tradução Álvaro Cabral. Campinas: UNICAMP, 1992.

- DENT, Nicholas. *Rousseau*. London: Routledge, 2005.
- HICKS, Stephen. *Explaining postmodernism: skepticism and socialism from Rousseau to Foucault*. Arizona: Scholargy Publishing, 2004.
- LEIRNER, Piero de Camargo; TOLEDO, Luiz Henrique de. Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.46, n.2, p.423-444, 2003.
- NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*. Tradução Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.
- PHILONENKO, Alexis. O contrato social. In: CHATELET, François, et al. (Org.). *Dicionário das obras políticas*. Tradução Glória de C. Lins; Manoel Ferreira Paulino. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- RASMUSSEN, Dennis. *The problems and promise of commercial society: Adam Smith's response to Rousseau*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983a (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Discursos sobre as ciências e as artes*. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983b (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983c (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Emílio ou da educação*. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Confissões*. Tradução Fernando Lopes Graça. Lisboa: Portugalia, 1964a.
- \_\_\_\_\_. Jugement sur la polysynodie. In: *Oeuvres Complètes*, v. III. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1964b.
- \_\_\_\_\_. Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques. Troisième Dialogue. In: *Oeuvres Complètes*, v. I. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1959.
- TODOROV, Tzvetan. *Jardim imperfeito: o pensamento humanista na França*. Tradução Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.
- VIROLI, Maurizio. *Jean-Jacques Rousseau and the "well – ordered society"*. Translated by Derek Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- VOLTAIRE. *Cartas iluministas*. Correspondência selecionada e anotada. Tradução André Telles e Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2011.
- WOKLER, Robert. *Rousseau: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2001.
- WRIGHT, Christopher. *Rousseau's the social contract: a reader's guide*. London: Continuum, 2008.

Data de recebimento: 20/11/2016

Data de aprovação: 17/02/2017

Marcos Silva\*

**GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Algumas reflexões Wittgensteintianas a partir do "Heidegger Urgente: introdução a um novo pensar"*. Editora Três Estrelas, 2013.**

O livro do Prof. Giacoia representa uma competente introdução à filosofia de Heidegger com a elucidação de conceitos-chave de sua filosofia como *Dasein*, *Auseinadersetzung*, *Zuhandensein*, *Vorhandensein*, *Weltlichkeit*, *Erschlossenheit*, *Mitsei*, dentre outros. A obra também explora, como se deveria esperar, as fases do pensamento Heideggeriano, nomeadamente o assim chamado primeiro Heidegger e o Heidegger depois de sua *Kehre*.

Há também uma boa introdução a sua trajetória biográfica, inserindo momentos-chave em seu contexto filosófico e apontando a influência de outros autores centrais (como, Dilthey e Husserl) no desenvolvimento de alguns conceitos. As confrontações com Nietzsche são particularmente pertinentes no horizonte da urgência de um novo pensar, ao se trabalhar conceitos com a vontade de poder, perspectivismo, eterno retorno e a associação da técnica com o niilismo.

A parte que se pretende original do livro me parece ser o confronto com temas contemporâneos, sobretudo com o desenvolvimento tecnológico enredado em "uma escalada compulsiva, em uma espiral infinita" (p. 10). Estas características de nossos dias atuais motiva grandemente, por um lado, um "delírio contemporâneo de onipotência (essencialmente moderno)" (p. 11) e, por outro lado, parece justificar a introdução de uma nova forma de pensar (p. 44 e p. 10 e 13).

Como ser filósofo e não refletir o seu tempo? Neste sentido, filosofia é sempre contemporânea de si mesma e dos problemas de sua época. Devemos, como bons contemporâneos de nós mesmos, pensar, auscultar nossa época, uma vez que não há fora de nossa contemporaneidade. Neste sentido, o livro do prof. Giacoia cumpre o papel de estimular discussões fascinantes e urgentes.

Não há nada de particularmente novo na seção "como ler Heidegger". Se trata basicamente de instruções genéricas, que a meu ver, poderiam ser aplicadas também na leitura de outros grandes filósofos originais, a saber, método, zelo, paciência e empenho.

Em sua conclusão, o prof. Giacoia, em busca de um pensamento por vir, se remete mais uma vez ao porquê é urgente pensar com e a partir de Heidegger.

\* Pós-doutorando em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC)/CAPES-PNPD. E-mail: marcosilva@gmail.com



No que se segue, gostaria de apresentar algumas reflexões sobre normatividade que poderiam motivar um diálogo também urgente entre Heidegger e Wittgenstein em nossa contemporaneidade. Em relação a Wittgenstein e Heidegger pouco se escreve e pouco se pensa. Isto deveria ser revertido, inclusive no Brasil, com a promoção de um diálogo mais rico entre estes dois autores e entre a divisão entre Continentais e Analíticos. A aproximação de Davidson dos hermeneutas, de Sellars a Kant, de Brandom a Hegel, mostra que o diálogo pode ser muito seminal.

Um ponto de comunidade filosoficamente relevante nas obras de Heidegger e Wittgenstein é o movimento de apontar erros da tradição. Algo que era auto-evidente em determinadas escolas é abalado por suas críticas. Heidegger e Wittgenstein não estão só desenvolvendo novas críticas; eles estão solapando pressupostos de escolas que fundam nossa maneira de pensar e agir. Neste horizonte, a discussão de um fetichismo de nossa época em relação ao sucesso de ciências naturais motiva a crítica a teses positivistas de que a filosofia deveria ser uma ciência ou alguma atividade teórica contígua ao fazer científico. Giacoia trata desta questão, embora restrita a Heidegger, apontando o seu quietismo teórico e a postura de silêncio existencial como características centrais da resposta ao sentido da filosofia e à inserção do homem no mundo (p. 19, 68). Giacoia também associa de maneira muito forte, porque aparentemente exclusivista, a filosofia oriental com Heidegger (p.45). Ora, tanto o quietismo quanto a referência a escolas do oriente são pontos que marcam o pensamento de Wittgenstein também.

Wittgenstein, em seus debates com alguns membros do Círculo de Viena, no começo da década de 30, trouxe textos de poetas místicos indianos para a discussão para rejeitar alguns mau-entendimentos de sua obra de juventude. Alguns membros do círculo de Viena a associam com um forte positivismo motivado pelo espírito cientificista. Com efeito, no *Tractatus*, o que não pode ser dito não é absurdo e descartado. É, pois, justamente o que tem mais valor e está para fora da linguagem e de um mundo radicalmente contingente, sem sentido e sem finalidade. Por outro lado, o ataque que Carnap faz a Heidegger me parece injusto e irresponsável, porque educou gerações de filósofos preocupados neste tipo de contenda ideológica entre analíticos e continentais e na mútua desqualificação de escolas aparentemente rivais. Heidegger e Wittgenstein, eles mesmos, parecem nunca ter demandado muito esforço para se inserirem neste tipo de discussão de bastidores da filosofia. Acredito que os dois são filósofos que se inserem na tradição da morte de Deus, anunciada por Nietzsche: defendendo a recusa de qualquer elemento transcendente ou metafísico na base do mundo e de nossas atividades.

Interessantemente os dois filósofos nasceram na mesma época, tiveram grandes orientadores (Husserl e Russell), e devotaram suas primeiras obras na década de 20 a desenvolver alguns problemas a partir da metodologia de seus *Doktorvaeter* (consolidando a escola da fenomenologia, de um lado, e a da análise lógica, de outro lado). Além disso, ambos passam por uma *Kehre* no final da mesma década. Ambos desafiam a tradição metafísica explicitando o que nós já sabemos e sempre soubemos no uso de nossa linguagem ordinária e no tipo de acesso não problemático e corriqueiro que temos aos objetos que nos circundam. O mote filosófico do programa fenomenológico husserliano *auf die Sachen selbst zuruckzu-*

*gehen* (p. 35) pode claramente ser visto no desenvolvimento da filosofia de Wittgenstein também. A centralidade da linguagem e seus limites e a similitude entre os conceitos entre *Lebenswelt* e *Lebensform* também podem ser explorados.

Há uma característica filosoficamente relevante que perpassa boa parte da obra destes dois filósofos radicais, ao recusarmos maiores detalhamentos de estilo e método que fariam a aproximação impossível. Ambos os filósofos parecem defender, de maneiras diferentes, que o fundamento das coisas não tem fundamento. Todo fundamento é situado, contextual e radicalmente humano. A partir da compreensão profunda de nossa finitude, tudo em nossa volta, nossas práticas, nosso conhecimento, nosso mundo, deveria refletir isto.

Aqui poderíamos defender que há um ataque direto ao fundamentalismo filosófico que marca tantas escolas filosóficas ao longo da história e da nossa cultura. Nós não podemos argumentar do que é e do como pensar, em suas essências últimas e racionais, porque o raciocínio já pressupõe certas respostas a estas perguntas e conceitos que organizam nosso discurso e experiência. De toda forma, acredito que ambos os filósofos não acreditam que esta falta de razão última ou justificação definitiva para a linguagem e o mundo não tira do pensar a sua validade ou legitimidade, mas ao contrário: a falta de fundamento último mostra como alguns fatores centrais em nossas atividades devem ser tomados como fundamentos sem fundamentos.

A discussão sobre a possibilidade do não ser, a temporalidade, a facticidade, a contingência, a finitude, e a falta de fundamento podem ser aproximadas entre os dois autores. Além disso, até mesmo a idéia de abertura e o ser como abertura e vazio poderia ser seminalmente usada em pesquisas filosóficas acerca da obra de Wittgenstein, porque linguagem para ele parece necessariamente residir sobre não-racionalidade e, no limite, em fatores que são injustificados e injustificáveis como a nossa socialização e nossa particular suscetibilidade a socialização. Nos lembremos que as *Investigações Filosóficas*, por exemplo, são abertas por uma crítica contundente de Wittgenstein a imagem de aprendizado de nomes como descrita por Agostinho que aponta acordos tácitos complicados na base de nossas referências triviais a coisas no mundo. Além disso, tomemos a importância do contexto pedagógico no *Sobre a certeza* (SC) que apresenta a assim chamada epistemologia de Wittgenstein. Com frequência, a discussão se remete à pergunta de como uma criança aprende coisas que permanecem (e devem permanecer) intocáveis ou indubitáveis. (SC §144, 233, 374) Wittgenstein sugere que uma criança deve primeiro poder confiar, antes de duvidar (SC §160, 480). Aprende-se com a linguagem o que permanece imune à investigação e ao que pode ser investigado (SC §472). Se crianças em seu processo de inserção em práticas duvidarem imediatamente do que está sendo ensinado, elas não serão capazes de aprender alguns jogos de linguagem (SC §283).

Talvez pudéssemos usar jargão Heideggeriano aqui. A criança deve estar aberta para ser inserida ou introduzida em uma prática. Depois da inserção, a relação entre uma imagem de mundo e aprendizado infantil parece ficar evidente (SC §167). Neste sentido, tentar fundar a certeza do conhecimento, como faz Moore em alguns de seus trabalhos (1974, 1974a), com o emprego do operador epistêmico "eu sei" prefixando várias proposições, segundo ele indubitáveis, seria ilegíti-

timo. O contexto de educação parece ser paradigmático e decisivo para Wittgenstein, funcionando até mesmo como metodologia filosófica ao sugerir para nos perguntarmos em casos de certeza indubitável como uma criança as aprende. (SC §581). Curiosamente a ausência de dúvida em algum ponto é fundamental para o entendimento de nossa lógica e aritmética. Nestas práticas não precisamos de acordo com o mundo, mas com outros indivíduos de nossa comunidade, ou com a humanidade (SC §156, 281).

Analogamente, Heidegger acusa a metafísica tradicional de focar exclusivamente nos objetos a mão, ou seja, em algumas entidades que não se mudam e não são afetadas em seus contornos. Fundar características invariantes em nossas práticas e acordos e não em elementos transcendentais, é dar um fundo objetivo e estável, mas sem fundamento definitivo, a práticas cognitivas do homem, como ciências, lógica e matemática.

É claro que a crise dos fundamentos das ciências, incluindo fundamentos da matemática e da lógica que motivam a emergência de lógicas não-clássicas e abordagens variadas de anti-realismo no século XX, representa uma crise da racionalidade. Isto motiva grandemente a defesa de uma nova noção de razão mais apropriada para nossa finitude. Para tanto, deveríamos enfatizar o fator humano, social e histórico no próprio desenvolvimentos de nossas atividades científicas.

A partir daqui eu gostaria de me concentrar no papel que a noção de *Maßstab*, em especial, poderia desempenhar na aproximação da filosofia dos dois filósofos em um novo pensar urgente.

Vale destacar que a polissemia da palavra em alemão é grande. Ela é discutida em diferentes contextos e tem diferentes usos, tais quais, instrumento (régua), metragem, sistema de coordenadas, escalas, critério ("Hast du einen Maßstab dafür?"), um cânon, um paradigma, um padrão ou *Vorbild* ("Bach ist der Maßstab der Musik!"), objeto de comparação ou protótipo ("Wir setzen Maßstäbe!"), regras e normas ("Welche sind die Maßstäbe für die Behandlung von Tiere hier?"), dentre outras acepções.

Inspirado por reflexões de Heidegger e Wittgenstein, gostaria de destacar o papel humano e normativo de *Maßstaebe* em nossas práticas na fundação desta nova racionalidade da finitude. Elas são objetos pelos quais nós avaliamos a qualidade de alguns procedimentos e descrições. O objeto de comparação não pode, ele mesmo, ser verdadeiro ou falso, mas ele determina como avaliamos coisas como verdadeiras ou falsas. Desvios e/ou contraexemplos não são falsos, são confusos e/ou absurdos (*Unsinn*).

Algumas teses podem ser elencadas no desenvolvimento da filosofia de Wittgenstein a partir de 1930 que se conformam grandemente à filosofia Heideggeriana. Acredito que originalmente Wittgenstein percebe que não existe uma *Maßstab* natural. Um sistema de coordenadas, uma escala, ou um sistema de medida não é algo psicológico e nem físico e tampouco fundado em um espaço lógico eterno compartilhado entre linguagem e mundo. A alternativa para este dilema é justamente a natureza social, impessoal e histórica da introdução destes sistemas para que possamos avaliar a qualidade das nossas descrições do mundo e de nossas atividades. Não há critério subjetivo, mas também não há critério absoluto.

Este elemento normativo, qual seja, da possibilidade de correção de práticas e atos a partir de *Maßstaebe* pode ser o fio condutor para se restaurar a correlação entre racionalidade, lógica e ética nesta racionalidade da finitude, uma vez que todas são fundamentalmente constituídas em relação com elementos deontológicos como obrigação, comprometimento e dever, ou seja, são compostas a partir do reconhecimento de normas. Normas e regras são objetivas e gerais, embora não absolutas ou universais. São estáveis, mas não definitivas. Escalas devem ser estipuladas, introduzidas, estabelecidas. Não há medidas no mundo independente de nossas práticas.

Uma forma radical de convencionalismo não é consequência desta abordagem: não se trata aqui que poderia haver quaisquer regras postuladas, porque regras devem apresentar um sucesso pragmático para uma determinada finalidade inserida em uma *Lebensform*. Elas não são convencionais, porque são frutos de uma assembléia, mas porque poderiam ser outras e dependem da estabilidade de certos acordos tácitos em nossas práticas. Não é que tudo valha, se tudo for humano demasiado humano. Devemos entender que a importância e liberdade do indivíduo decresce na medida em que aumenta o número de praticantes. A aceitabilidade de *Maßstaebe* pressupõe regularidades sociais em uma comunidade. Isto claramente também está relacionada com a emergência de figuras de autoridade pública, política e de seus efeitos perlocutórios em uma comunidade, seja na figura de pais em núcleos familiares, do educador de jovens em ambientes pedagógicos, de um líder em práticas políticas mais sofisticadas ou de um cientista (ou mago) com grande prestígio em sua comunidade.

Em todos estes casos de aprendizado, introdução e aplicação de escalas é essencial destacarmos o papel normativo envolvido. A aplicação *tem que poder ser* controlada, regulada e corrigida. O problema aqui não é a possibilidade do falso como na tradição platonista e realista, mas a possibilidade da correção. A possibilidade de eliminar erros é central. Deve haver, então, um deslocamento da linguagem pensada como composta de entidades objetivas que identificam condições de verdade para os atos e compreensões práticas da aplicação de regras constitutivas de significados linguísticos.

Em um sentido filosoficamente relevante, estas escalas que constituem nossos sistemas linguísticos, lógicos e matemáticos não descrevem nada, mas são usadas para avaliarmos nossas descrições, ou seja, elas não podem ser nem verdadeiras e nem falsas. Elas são o critério pelo qual nos avaliamos a verdade ou falsidade de determinadas descrições. Um critério é usado para avaliar uma descrição; mas ele mesmo não é uma descrição. Para avaliarmos este critério não podemos usá-lo, mas temos que evocar um outro critério. E para avaliar este outro critério, um outro e assim por diante. Nenhum deles precisa representar nada, nem uma gramática profunda e nem um domínio independente de entidades supranaturais. Divergências radicais de nossos critérios e paradigmas de avaliação não são falsas; são incompreensíveis ou plenos erros. No limite, serão consideradas devaneios.

Podemos avançar mais um pouco nossas especulações normativas, com as seguintes questões: Se adotarmos, para fim de argumento, a teoria da verdade por correspondência, teremos uma descrição correspondente à realidade, se for ver-

dadeira. Contudo, como a descrição ou proposição corresponde à realidade? Como se testa uma descrição? Com quais critérios nós verificamos a verdade de um juízo ou este concordar com a realidade? O que vai ditar a prioridade de um critério em relação a outro? Em caso de conflito de evidência, como determinamos qual evidência é mais relevante? O que vai determinar qual é o critério ou escala mais relevante? Adequação com os dados, a simplicidade, a consistência, o poder unificador da explicação, a recusa de elementos ad hoc, computabilidade, eficiência, efetividade, necessidade social de uma época? Aqui um aspecto existencial e pragmaticamente importante toma lugar, a saber, a decisão tomada por indivíduos engajados em determinadas práticas públicas.

É importante notar que em um ambiente de conflito temos que fornecer instruções para se testar nossas afirmações (SC § 641). Nestes casos, como em muitos ambientes teóricos, precisamos mais de acordo com outras pessoas, nossos *Mitmenschen*, que com fatos.

Nós não estabelecemos fatos, nós estabelecemos os critérios pelos quais descrições dos fatos são avaliadas. Nesta visão revisitada da racionalidade, marcada pela finitude e pela normatividade, nós somos ligados pelas nossas normas e pelos compromissos de nosso discurso e nossos atos. Nós somos racionalmente integrados pelos nossos compromissos disciplinados por normas e pelos atos pelos quais somos responsáveis. Aqui o papel que o uso, o costume e as instituições desempenham nesta concepção normativa da racionalidade é evidente.

Relevantemente, precisamos de um ambiente de instrução, de estar com o outro. Onde uns confiam em outros e onde haja autoridades reconhecidas. Em práticas sociais, um indivíduo tem que ser reconhecido pelos que ele reconhece. Em outras palavras, deve haver um reconhecimento recíproco na base desta racionalidade normativa. Neste horizonte, é fascinante também nos perguntarmos como autoridades são constituídas? São autoridades porque elas sempre acertam? Ou porque elas definem o que é um acerto? Elas parecem ser tornar objetos de referência, porque influenciam as práticas onde critérios são estabelecidos. Elas são autoridades, porque instituem critérios novos ou instituem critérios novos porque são autoridades?

Com esta curta resenha ao intrigante livro do Prof. Giacoia espero ter mostrado como se pode promover a aproximação entre Heidegger e Wittgenstein nesta rearticulação da razão pela finitude do ser humano, na precariedade de nossas práticas, fundando a objetividade nas normas públicas estáveis, mas não definitivas, de comunidades.

Pensar os dois filósofos, Heidegger e Wittgenstein, em conjunto e não isoladamente é urgente para a introdução de um novo pensar.

## Referências bibliográficas

MOORE, G. E. *Uma Defesa do Senso Comum*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Prova de um mundo Exterior*. São Paulo: Abril Cultural, 1974a. (Coleção os Pensadores).

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus. Tagebücher 1914-16. Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

\_\_\_\_\_. Some Remarks on Logical Form. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, v. 9, Knowledge, Experience and Realism, p. 162-171. Published by: Blackwell Publishing on behalf of The Aristotelian Society, 1929.

\_\_\_\_\_. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1953.

\_\_\_\_\_. *On Certainty*. Edição bilíngue. G. H. von Wright & G. E. Anscombe (Orgs.). Londres: Basil Blackwell, 1969.

\_\_\_\_\_. *Wittgenstein und der Wiener Kreis (1929-1932)*. Werkausgabe Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

Data de recebimento: 06/12/2016

Data de aprovação: 17/02/2017



## *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 e visa divulgar, prioritariamente, resultados de pesquisas nas linhas: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

#### **Sobre os artigos**

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e resultar de pesquisa, devem ser 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.

#### **Sobre os autores**

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e devem enviar seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência logo abaixo do título.

#### **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.
- Parágrafo recuado em 1,25 à esquerda, espaço interlinear de 1,5 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].

Informações e envio dos artigos para o e-mail:

**argumentos@ufc.br**



Visite nosso site:  
[www.imprensa.ufc.br](http://www.imprensa.ufc.br)



Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará – UFC  
Av. da Universidade, 2932 – fundos – Benfica  
Fone: (85) 3366.7485 / 7486  
CEP: 60020-181 – Fortaleza – Ceará  
[imprensa.ufc@pradm.ufc.br](mailto:imprensa.ufc@pradm.ufc.br)

